

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA

OLÙDÁNDÈ:

Estudo da Normatização na Estrutura de Poder das Casas-matrizes Iorubás,
no Recife e em Salvador

RECIFE/2010

CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA

OLÙDÁNDÈ:

Estudo da Normatização na Estrutura de Poder das Casas-matrizes Iorubás,
no Recife e em Salvador

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de mestre em Ciências da
Religião, pela Universidade Católica de
Pernambuco.

Área de Concentração: Ciências da Religião

Orientadora: Prof. Dr. Zuleica Pereira Campos

Co-orientador: Prof. Dr. Gilbraz Souza Aragão

L732o Lima, Claudia Maria de Assis Rocha

Olúdándè : estudo da normatização na estrutura de poder das Casas-matrizes Iorubas, no Recife e em Salvador / Claudia Maria de Assis Rocha Lima ; orientadora Zuleica Pereira Campos ; co-orientador Gilbraz Souza Aragão, 2010.

108 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Curso de Mestrado em Ciências da Religião, 2010.

1. Cultos afro-brasileiros – Pernambuco. 2. Cultos afro-brasileiros - Bahia. 3. Candomblé – Salvador. 4. Xangô (Culto) – Recife. 5. Iorubá (Povo africano) – Ritos e cerimônias. 6. Estrutura de Poder – culto de matriz ioruba. I. Título.

CDU 299.6 (81)

CLAUDIA MARIA DE ASSIS ROCHA LIMA

OLÙDÁNDÈ:

Estudo da Normatização na Estrutura de Poder das Casas-matrizes Iorubás,
no Recife e em Salvador

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Zuleica Dantas Pereira Campos
(Orientador - UNICAP)

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos
(Membro interno - UNICAP)

Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho
(Membro externo - UFPE)

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 30 DE ABRIL DE 2010

AGRADECIMENTOS

À Universidade Católica de Pernambuco pela empreendedora ação na contribuição dos estudos sobre as Ciências da Religião.

Aos professores e demais integrantes desta Instituição, que, no decorrer do Curso, apresentaram, de forma prazerosa, o complexo fenômeno da transcendência religiosa.

Aos meus colegas de Curso, turma 2008, por conseguirmos sair desta jornada como bons amigos e não como concorrentes, pois trilhamos caminhos comuns no crescimento acadêmico, sabendo tirar proveito na troca de experiências e na prática do compartilhar.

Ao meu marido e companheiro José Marques Júnior, que me propiciou alçar vôo ao encontro da minha ancestralidade religiosa africana, o povo egbá, no continente africano... e aos meus três filhos Rodrigo, Gabriella e Felipe, pela tolerância e paciência.

Aos meus novos amigos africanos Akinlade Olalekan, apelidado de Lekan; a Paula Chongo Oshowde e Chinedu Obuekwe, que possibilitaram para além de uma relação de intérpretes, um relacionamento fraternal, orquestrado pela brasileiríssima Cristina Obuekwe.

À orientadora deste trabalho, Prof^a Dra. Zuleica Pereira Campos, pela sua competência e harmoniosa convivência durante a produção deste exercício de construção do conhecimento.

Ao co-orientador deste trabalho e coordenador deste Mestrado de Ciências da Religião Prof. Dr. Gilbraz Aragão, pelo constante estímulo e prestimosa atenção e consciência ética.

Aos convidados da mesa Prof. Dr. Marcos Carvalho, examinador externo da UFPE e o Prof. Dr. Sérgio Douets Vasconcelos, examinador interno da UNICAP, pela especial participação neste momento tão importante de uma formação acadêmica, na qual a composição da banca examinadora tem grande peso e valorização, bem como aos suplentes Prof. Dr. Luís Felipe Rios do Nascimento (UFPE) e o Prof. Dr. Drance Elias da Silva (UNICAP).

Ao meu povo de santo, meus filhos e irmãos, que teceram junto comigo um grande fio de amor e solidariedade para o sucesso deste desafio.

Aos meus orixás Oxum e Iansã, pela certeza da força delas emanada (da natureza), que me refresca e me aquece, diante de minhas necessidades.

À Olorun, pois sem Ele nada existiria.

*A tarefa de explorar novas regiões é particularmente difícil...
Sentimo-nos como um explorador no deserto
cujos suprimentos se esgotaram.
Ele enxerga amplas faixas de território a sua frente e percebe
como tentaria atravessá-las; mas tem de voltar para trás e
consolar-se com a esperança de que, talvez,
o pouco conhecimento que conseguiu
permitirá a outros realizar
uma viagem mais bem sucedida.*

E. E. Evans-Pritchard

Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das
instituições políticas de um povo nilota.
São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 276.

RESUMO

Esta dissertação se propõe analisar a normatização da estrutura de poder das casas-matrizes iorubás, buscando elementos no complexo processo histórico do grupo iorubá no cenário afro-brasileiro e nas práticas do sistema político-social no continente africano. Este estudo objetivou apontar possíveis contornos entre o arcabouço que delinea a sociedade africana em seu sistema de governo e a construção dos ritos iniciáticos que possibilitaram a ordenação das casas de culto de tradição iorubá no Brasil. Para tanto, a observação das práticas iniciáticas nas casas-matrizes de tradição iorubá do Recife e de Salvador formatou o processo litúrgico que dá legitimidade às práticas que fundamentizam a instância do poder dos sacerdotes afro-brasileiros, visto que inexistia esta função, com este contingenciamento de poder no conjunto sociorreligioso iorubá africano, fora do âmbito real. Neste contexto, a dinâmica da pesquisa identificou, também, possíveis laços de parentesco sagrado entre as duas casas de culto pesquisadas: egbá e ketu.

Palavras-chave: casas de culto, grupo iorubá, egbá, ketu, Nigéria.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze the normalization of the power structure of the Yoruba parent homes, seeking elements in the complex historical process of the Yoruba group both in the African-Brazilian scenery and in the practices of the socio and political systems of Africa. The main focus of this study was to identify possible contours of the framework which delineates the African society in its governance and the construction of initiation rituals which allowed the ordination of houses of worship of traditional Yoruba in Brazil. Therefore, the observation of initiation practices in the parent homes of Yoruba tradition of Recife and Salvador formatted the liturgical process that gives legitimacy to practices which support the instance of the power of the African-Brazilian Yoruba priests, since this function does not exist with this curtailment of power in all socio religious African Yoruba setting outside the real. In this context, the dynamics of the research also identified possible sacred bonds of kinship between the two houses of worship investigated: Egba and Ketu.

Keywords: houses of worship, Yoruba group, Egba, Ketu, Nigeria.

LISTA DAS FOTOS

Foto 1	Universidade de Ibadan, Estado de Oyó/Nigéria	19
Foto 2	Exterior do Palácio do Alake de Abeokuta do Sul/Nigéria.....	26
Foto 3	Conselho Real do palácio do Alake de Abeokuta do Sul/Nigéria	32
Foto 4	Exterior de um “quarteirão” na cidade de Badagry/Nigéria	33
Foto 5	Palácio (local) do Chefe dos Quarteirões de Badagry/Nigéria	33
Foto 6	Prédio principal de um quarteirão de Badagry. Túmulo do ancestral “dono da terra”, localizado no pátio interno	34
Foto 7	Olumo Rock – Pedras que marcam o local do início da cidade de Abeokuta pela etnia egbá.....	36
Foto 8	Templo de Xangô, orixá nacional dos iorubás Palácio do Alafín de Oyó/Nigéria	37
Foto 9	Santuário de Oxum, orixá local ou regional dos iorubás. Floresta Sagrada de Osogbo, Estado de Oxum/Nigéria	40
Foto 10	Representação do orixá Oxum no Rio Oxum. Floresta Sagrada de Osogbo, Estado de Oxum/Nigéria	43
Foto 11	Mulheres iorubás no comércio em Lagos/Nigéria	55
Foto 12	Ilê Axé Iemanjá Ogunté – Casa-matriz iorubá do Recife	61
Foto 13	Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Casa-matriz iorubá de Salvador.....	68
Foto 14	Coroa de Xangô no salão principal do Ilê Axé Iyá Nassô Oká.....	79
Foto 15	Local da cerimônia do ritual do ‘bori’ em casa de culto de nação egbá, no Recife	85
Foto 16	Peji coletivo (santuário dos orixás/quarto sagrado) em casa de culto de nação egbá, no Recife	88

LISTA DAS FIGURAS

Figura 1	Mapa do continente africano com seus 53 países	20
Figura 2	Mapa com os primeiros reinos e impérios africanos.....	21
Figura 3	Mapa do Império Iorubá no século XIX	25
Figura 4	Mapa do Império Iorubá e do Daomé, no século XIX.....	28
Figura 5	Mapa do Império Iorubá dividido entre as colônias francesa do Benin e britânica da Nigéria.....	29
Figura 6	Mapa da Nigéria com suas divisões étnicas.....	30
Figura 7	Egungun – Representação de um antepassado divinizado/ancestral.....	45
Figura 8	Opelé de Ifá – Um dos instrumentos divinatórios que acessa a divindade Orumilá	47
Figura 9	Máscaras Geledé – Representação das Ìyámis.....	48
Figura 10	Xangô na África – Foto de Pierre Verger	58
Figura 11	Orixá Iemanjá – Divindade de origem egbá	66
Figura 12	Orixá Oxóssi – Divindade de origem ketu.....	72

LISTA DOS ORGANOGRAMAS

Organograma 1	Dinâmica do axé	23
Organograma 2	Hierarquia nos palácios iorubás no século XIX	35
Organograma 3	Hierarquia de uma casa de culto no Brasil	74
Organogramas 2 e 3	Comprovação da hipótese	95

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 <i>EGBÉ YORUBA</i> : SOCIEDADE IORUBÁ NO CONTEXTO AFRICANO.....	20
1.1 Referências históricas	24
1.2 Os Reinos de Oyó e do Daomé.....	27
1.3 Organização política	31
2 <i>ÌSIN YORUBA</i> : CONTEXTO RELIGIOSO DO SISTEMA AFRICANO IORUBÁ.....	36
2.1 Religião tradicional.....	39
2.2 Divindades iorubás e culto aos ancestrais	41
2.3 A socialização e a sacralização do indivíduo através de Ifá.....	45
2.4 Ritos de passagem e iniciáticos	47
3 RETERRITORIZAÇÃO DO IMPÉRIO IORUBÁ NO BRASIL	56
3.1 Reconstrução identitária	58
3.2 Casa-matriz no Recife/Pernambuco – Nação Egbá.....	61
3.3 Casa-matriz em Salvador/Bahia – Nação Ketu	69
4 NORMATIZAÇÃO DA ESTRUTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA DE MATRIZ IORUBÁ	75
4.1 O mito fundador e o parentesco sagrado	79
4.2 A estrutura que legitima as práticas litúrgicas de matriz iorubá no Brasil.....	81
4.3 Ritos que identificam as matrizes iorubá: egbá e ketu	85
4.4 O matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	105

INTRODUÇÃO

O tema “*Olùdándè*¹: estudo da normatização na estrutura de poder das casas-matrizes iorubás, no Recife e em Salvador” tem como proposta apontar os elementos no complexo processo histórico do grupo iorubá no cenário afro-brasileiro e nas práticas do sistema político-social no continente africano, destacando, no universo das inter-subjetividades étnicas e simbólicas no Brasil, a dinâmica de (re)elaboração e (re)ordenação das casas de cultos de tradição iorubá.

O objetivo central trabalhado neste contexto acadêmico prioriza analisar as possibilidades de como se processou a estruturação das práticas litúrgicas e normas de hierarquização em sua gênese, nas casas de culto da religião afro-brasileira com matriz africana iorubá, que, oficialmente, são identificadas no século XIX. Para tanto, foi estabelecido como objeto de estudo os ‘ritos de iniciação’, os quais são instrumentos institucionais na legitimação do sacerdote (mãe ou pai-de-santo), para o mais alto posto da hierarquia do xangô pernambucano de nação egbá e do candomblé baiano de nação ketu.

A questão principal desta dissertação foi ancorada no contexto do conjunto histórico do grupo iorubá, sediado no Brasil pela diáspora que se iniciou no século XVI, buscando a formatação ordenadora das casas de culto de tradição iorubá, que demanda uma síntese da religiosidade africana já amplamente descrita por diversos autores². Nesse prisma, identificando os possíveis contornos entre o arcabouço que delineia a sociedade africana em seu sistema político e a construção dos ritos iniciáticos que permitiram a institucionalização das casas de culto de tradição iorubá no Brasil, bem como possíveis laços de parentesco sagrado entre as duas casas de culto pesquisadas: egbá e ketu.

Não deixa de estimar, no entanto, a importância e a valoração das demais influências religiosas de matriz africana que inauguraram outros segmentos religiosos afro-brasileiros, mas, tem, também, a consciência da tendência universalizante que impôs a sistematização da estrutura religiosa de matriz iorubá, em relação aos outros modelos de cultos afro-brasileiros, por todo o país.

¹ Substantivo iorubá que significa: aquele que resgata “one who ransoms” (cf. CROWTHER, Samuel. **A dictionary of the yorùbá language**. 20 ed. Ibadan/Nigeria: University Press PLC, 2003. Part II, p. 173).

² Manuel Querino em *Costumes africanos no Brasil*; Nina Rodrigues em *Os africanos no Brasil*; Arthur Ramos em *as Culturas negras no Novo Mundo e O negro brasileiro*; Édison Carneiro em *Candomblés da Bahia*; Gonçalves Fernandes em *Xangôs do Nordeste*; Roger Bastide em *As religiões africanas no Brasil*; Pierre Verger em *Notas sobre o culto dos orixás e voduns...*

Esta temática foi problematizada por uma observação particular da pesquisadora, tendo como pressuposto que, na estrutura religiosa iorubá, no continente africano, não existe, e nunca existiu, a função ou cargo de ‘Babalorixá’ (pai de santo) ou ‘Iyalorixá’ (mãe de santo), sendo esse papel de chefe-supremo-religioso exercido pelos próprios reis, que já nascem investidos do poder de serem os representantes das divindades na terra. Existem, sim, chefes de cultos locais, que exercem funções específicas para a prática dos ritos de determinada divindade, inerente ao clã ao qual pertence.

Esses parâmetros formaram, assim, o preâmbulo para a pesquisa de campo, nos terreiros³ ou casas de culto de matriz africana iorubá observadas, sediadas na cidade do Recife⁴ e de Salvador⁵ e ao sul da Nigéria, considerando a parte da observação no continente africano, como periférica.

Na investigação de elementos que fundamentassem as evidências, a pesquisadora realizou uma breve pesquisa de campo no sul da Nigéria, na qual buscou-se uma incursão para além da aquisição de fontes teóricas: uma observação dirigida na proporção do contexto e da necessidade da dissertação, de forma etnográfica. A pesquisa compreendeu alguns Estados do sul da Nigéria, tendo como ponto logístico a cidade de Lagos (Antigo Distrito Federal, até 1991), Ogun com capital Abeokuta, Oxum com capital Osogbo, Oyó com capital Ibadan, principais territórios da história do Antigo Império Iorubá.

O grupo composto para essa rápida expedição ao continente africano contou com o patrocinador e marido da pesquisadora, José Marques Júnior, que providenciou, na cidade de Lagos, transporte particular com motorista da etnia iorubá, Akinlade Olalekan, apelidado de Lekan; uma intérprete moçambicana Paula Chongo Oshowde, apta ao português e ao inglês; e outro intérprete, Chinedu Obuekwe, nigeriano da etnia igbo, versado em português, inglês, igbo e em iorubá e, esta pesquisadora. Éramos sempre cinco pessoas, principalmente por questão de segurança⁶. O tempo na Nigéria foi de 10 dias (de 9 a 19 de outubro de 2009) e o roteiro programado foi constituído para 6 cidades, em 4 estados. Todas as incursões, dia a dia, partiram e retornaram à base (Lagos) para o pernoite. A pesquisa de campo foi dirigida

³ Conjunto dos terrenos e casas onde se processam as cerimônias religiosas e os preparativos para as mesmas, nos cultos afro-brasileiros, tanto de candomblé (ilê), como de umbanda (tenda, centro) (cf. CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com origem das palavras. Rio de Janeiro: Forense; Universitária; Instituto estadual do Livro, 1977, p. 250).

⁴ Localiza-se na Estrada Velha de Água Fria, nº 1466, bairro de Água Fria.

⁵ Localiza-se na Av. Vasco da Gama, 463, bairro de Engenho Velho da Federação.

⁶ O sul da Nigéria, local da pesquisa no continente africano, tem um histórico de alta corrupção, sequestros, bandidagem, 70% da população está abaixo da linha da pobreza, o exército está sempre nas ruas, principalmente nas estradas/rodovias, fortemente armado. Nas cidades não há ordem no trânsito, nem no abastecimento de luz e de água. No entanto, o povo com sua cultura rica, faz parte da história brasileira por ascendência.

objetivamente às cidades de Lagos, Badagry (Estado de Lagos), Abeokuta (Estado de Ogun), Ibadan (Capital do Estado de Oyó), Oyó (Estado de Oyó) e Osogbo (Estado de Osum). A distância de cada um desses locais varia, partindo de Lagos, entre 53 a 190 kms⁷; sendo tais distâncias triplicadas em relação ao tempo, pelas péssimas condições das estradas e da deficiência no quesito segurança física, em relação ao caos do trânsito. Todos os recursos possíveis foram utilizados na pesquisa de campo, desde explanações gravadas e cadernos de anotações, como também filmagens e fotografias, bem como a aquisição de mais de 20 títulos de produções de pesquisas locais (iorubás) na Universidade de Ibadan.

Houve, no entanto, um foco definido e delineado em relação a esta breve pesquisa de campo na Nigéria. Primeiro, a escolha das seis cidades (Lagos, Badagry, Abeokuta, Ibadan, Oyó, Osogbo) não foi aleatória, posto que corresponde às regiões territoriais dos iorubás. De toda a programação estudada para este evento, apenas a cidade de Ile-Ifé, no Estado de Osum, distante 170 kms de Lagos, no caminho de Osogbo, ficou para a próxima viagem, pelo extrapolamento do tempo e a necessidade do rigoroso cumprimento do horário, pela periculosidade do caminho no regresso a Lagos. O outro foco foi a observação de como se processa, *in loco*, as redes de poderes, isto é, as visitas foram concentradas nos palácios ou locais políticos, nos chefes locais, não havendo interesse direto nos centros religiosos como núcleo de aprofundamento da pesquisa.

O que foi revelado neste estudo de campo em território africano iorubá é que todos os locais visitados estão situados em precários complexos urbanos, que se formaram pela ocorrência de enfrentamentos e guerras interétnicas. Assim, como é bem descrito no decorrer desta dissertação, os indivíduos que vieram ou foram trazidos do sul da Nigéria, e constituíram no Brasil, mais especificamente no Recife e em Salvador, as casas de culto de matriz iorubá, viviam, na África, em núcleos urbanizados ou semiurbanizados, visto que já conheciam bem, pela dinâmica das invasões territoriais, a estrutura do convívio da diversidade étnica.

Nesses termos, o sistema religioso de matriz africana iorubá em questão tem evidenciado, em sua origem, elementos com características forjadas por núcleos com componentes urbanos, em situação de opressão escravista. Assim, segundo Guattari e Rolnik (2005, p. 42), pode-se perceber que tais populações retêm elementos e circunstâncias permeadas por subjetividades que estão em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: “Ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas

⁷ Partindo de Lagos, as distâncias das cidades visitadas: Badagry 53 kms, Abeokuta 80 kms, Ibadan 93 kms, Oyó 170 kms e Osogbo 190 kms.

existências particulares”. O mundo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, gerando um processo que Guattari chama de *singularização*.

Tal nuance dessa singularidade se dá na esfera religiosa afro-brasileira, e esse evento integra totalidade e subjetividade, que pode ser entendido como uma vivência no reagrupamento dos conjuntos religiosos, em território brasileiro, mas que, do ponto de vista do concreto, em um processo continuado no interior de cada grupo, se reveste de uma subjetividade como elemento definidor da estruturação ritualística, inerente a cada grupo especificamente. Como parâmetro desta pesquisa, propõe-se a teoria de Guattari e Rolnik (2005, p. 85), para abordar a semiótica de uma etnia, de um grupo social ou de uma sociedade, face às técnicas rituais, às questões lingüísticas, míticas, dentre outras. Nelas se estabelece a autoidentificação, que conjuga seus modos de subjetivação em suas relações e práticas, no segmento religioso ou social, que, subsequentemente, dá a noção da ‘identidade cultural’.

Na perspectiva do método analítico, a intenção foi buscar um caminho que desse conta da identificação dos ritos no conjunto religioso e sociopolítico da sociedade africana iorubá, a fim de correlacioná-los com os ritos que demandam das estruturas das casas de culto com matriz iorubá do Recife e Salvador. Assim, as reflexões de Terrin (2004b, p. 12) deram destaque ao rito como uma ação que desenvolve em seu seio uma “pragmática transcendental”, a partir da qual se propõe evitar a lógica dos duplos pensamentos, isto é, forçar o pensamento a sair da ambiguidade, a se decidir, a ser claro a si mesmo, através da ação ritual que o sobredetermina (p.158). Agir de determinado modo significa induzir a pensar de determinado modo, e como a ação jamais é ambivalente, arredia, equívoca, incerta, realizar a ação ritual significa conter o pensamento dentro das malhas da ação clara e significativa. “O rito assume, neste sentido, um valor epistemológico: ensina a agir de maneira ordenada, para se pensar de maneira ordenada”.

Terrin (2004b, p. 197) destaca, também, a condição para compreender a estrutura do rito, que passa, inexoravelmente, pelo sentido do “espaço”, do “perceber”, posto que “perceber” é viver dentro de uma contextualidade, a qual, por sua vez, encara-se e toma a forma de um lugar, de um ambiente, de um modo de “habitar” o mundo. Assim, Terrin (2004b, p. 207-208) enfatiza que somente o rito é capaz de formalizar os esquemas de ação para, repetindo-os, captar a sua intrínseca eficácia e o seu ordenamento num jogo de espelhos,

no qual tudo aparece no seu devido lugar: do pensamento à ação, do corpo no espaço, ao espaço como movimento ordenado e, portanto, como realidade representada e significativamente vivida num *feedback* total.

Todavia, esta pesquisa não se dispõe a simplesmente replicar as tradicionais descrições de cerimônias litúrgicas da religião afro-brasileira de matriz africana iorubá, pois tal vertente já se encontra suprida por diversos estudos, que, em sua maioria, deixaram escapar o significado gestual e a contextualização da especificidade de cada cerimônia ou liturgia. Também esta pesquisa não se deterá em temáticas como possessão ou transe que, por todo século XX, foi o epicentro das pesquisas dirigidas às religiões afro-brasileiras que, certamente, faz parte, apenas, de uma totalidade no contexto estrutural do fenômeno religioso afro-brasileiro.

Nestes termos, as metas norteadoras consistiram, em primeiro prisma, em uma nova focalização, para além da conceitualização de Bastide (1971, p.85) em relação à estruturação das casas de culto das religiões afro-brasileiras, nas quais observou a implantação hierárquica como uma ordem *estritamente ligada à família, à linhagem ou ao clã*; tendo esta dissertação, no entanto, a intenção de focalizar tais estruturas como originárias de um sistema mais amplo dentro da sociedade africana, remetendo-a ao sistema de poder investido ao obá/rei arregimentado nas tradições iorubás.

Contextualmente, foi observado, no continente africano, que a sociedade iorubá detém a tradição política de reinos e os seus reis, ultrapassando a governabilidade material, são legitimados ao poder sagrado de supremo-sacerdote, poder esse investido pela natureza da função e da linhagem à qual pertencem, pois já nascem detentores de tais prerrogativas.

O sistema tradicional religioso iorubá forneceu elementos que compõem a estrutura atual dos cultos de matriz iorubá no Brasil, em um complexo conjunto de configurações sociais em relação ao indivíduo, desde o seu nascimento e para além da sua morte, através dos ritos de ‘iniciação’ e dos ritos de ‘passagem’, no âmbito da sua própria existência e da comunidade em que vive, sendo tais práticas rituais características funcionais dentro do sistema social iorubá.

Essas práticas e normas socializantes são reconstituídas em território brasileiro, através da conotação da iniciação no âmbito do sagrado, no qual o neófito⁸ faz a passagem da condição de ‘ser não-sagrado’, que, em um processo de iniciação religiosa, passa pela

⁸ Cf. Iniciante da religião de matriz africana, no Brasil. Iniciante; novato (cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 1188).

transformação para um ‘ser-religioso’ ou ‘ser-consagrado’, inserido em um novo universo divinizado, revivido ciclicamente, ao longo da vida, por ‘renovações’ das práticas iniciáticas.

No Brasil, a reterritorialização das práticas iorubás, o contexto social do ‘iniciado’ é substituído e, apenas, vivenciado sob o contexto religioso e, desta feita, é necessário que exista a iniciação para a função de sacerdotes: Babalorixá e Iyalorixá (pai-de-santo e mãe-de-santo) para legitimar suas práticas litúrgicas perante o grupo religioso afro-brasileiro.

Diante das pesquisas até aqui realizadas, a pesquisadora arrisca afirmar que as regras imprimidas na iniciação para um babalawo, na África, são bem próximas das realizadas na iniciação dos babalorixás e iyalorixás, no Brasil. Nesse contexto, é acertado, também, afiançar que há iniciação na África para a função de babalawo (adivinho), ou melhor, para os pretendentes à iniciação a Ifá, aqueles que vão utilizar-se dos ‘jogos adivinatórios’ através do ‘opelé de Ifá’. Entretanto, o papel do babalawo estará sempre abaixo da liderança religiosa do rei, que nasce investido do poder sagrado, diferentemente do que se deu no Brasil, onde o babalawo deteve, inicialmente, um papel ameaçador aos sacerdotes afro-brasileiros de matriz iorubá, decorrendo, com o passar do tempo, o desaparecimento de tal função. O papel do babalawo (adivinho) foi agregado também pelos sacerdotes (pais e mães-de-santo), através do “jogo de búzios”, que também é uma forma de ‘oráculo de Ifá’.

Um dos elementos necessários para a reelaboração do universo iorubá em território brasileiro e, especificamente, em cada um dos locais pesquisados, tem lugar na fala de Maffesoli (2006, p.122), quando destaca a importância da memória coletiva para expressar o sistema simbólico e o seu mecanismo de participação, que ultrapassa o individualismo como prática. Cada um, então, a seu modo, compõe sua ideologia, sua pequena história, a partir de elementos díspares que encontra. “Tais elementos podem ser tomados de empréstimo à tradição do lugar, ou, pelo contrário, podem ser transversais a essas tradições. Suas articulações, entretanto, apresentam similitudes que vão constituir uma espécie de matriz. Esta dá origem às representações particulares, fortalecendo-as”.

A constatação desse sistema estruturador de poder é evidenciado não só nas primeiras casas de culto de matriz iorubá do Recife e em Salvador, mas também é identificado nas estruturas religiosas por todo o Brasil, com denominações regionalizadas como: no Rio Grande do Sul, Batuque; no Maranhão, Tambor de Mina, Casa Fanti-Achanti, Casa Nagô; em Maceió, Paraíba e Pernambuco, além do Xangô, os Centros de Umbanda e de Jurema, Terreiros Xambá e Jêje; no Rio de Janeiro os terreiros de Macumba e Candomblés; na Bahia, além do Candomblé Ketu, o Candomblé de Caboclo, os terreiros Angola, Jêje, Moçambique, entre outros. Mesmo levando em conta às subjetividades dos grupos étnicos com maior

influência local, a diversidade na fundamentação das casas de culto, remetendo-as ao local de origem, no continente africano, de seus fundadores (ancestrais): Ketu, Egbá, Fon., Fanti-Achanti, Mahin, Mandinga, Mina, Angola, Moçambique, etc., nomeando as qualidades das ‘nações’.

Para a viabilização deste trabalho de pesquisa, foram estabelecidas coletas diretas, objetivando o inventário e o crédito da cientificidade do método, mesmo ou apesar, do envolvimento religioso da pesquisadora com os grupos observados. Para esse enfoque específico, Laplantine (2000, p. 29), considera que devemos “nos surpreender com aquilo que nos é mais familiar e em tornar familiar aquilo que nos é estranho”. Dessa forma, a pesquisadora não se coloca à margem desse processo, tendo consciência de que sua subjetividade é parte da própria experiência da observação.

Na construção metodológica do objeto de pesquisa, é a etnografia a ferramenta mais propícia e oportuna, evidenciada em Thompson (1992, p. 25), o qual evoca, em sua teoria, que a fronteira do mundo acadêmico já não são os volumes tão manuseados do velho catálogo bibliográfico: “Os historiadores orais podem pensar agora como se eles próprios fossem editores: imaginar qual a evidência de que precisam e ir buscá-la e obtê-la”.

A trajetória da dissertação é apresentada em duas partes dedicadas à sociedade iorubá no continente africano e à sociedade iorubá afro-brasileira. O primeiro capítulo pode ser definido como uma grande introdução panorâmica ao continente africano iorubá, especialmente os grupos étnicos egbá e ketu. Nesse contexto, destacam-se elementos que permitiram identificar, primeiramente, práticas políticas e suas formalidades. No segundo capítulo, a questão ritual é enfocada através da implementação do indivíduo, quando do seu nascimento, no universo africano iorubá e sua estrutura tradicional, o qual demanda a prospecção do futuro do recém-nascido em relação a si e à comunidade, tradições sociais e práticas políticas nacionais e regionais, bem como ritos de iniciação e de passagem que ordenam o arcabouço do sistema social, religioso e político na vida do indivíduo.

O terceiro e quarto capítulos reterritorializam a sociedade iorubá no Brasil, destacadamente no campo estudado, nas cidades do Recife e Salvador, enfatizando as casas-matrizes e suas historiografias, através das quais foram possíveis os elementos identitários para uma conceituação teórica dos traços rituais que marcam as práticas religiosas das casas de culto, correlacionando-as ao conjunto das formalidades litúrgicas e sociais da sociedade iorubá ao sul da Nigéria, no continente africano, e, por conseguinte, seu parentesco através do tronco ancestral comum, manifestando uma realidade primordial concreta.

As considerações finais focalizam as instâncias afro-religiosas da legitimação estrutural em relação ao sistema de governo africano iorubá e às questões políticas e sociais de outros grupos étnicos da Nigéria; ao mesmo tempo que as correlaciona com as experiências de busca e transmissão do poder nas relações micro e macropolíticas que se estabelecem nas casas de culto do Nordeste brasileiro.



Foto 1 – Universidade de Ibadan, cidade de Ibadan. Estado de Oyó/Nigéria

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

1 EGBÉ YORUBA: SOCIEDADE IORUBÁ NO CONTINENTE AFRICANO

A importância de estudar o ambiente em que surgem e se desenvolvem os fenômenos religiosos, tem aporte em Terrin (2003, p. 25-26), que explicita tal condição para uma melhor dimensão histórica dos fatos, a partir do conceito pelo qual o fenomenólogo tem que conhecer, suficientemente, os fatos e os fenômenos religiosos também em seus desdobramentos, pois, sem tal produção do saber, não poderá confrontá-los e criar tipologias, a não ser correndo o risco de cometer graves arbitrariedades que comprometeriam todo verdadeiro conhecimento.



Figura 1 – Mapa do continente africano com seus 53 países

Fonte: www2.mre.gov.br/deaf/deafgif/africa.gif

Nesse sentido, este capítulo se propõe apreender os sentidos mítico e histórico do grupo iorubá, delineado no contexto africano às propostas necessárias, concernentes às probabilidades resultantes do pressuposto desta dissertação.

Assim, o grupo iorubá, segundo Verger (1981, p. 14), chega ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através do Capitão Clapperton, em um manuscrito em língua árabe, trazido por ele de terras haussás⁹, no Ocidente da África. A princípio, usaram esse

⁹ São africanos islamizados. Sobre os muçulmanos no Brasil e na África ver em: REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; COSTA E

termo para definir os povos do Reino de Oyó. As páginas mencionam muitas vezes *Yarriba* ou *Yourriba* como sendo a região *dos yarribanianos* ou *yourribanianos*. O termo, então, parece ter sido atribuído pelos haussás, exclusivamente ao povo oyó ou eyo, destacando, ainda, que, em um ‘vocabulário iorubá’, em 1830, de origem haussá, havia a seguinte definição: “Iorubá é a denominação geral de um grande país, com cinco regiões: Oyó, Egbá, Ibarupa, Ijebu e Ijexá”.

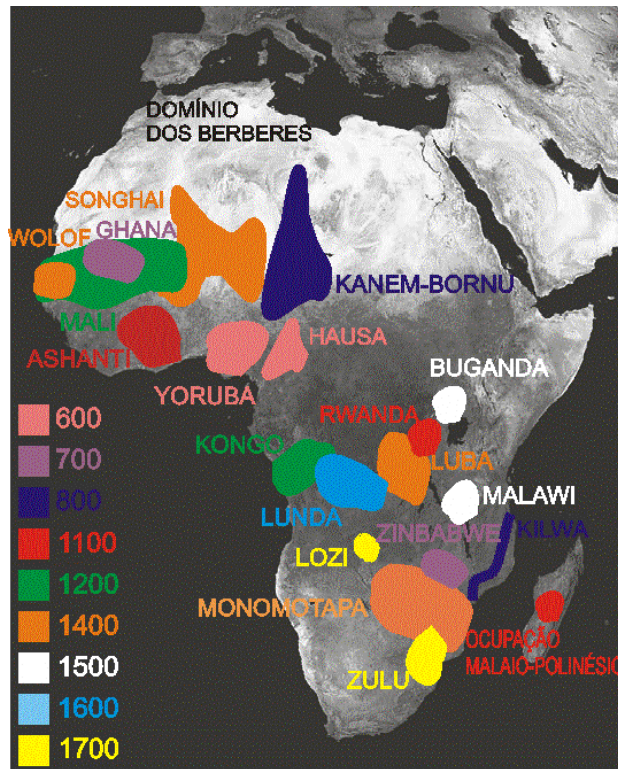


Figura 2 – Primeiros reinos e impérios africanos

Fonte: Conteúdo programático de aula da pesquisadora.

Dessa forma, o termo ‘iorubá’ como definição de um grupo étnico, surge definido por características comuns de um conjunto de clãs que podem ser identificados, também, pelo entendimento mítico da sua origem ancestral. Nesse contexto, o ‘mito de criação’ explica a origem desse povo, partindo da fundação de Ile-Ifé, de acordo com Kotchakova (1987, p. 208), considerada a primeira cidade no mundo, tendo como fundador da dinastia real

SILVA, Alberto da. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Ed. UFRJ, 2003; KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. 3 ed. Mem Martins/Portugal: Publicações Europa-América, 1999 v. 1; RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5 ed. São Paulo: Nacional, 1977; VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos – dos séculos XVII a XIX**. Salvador: Corrupio, 2002a; LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988; VALENTE, Waldemar. **Islamismo em Pernambuco: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste**. Recife: do autor, 1957; CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850**. Recife: Universitária UFPE, 1988.

Oduduwa, que é uma das divindades de maior polêmica no panteão iorubá. Nesse sentido, o aspecto mítico da história dos iorubás parte de Oduduwa, que, em alguns mitos, aparece como hermafrodita, em outros, como divindade da ‘terra’, na criação do mundo com Olorun e em outra versão é mulher de Obatalá/Oxalá. Mais tarde, a medida do desenvolvimento organizacional dos iorubás, Oduduwa passou a ser considerada a primeira genitora e a adquirir características de chefe e heroína. Entretanto, em outras narrações, é mencionada como uma divindade do sexo masculino, que descera do ‘céu’ para criar a ‘terra’, deitando um punhado de areia no oceano, precisamente no lugar onde se encontra o santuário nacional, na cidade de Ile-Ifé¹⁰.

Conforme Ajayi e Akintoye (2004, p. 280) o que é compartilhado na convicção da identidade iorubá é o tronco comum da ancestralidade da cidade de Ile-Ifé, identificados, também, por falarem o mesmo idioma, mas com variações locais.

Nesses termos, Leite (1995/1996, p. 103 - 110), enfatiza que alguns exemplos comuns a um grande número de sociedades podem ser lembrados de maneira genérica, com a ressalva de que cada grupo é detentor daqueles valores que lhe são próprios, o que lhes confere individualidade, sendo a estrutura e a dinâmica dessas sociedades africanas, bem como seu princípio histórico, estabelecido pelos ancestrais como elemento objetivador das regras mais decisivas para o grupo social.

Nas sociedades africanas, Luz (1995, p. 34-35) enfoca, também, outro aspecto da tradição iorubá, que é destacado através do fenômeno pelo qual a religião permeia toda a organização social. Não havendo instituição que não participe, de uma maneira ou de outra, da influência dos sistemas religiosos, nesse contexto, as culturas iorubá¹¹ e fon¹². Os princípios e valores dessas tradições culturais se expressam através da linguagem religiosa, estabelecendo uma relação entre esse mundo e o além, entre o *aiye*¹³ e o *orun*¹⁴.

A comunicação entre esses dois mundos é estabelecida através de uma concepção vitalista que se caracteriza pelo conceito de ‘axé’ (observar o organograma 1 - Dinâmica do axé, a seguir), que exprime a idéia de forças circulantes capazes de engendrar a criação e a expansão da vida. Ritualmente, o ciclo vital culmina com as cerimônias do axexe¹⁵, que significa a origem da origem. O rito de passagem, então, nesse caso, caracteriza uma

¹⁰ Na atualidade, Oduduwa é fixado no imaginário da população iorubá como uma divindade masculina, o grande guerreiro que criou o Império Iorubá.

¹¹ Reconhecido no Brasil como ‘nagô’.

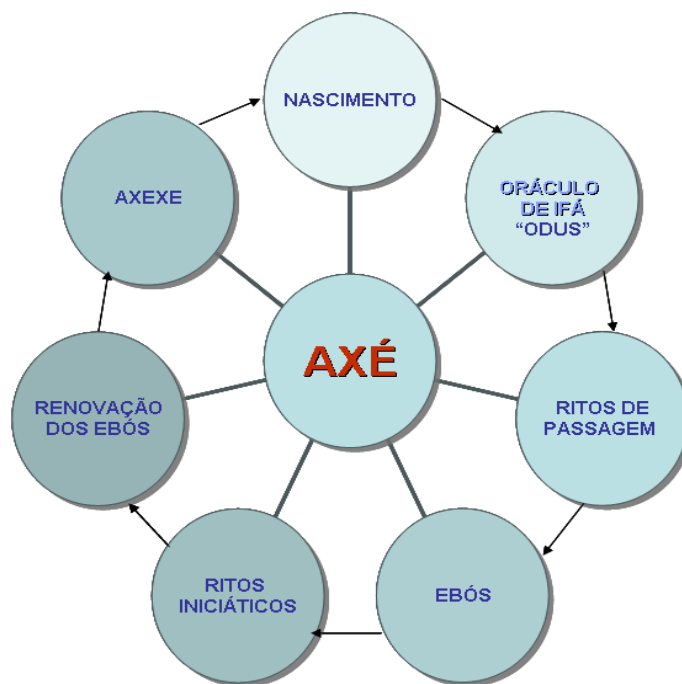
¹² Reconhecido no Brasil como ‘jêje’.

¹³ Compreende o universo físico, concreto e a vida de todos os seres humanos que o habitam.

¹⁴ É o espaço sobrenatural, o outro mundo. Mundo paralelo ao mundo real onde habitam o duplo espiritual e as divindades.

¹⁵ Parte dos ritos funerários.

elaboração de morte, no qual se compreende o conceito de restituição. Uma vez restituídas de axé, as forças que regem o universo são capazes de engendrar novos nascimentos e expandir a criação. A realização de ‘ebós’ (oferendas, presentes, obrigações), então, seria um meio de se retardar o momento culminante dessa restituição da força vital, que se concretiza com a morte. Nessa concepção de mundo, os conceitos de vida e de morte implicam a idéia de destino. Como todo destino encontra obstáculos e adversidades para seu desenvolvimento, é, através do ebó, das oferendas, que se podem abrir os caminhos, restituindo o axé, e assim, melhorar o fluxo do destino.



Organograma 1 - Dinâmica do axé

Assim, para os iorubás, o ser humano é constituído das diversas forças que regem o universo, uma das manifestações dessas forças tem sua caracterização no orixá de cada indivíduo. E são, nos itans ou mitos, revelados pelo oráculo de Ifá¹⁶ que são expressas suas qualidades, sua força e suas fraquezas. Uma das características do mundo iorubá é a de que os poderes e princípios que regem o universo são complementares.

¹⁶ Além do Opelé ou Rosário de Ifá existem outros sistemas divinatórios como, por exemplo, o ‘jogo dos dologuns’ (*merindologun*) ou, ainda, dilogun (*èrin-dì-logun*) cuja tradução é dezesseis (quatro diminuídos de vinte). Nesse tipo de jogo, embora o orixá da adivinhação seja Ifá, o intermediário para as respostas dos orixás é Exú (cf. CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com origem das palavras. Rio de Janeiro: Forense; Universitária; Instituto estadual do Livro, 1977, p. 106).

Nesse enfoque, o conhecimento do destino é primordial na religião iorubá. A infinita variedade dos destinos é representada por um vasto repertório de itans, que são mitos que possuem narrativas características. Os itans ou mitos constituem uma das principais fontes de conhecimento do mundo iorubá. Ainda, são os mitos sagrados que, incorporados nas práticas religiosas, reproduzem-se no plano social, estruturando e constituindo ou legitimando funções e papéis sociais, como também estabelecendo hierarquias.

A história iorubá, então, confunde-se com os seus mitos, em um dos quais Verger (1981, p. 15) diz que Oduduwa (divindade da Criação do Mundo), após ter integrado e centralizado um bom número de pequeníssimas aglomerações (aldeias) para fundar Ifé, enviou, em seguida, seus descendentes diretos para fazerem o mesmo em regiões às vezes bastante afastadas de Ifé. Na atualidade, corroborando com essas conquistas territoriais de Oduduwa, há grupos que falam iorubá na região Central do Daomé, atual Benin, e do Togo, assim como no nordeste dos antigos territórios diretamente controlados por Oduduwa, através de Ilê-Ifé e seus descendentes.

O grupo das divindades daomeanas do atual Benin, por exemplo, caracteriza-se pela ausência do culto de Orixalá, Xangô, Oxum, Iemanjá entre outros orixás (divindades iorubás), mas têm em comum a presença dos cultos dos voduns¹⁷ (divindades daomeanas) Xapanã (Omulu ou Obaluaiê), Nanã Buruku e Oxumaré¹⁸. A formatação do culto aos voduns é designado no Brasil como jêjes.

1.1 *Referências históricas*

Para a compreensão do histórico do grupo iorubá, em seus movimentos em território africano, deve-se destacar a Idade de Ouro do Império Iorubá, entre 1086 e início de 1800, na qual a sociedade era composta por clássicas aldeias ou vilas, que constituíam uma série de reinos. Obateru (2006, p. 26-27) ressalta que cada grupo étnico tinha um soberano supremo, o Oba (rei). Apenas a aldeia onde estava instalado o rei era designada cidade, não importando seu tamanho, a qualificação para essa designação estava na importância da existência da moradia/palácio do rei. A sede do potentado era a aldeia, onde se encontrava o

¹⁷ Divindades daomeanas do atual Benin. Alguns exemplos de ‘voduns’: Mawu e Lissá (divindades da criação); Legbá (equivalente ao orixá iorubá Exú); Loko (equivalente ao orixá iorubá Irôko); Gu (equivalente ao orixá iorubá Ogum); Heviosô (equivalente ao orixá iorubá Xangô); Aziri (equivalente ao orixá iorubá Oxum)...

¹⁸ Esses voduns, originários do Antigo Daomé, passaram a ser cultuados, no Brasil, também nos cultos de matriz iorubá, tornando-se, dessa forma, também, orixás.

palácio real, considerada, assim, a capital real *olu ilú*¹⁹ (principal cidade) ou *ilú alade* (cidade real). Era, pois, o centro religioso, político, administrativo e econômico de todo o reino.

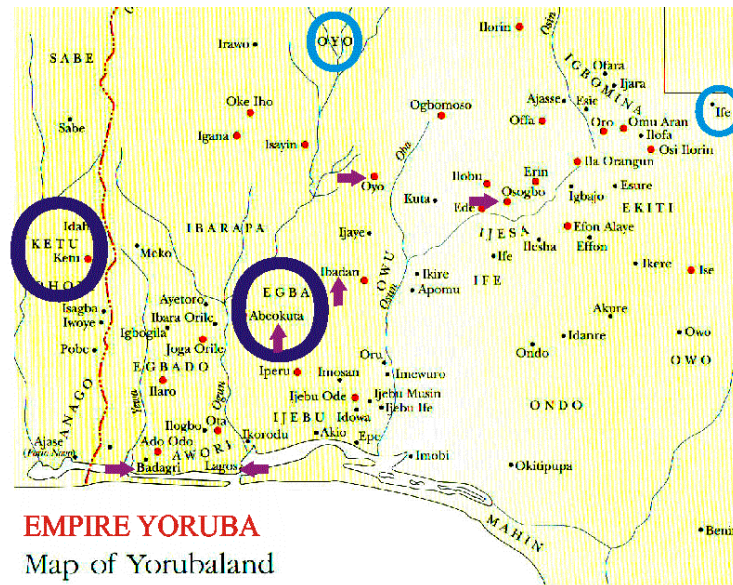


Figura 3 – Mapa do Império Iorubá no século XIX
 Fonte: bp0.blogspot.com/.../jJMHCUBDLi/s400/yland.jpeg

O fenômeno da organização social iorubá tem, no reino a unidade do poder político, esse processo, que se deu a partir do desenvolvimento urbano do povo iorubá, que teve início com o surgimento das cidades ancestrais clássicas iorubás. Segundo Obateru (2006, p. 97 - 105), surgiram com a expansão das rotas comerciais berberes²⁰. Nesse contexto, as clássicas cidades iorubás da Idade de Ouro são identificadas principalmente na autoridade do Oni, Rei de Ifé e pode-se considerá-las em número de 26 cidades (reinos): Ile-Ifé; Oyó; Ado (atual Benin City), Abeokuta (Egbás); Owu, Oko, Gbagura (agora agregadas a Abeokuta); Ila; Ilesha; Ijebu-Ode; Ijebu-Remo; Ondo; Owo; Akure; Ado-Ekiti; Ijero-Ekiti; Efon; Ekiti; Iddo-Ekiti; Osi-Ekiti; Otum-Ekiti; Ikole-Ekiti; Sabe ou Save; Ketu; Abomey; Porto Novo (Ajashe).

Entre esses reinos, por vezes, havia concorrência sobre a terra e, geralmente, a rivalidade da precedência ou dominância levou a conflitos e, por conseguinte, à guerra. Entre

¹⁹ A palavra iorubá para cidade é 'ilú', entretanto, dependendo da colocação do acento essa palavra recebe outra definição, 'ílu' que quer dizer 'tambor' (cf. CROWTHER, Samuel. **A dictionary of the yorùbá language**. 20 ed. Ibadan/Nigeria: University Press PLC, 2003. Part II, p. 117).

²⁰ O povo berbere forma um conjunto de povos do Norte da África: são nômades e exímios comerciantes. Também fazem parte desse grupo os tuaregues, predominantemente nômades do Deserto do Saara. A imigração árabe reforçou a arabização das tribos berberes que se agregavam a um clã árabe com mais prestígio. Entretanto, apesar de se tornarem muçulmanos, conservavam sua língua e seus costumes.

alguns grupos étnicos, como Oyó e Ifé, o poder do domínio do governante foi amplamente reconhecida. O mais bem sucedido dos reinos iorubás na construção do poder foi o Reino de Oyó. Entretanto, com o declínio do poder de Oyó, no início do século XIX, surgem no decorrer desse século, novas cidades que refletiram o resultado de fusões de outras cidades disseminadas ou atingidas no seu território pelas guerras.

Essa justa posição de vários grupos étnicos no mesmo espaço de convivência, tendo cada um seu próprio rei, deu lugar à existência de vários palácios em uma mesma cidade. Obateru (2006, p. 183) trata dessa dinâmica sócio-histórica, inerente ao êxodo que foi atrelando diversos grupos, na formação de novas cidades, exemplificado pelo caso de Abeokuta, que tem, em sua geografia urbana, dois palácios. Nessas novas cidades, os reis/obás e seus antigos súditos demarcaram espaços, dando origem a novos bairros²¹. Em tais situações, isto é, com vários obás (reis) na mesma cidade, os palácios dos governantes não poderiam ocupar ao mesmo tempo, o centro²² da cidade, como rezava a tradição. Assim, cada palácio ocupava a parte central no âmbito do seu domínio particular.



Foto 2 – Exterior do palácio do Alake de Abeokuta/Nigéria

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

²¹ Diferente de uma conotação de 'bairro', quarteirão denomina grupos unidos por uma mesma linhagem clânica, detalhado no decorrer desse primeiro capítulo.

²² Em primeiro lugar, a forma física das cidades tradicionais reflete o conceito das pessoas sobre o mundo, o centro do que foi considerado como o ponto de criação. Consequentemente, nenhum outro lugar, mas o centro da cidade, o que representou o ponto de criação, convinha ao palácio e ao templo do grande deus (cf. OBATERU, Oluremi I. **The Yoruba city in history: 11th century to the present**. Ibadan; Nigéria: Penthouse Publications, 2006, p. 183).

Como sacerdote do seu reino, assinala Ajayi e Akintoye (2004, p. 191,) o rei precisava que todas as ‘divindades nacionais’²³ tivessem seus santuários no palácio. Outra característica do palácio clássico é o cemitério dos reis.

Os ventos da mudança cultural varreram as cidades iorubás com o advento da ocupação dos europeus ao final do século XIX e, especificamente dos britânicos²⁴ como colonizadores da Nigéria. Essas transformações são identificadas a partir de fatores como os costumes estrangeiros, que fizeram sofrer influências pela sua religião e nas instituições sociais e políticas.

1.2 *Os reinos de Oyó e do Daomé*

No histórico do Império Iorubá, dois reinos mostraram seu poder de enfrentamento, Oyó e Daomé, atual Benin. Nesse prisma, a explanação sobre a história do Daomé se faz necessária para se formular o contexto sobre o qual a história de Ketu se interliga à do Reino do Daomé. Pois o sucesso dos daomeanos contra algumas das cidades iorubás no século XIX diz respeito à queda do Antigo Reino de Oyó. Parrinder (1967, p. 31 - 33) destaca que, por volta de 1625, o Reino de Oyó era então muito poderoso. Seus guerreiros cavalgavam além terras. Claramente, o exército de Oyó foi um perigo para seus vizinhos. Aparentemente, o primeiro conflito entre essas duas forças rivais, acontece em torno de 1724. A batalha foi curta e aguçada. Uma grande quantidade de soldados daomeanos foi morta. Um acordo aconteceu entre o Reino do Daomé no intuito de pacificar o Reino de Oyó, enviando muitos presentes para o Alafín (denominação do rei de Oyó). Após outras invasões a Daomé em 1728 e 1730, pelo Reino de Oyó, Daomé, reconhecendo a superioridade de Oyó, clamou por paz e um tratado foi concluído e ratificado pela troca de princesas para tornarem-se esposas reais.

²³ Existe uma classificação específica na sociedade iorubá em relação à categoria das divindades, que são: divindades nacionais e divindades locais, definidas ao longo desta dissertação.

²⁴ A questão da influência britânica sobre as tradições iorubás não será contemplada nesta dissertação pela impossibilidade de uma breve argumentação, ficando essa temática para um posterior trabalho ou artigo científico. Entretanto, é importante registrar que religiões exóticas ao povo iorubá começaram, efetivamente, a fazer parte do seu universo a partir do século XIX. O Islamismo e o Cristianismo desempenharam um papel fundamental na transformação cultural de cidades iorubás. Primeiramente, foi o islamismo introduzido no universo iorubá pelos haussás. O advento do cristianismo indica seu início nos anos de 1840. Em 1841, um missionário metodista desembarcou em Badagry, chegando a Abeokuta em 1843. O ano de 1842 testemunhou a chegada dos sacerdotes da Sociedade Missionária. Foi a partir de Badagry, então, que os missionários Metodistas e Anglicanos penetraram nas cidades iorubás (cf. OBATERU, 2006, p. 90).

Entretanto, dez anos depois, em 1740, um novo rei, Tegbesu, sobe ao trono do Reino do Daomé e lança sobre o povo de Oyó uma invasão; então, os oyós revidam. Os daomeanos reuniram todas as suas forças e resistiram aos invasores, por longo tempo. Todavia, o rei de Daomé tentou negociar um novo acordo de paz, mas os invasores recusaram, alegando que um tributo anual era devido a eles desde a derrota contra o rei Agaja (Trudo) em 1728. Parrinder (1967, p. 34 - 35) explicita que, em 1748, o Reino de Oyó realizou um novo acordo e, dali em diante, um tributo anual foi enviado por Daomé a Oyó. Assim, o tributo foi pago anualmente por oito anos, mas a ascensão do Rei Gezo, entre 1818 – 1858, quebra o jugo de Oyó. Esse monarca tirou vantagem da fragilidade de Oyó, por causa das tensões internas e das invasões Fulani, vindas do Norte²⁵ da atual Nigéria.

Dessa feita, O Reino de Oyó só libertou Daomé do tributo após uma série de batalhas no Nordeste Ketu, em 1827, no qual o exército de Oyó foi completamente derrotado. Durante o século XIX, os daomeanos lutaram contra numerosos reinos iorubás; os ataques a Abeokuta (cidade dos egbás) e a Ketu, especificamente, enfatizam e identificam um inimigo comum aos egbás e aos ketus, os daomeanos.



Figura 4 – Mapa do Império Iorubá e do Daomé, no século XIX

Fonte: http://4.bp.blogspot.com/_GV_YJuC0FPI/SEu4Wamp_gI/AAAAAAAAA54/Gyb6MuPiH7c/s400/IMG_2939.JPG

Convém então estabelecer um breve relato para intensificar o histórico das etnias egbá e ketu, fortalecendo a posição desses povos nessa dissertação. As tradições do povo

²⁵ Islamismo foi introduzido ao norte da Nigéria já no século XI e foi bem estabelecido nas principais capitais da região por volta do século XVI. A Nigéria possui uma das maiores populações de muçulmanos na África Ocidental. Na parte sul da Nigéria existe um islamismo sincrético com as religiões tradicionais.

egbá, na atualidade, encontram-se centradas na cidade de Abeokuta, no sul da Nigéria. Parrinder (1967, p. 7) destaca que havia uma tradicional relação entre o Alake (título do rei de Abeokuta) com o Alaketu (título do rei de Ketu).

Com a destruição das aldeias egbás na década de 1820, os egbás são subjugados por outros povos, mas, de acordo com Ajayi e Akintoye (2004, p. 286, a ascensão dos egbás, depois de 1832, levou à constituição da cidade de Abeokuta. O obá Gezo do Reino do Daomé voltou seus pensamentos para o crescimento do poder de Abeokuta, curvando seus esforços na destruição de Abeokuta, tornando-se, assim, um inimigo implacável dos egbás.



Figura 5 – Mapa do Império Iorubá dividido entre as colônias francesa do Benin e britânica da Nigéria

Fonte: www.lmp.ucla.edu/images/yoruba.gif

O Reino de Ketu, em sua origem, faz parte do território iorubá, sendo uma das mais antigas descendências de Ile-Ifé, sendo o seu histórico evidenciado nos últimos séculos e está amplamente relacionado com os enfrentamentos com o Daomé. Segundo Parrinder (1967, p. 1), a separação do Reino do Ketu dos reinos centrais iorubás se dá ao ser traçada a fronteira entre a França (daomeana) e a Nigéria Britânica, entre 1895 e 1906.

Não é possível calcular, nem aproximadamente, a data nem o período de vida dos primeiros reis de Ketu. Supõe-se que seja pelo fato de que esse período tivesse sido comparativamente calmo. Parrinder (1967, p. 28) destaca que a família Alapini, uma das mais importantes famílias/linhagens de Ketu, tinha a função dos trabalhos religiosos, era entre os

seus membros que se dava a escolha do sacerdote incumbido para a liderança da Sociedade Egungun²⁶ de Abeokuta.

O resultado dos arranjos para a delimitação das possessões inglesas e francesas na costa oeste da África, segundo Asiwaju (2004, p. 431 - 432), diz do acordo anglo-francês, de 10 de agosto de 1889²⁷, que definiu o Daomé fronteira sul do paralelo 9 ° latitude norte, deixando as demais partes do território iorubá, a partir da linha leste, sob a tutela britânica.

Diante do exposto, Abeokuta e o povo egbá, então, ficaram na esfera do poder britânico, na Nigéria; e Ketu dentro do território francês do Daomé, atual Benin.

O histórico das etnias ketu e egbá são de considerável importância para o desenvolvimento do povo iorubá no continente africano, mas essas historiografias têm sido negligenciadas nos estudos africanos em relação às questões afro-brasileiras e suas origens. A articulação entre as tradições do povo Egbá, centrada em Abeokuta e do povo ketu, que não é daomeano, mas, sim, iorubá, foi vilipendiada, de forma conspiradora, para a invisibilidade do povo egbá e a supremacia do povo ketu. É posto sobre esse prisma que esse capítulo tem a intenção de apontar possíveis ligações entre si, trazendo à reflexão de uma matriz comum as casas de culto fundadas no Recife e em Salvador, por mulheres africanas, no século XIX²⁸.



Figura 6 – Mapa da Nigéria com suas divisões étnicas

Fonte: <http://www.uiowa.edu/~africart/toc/countries/image/Nigeria.gif>

²⁶ Sociedade que trata do culto aos mortos. Sobre o ‘culto aos mortos’ ver em: SANTOS, Juana Elbein. **Os nagô e a morte: pàdê, àsèsè e o culto égun na Bahia**. 9 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986.

²⁷ O quarto artigo definiu os territórios e esferas de influência na Costa dos Escravos, tendo como linha de demarcação o meridiano que cruza o território de Porto Novo, e que se estende do mar ao nono grau de latitude norte. Por esse acordo, a metade oriental do território de Appa, com sua capital, e Pokra, tornou-se inglesa, enquanto a metade ocidental de Appa, em conjunto com Ketu, tornou-se francesa.

²⁸ A temática sobre as fundadoras dos cultos afro-brasileiros ficará no âmbito das duas casas de culto que fazem parte da observação direta desta pesquisa, ficando as demais fundadoras de casas de culto no Brasil, para uma próxima oportunidade, visto que esta questão iria distanciar-se do objetivo da dissertação.

1.3 *Organização política*

Os caminhos perpassados nesse capítulo caracterizam o grupo iorubá, sua origem mítica e histórica, elementos compostos como articuladores para a compreensão da estrutura de poder que emerge dos reinos, posto que a sociedade ioruba tradicional seja estabelecida a partir do ‘rei’. Segundo Obateru (2006, p. 303 - 305), havia, nessa formação, o ‘Conselho de Estado’, chefiado pelo rei, que era geralmente composto por cerca de seis a oito altos chefes/obás. Mas, em alguns Estados, nos palácios, estavam também representadas as principais associações e agremiações políticas.

O mais antigo dos conselheiros de Estado (alto chefe) era feito primeiro-ministro, que recebia títulos específicos em determinados palácios como: Obalufan em Ile-Ifé, Basorun em Oyó, Olisa em Ijebu-Ode e Lisa em Ondo. O título de Lisa era usado para o primeiro-ministro na maioria das cidades iorubás. O Conselho de Estado não era apenas o mais alto tribunal, mas também a última instância de recurso do reino. O rei, porém, tinha a prerrogativa especial do perdão. O Conselho abordava as apelações dos tribunais inferiores, as disputas entre os chefes ou entre os povos de diferentes quarteirões sob o controle do conselho de diferentes senhores, bem como com os processos penais, como: homicídio, assassinato, traição, incêndio, incesto, roubo, feitiçaria e bruxaria ou a efetivação das práticas das mulheres em cultos secretos, etc.

Além dos Conselheiros de Estado, no modelo clássico ou tradicional, presidido pelo rei ou pelo primeiro-ministro e compostos pelos chefes territoriais ou de quarteirões, cada palácio real tinha um segundo grupo de chefes que poderia ser descrito como ‘chefes menores’ do palácio. A evolução da importância e da proeminência desses chefes do palácio não é clara. Originalmente, eram empregados pessoais do rei, que, no decorrer do tempo, tomaram essa função, pela estreita convivência e atenção à segurança do rei e do palácio, como também os seus conselhos úteis, bem como suas assessorias nas responsabilidades governamentais que foram aumentando ao longo do tempo. Esses chefes formam um grupo de agentes que estão a serviço para resolução de problemas iminentes do cotidiano, como conflitos de vizinhança, casais ou famílias, dentre as mais diversas demandas da população e, exercendo um papel importante na triagem dos assuntos que dizem respeito à intervenção direta do rei/obá. Esse tipo de ‘Conselho Real’ foi confirmado no trabalho de campo²⁹, na cidade de Abeokuta.

²⁹ Realizado pela pesquisadora em outubro de 2009.



Foto 3 – Conselho Real do Palácio do Alake de Abeokuta do Sul/Nigéria

Fonte: Arquivo particular da pesquisadora.

Embora classificados abaixo dos chefes públicos do Conselho de Estado, nas situações sociopolíticas, é sobre eles que a vida do rei, em grande parte, é articulada. O Conselho Real está sempre presente no palácio, seus membros têm acesso regular ao rei e podem penetrar na câmara interior do palácio em companhia do rei. Ao contrário dos chefes públicos ou conselheiros do Estado, os chefes do palácio transitam no dia a dia pelas alas. Além disso, eles são responsáveis pela realização dos rituais religiosos no palácio e, para representar o rei em várias cerimônias religiosas e festivas, realizadas em templos e santuários fora do palácio.

Obateru (2006, p. 307) destaca que com a força da sua proximidade pessoal e funcional ao rei, esses chefes do interior dos palácios poderiam ser caracterizados como da ordem do real, então - conselheiros reais - os olhos do rei, responsáveis pela proteção e promoção dos interesses do soberano em assuntos de Estado. Os membros do Conselho de Estado, então, não dispõem dessas vantagens especiais: eles teriam que ir aos chefes do palácio antes que pudessem ver o rei. No trânsito no palácio, por exemplo, os membros do Conselho do Estado não poderiam avançar para além da sala de audiências.

Há também as administrações locais, de acordo com Obateru (2006, p. 307 - 308) com dois tipos de categorias de governos: o ‘Conselho do Quarteirão’ e o ‘Conselho Composto’.



Foto 4 – Exterior de um ‘quarteirão’ na cidade de Badagry/Nigéria

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

Como a cidade iorubá clássica foi organizada em quarteirões residenciais, geralmente com base no clã, cada quarteirão, então, tem seu chefe. Na atualidade, devido ao grande número de bairros urbanos, cada representante de clã não poderia ter um lugar no Conselho de Estado. O grande número de litígios explica, em grande parte, a criação das gestões regionais, correspondentes às atividades governamentais com seus respectivos conselhos locais. O chefe do quarteirão é o membro mais velho do clã, portanto, um importante elemento da máquina do Estado.



Foto 5 – Palácio (local/regional) do Chefe/Obá dos Quarteirões de Badagry/Nigéria

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

A formação do clã se dá pela família estendida, como prolongamento de um antepassado comum, cuja principal construção/edifício do quarteirão ou bairro é em sua homenagem e, geralmente, seu mausoléu, denominado de Igbále (bale)³⁰, encontra-se no pátio central do quarteirão, sendo esse o legítimo senhorio, isto é, o verdadeiro dono das terras onde se encontra vivendo o clã. Esses antepassados são venerados e recebem oferendas e atenção tal qual uma divindade.



Foto 6- Prédio principal de um quarteirão de Badagry. Túmulo do ancestral ‘dono da terra’, localiza-se no centro do pátio interno do quarteirão

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

Assim, um clã consiste de um número de famílias extensas, que é dirigido por seu membro mais velho do sexo masculino. Esses membros representantes dos clãs formam o ‘Conselho dos Chefes dos Quarteirões’, que elegem um representante para atuar no ‘Conselho Composto ou Local’.

O Conselho Composto, então, tem, em seu conjunto, o representante dos chefes dos quarteirões, que é a unidade básica política da cidade e do Estado da Nigéria.

O organograma 2, que segue abaixo, é a representação da organização clássica da política iorubá, que será articulado, no decorrer desta dissertação, com o organograma 3, demonstrando a relação direta entre a formação política clássica iorubá africana e a estruturação de hierarquia de uma casa de culto de matriz iorubá afro-brasileira.

³⁰ Senhorio, mestre da casa (bâlê); tocar o solo (balè); chefe de uma cidade ou vila (bâlè); chefe de família, dono da casa (bâle-ile); o principal, aquele que está por cima (bâlê) (cf. CROWTHER, 2003, Part II, p. 53. 460 p.).

FORMAÇÃO CLÁSSICA DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA IORUBÁ



Organograma 2 – Hierarquia nos palácios iorubás no século XIX

2 ÌSIN YORUBA: CONTEXTO RELIGIOSO DO SISTEMA AFRICANO IORUBÁ

Sabendo-se que a base das organizações social, política e econômica na sociedade iorubá tradicional transita pela religião, Obateru (2006, p.202) enfatiza que a terra e seus recursos, como também o povo, pertencem as deuses. Cada ato e cada pronunciamento do governante divino eram considerados próximos das divindades. Nesse contexto, as principais divindades têm seus santuários localizados em torno do palácio ou nos cinturões verdes do interior ou nas periferias da cidade: em Osogbo, na margem do Rio Oxum, fica o santuário de Oxum, na periferia de Abeokuta fica o Olumo Rock³¹, o santuário sagrado para todos os egbás (p. 273 - 275).

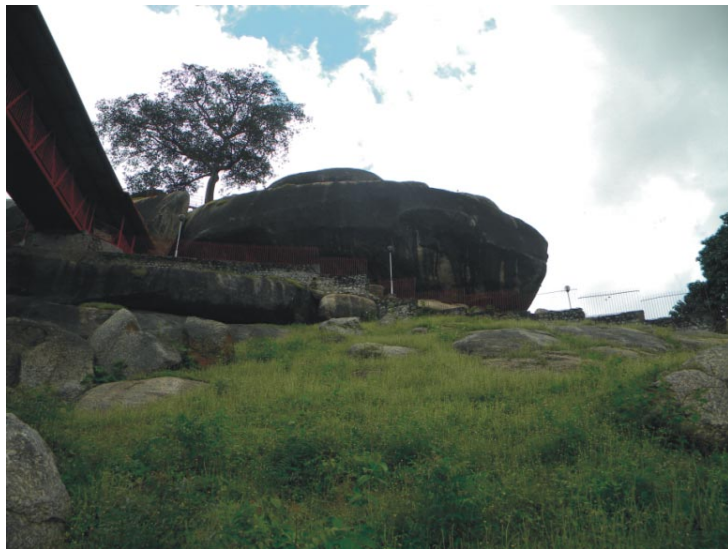


Foto 7- Olumo Rock. Pedras sagradas que marcam o local do início da cidade de Abeokuta, pela etnia egbá

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

Obateru (2006, p. 276), destaca o uso dos edifícios de culto, em especial os edifícios públicos com significado político, bem como os obeliscos, particularmente em Ifé, o Opa Oranyan.

As celebrações às divindades têm seu ponto alto nos festivais locais, que acontecem por toda a Nigéria. Segundo Walker (2005, p. 66), são compostos por desfiles com danças e máscaras, sendo, geralmente, o ponto alto das festas e, muitas vezes, são performances executadas por grupos de dança profissional que viajam de vila em vila.

³¹ É um complexo de gigantescas pedras que, encimadas uma sobre as outras, serviu como refúgio ao povo egbá quando das guerras, principalmente contra os daomeanos. Abeokuta que dizer literalmente “sob a pedra”. É, pois, a cidade dos egbás.



Foto 8 – Templo de Xangô, orixá nacional dos iorubás, Palácio do Alafín/Rei de Oyó/Nigéria

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

Muitos desses festivais não têm datas fixas no calendário, como o caso do Festival Eyo³², que se realiza em Lagos. Embora o festival possa ser realizado a qualquer momento, é geralmente reservado como parte final dos direitos de enterro para um chefe altamente considerado. O festival também presta homenagem ao *Obá* (líder) de Lagos. Outras festas, também sem datas fixas, celebram a colheita e outros eventos naturais.

Os festivais, entretanto, podem comemorar casamentos, instalações dos novos chefes e até mesmo funerais. Além disso, existem vários outros festivais locais como o caso do Festival em Osogbo, no Estado de Oxum, que ocorre no mês de agosto. Outro exemplo é o Yam Festival (Festival do Inhame). É um dos maiores festivais celebrado pela etnia igbo³³. É comemorado no mês de agosto de cada ano. Cada comunidade igbo tem seu dia para celebrar. Esse dia simboliza a conclusão de um ciclo de trabalho³⁴ e o início de outro. A festa do inhame novo³⁵ normalmente é aberta a todos. Isso significa que há comida abundante, não apenas para o povo da comunidade mas também para os amigos e convidados.

Essas festas incluem danças culturais. Na noite anterior ao festival, os inhames do ano velho que ainda existem em estoque (armazenados) têm que ser liberados por aqueles que ainda os têm. Isso porque se acredita que o Ano Novo deve começar com saborosos inhames frescos, em vez do inhame velho das colheitas do ano anterior, que já secou. Antes da festa

³² Eyo é o antigo nome de Lagos.

³³ Depois da etnia iorubá, a etnia igbo é a maior do sul da Nigéria.

³⁴ É considerado como o Ano Novo e é uma celebração realizada em todo território iorubá e igbo.

³⁵ O inhame (da Costa), que é consumido no Brasil, é originário da África. Pode ser armazenado por dois meses em áreas escuras e frescas. Eles também podem ser secos e transformados em farinha para prolongar o armazenamento. No Brasil, a ‘cerimônia do inhame’ ainda acontece, na atualidade, em algumas casas de culto de nação egbá, em Pernambuco.

começar, o inhame é oferecido às divindades e aos antepassados antes de distribuí-los para os moradores. O ritual é realizado tanto pelo homem mais velho na comunidade como pelo rei. Eles comem o inhame primeiro porque se acredita que sua posição lhes dá o privilégio de serem os intermediários entre as comunidades e as divindades da terra. Os rituais que envolvem o ‘comer inhame novo’ são destinados a expressar o reconhecimento da comunidade aos deuses pela colheita de seus inhames.

Nesse contexto, pode-se definir que a renovação anual, através desses festivais, é a (re)confirmação da prosperidade e da fartura. A seguir relação de alguns festivais que acontecem por todo o sul da Nigéria³⁶:

ALGUNS FESTIVAIS DO SUL DA NIGÉRIA

Fevereiro - OLOKUN - ORIXÁ do mar profundo; protetor da alma dos africanos.

Março - ODUDUWA - ORIXÁ da Terra.

OXOSSI - ORIXÁ patrono dos caçadores – Época também dos ritos de passagem obrigatória para os homens.

Abril - OGUN - ORIXÁ da Guerra; padroeiro dos artesãos do metal.

OXUM - ORIXÁ do amor. O início da Primavera e da estação chuvosa.

EGUNGUN - Celebrações dos Ancestrais.

Junho - SOPONA e OSSAIM. ORIXÁS da doença e cura respectivamente.

IEMANJÁ – ORIXÁ da fertilidade. Também ritos anuais de passagem para a mulher.

Julho - ORUNMILA / IFÁ - Celebrações e recitações ao ORIXÁ do Destino / Adivinhação.

OKO e ELEGBA / EXÚ - ORIXÁS da Agricultura e da fertilidade / sexo, respectivamente. Também a festa de uma nova colheita da cultura do inhame.

Julho - XANGÔ - Veneração e celebrações do Alafin de Oyó; ORIXÁ do Trovão e Relâmpago.

Agosto - OBATALÁ – ORIXÁ do Céu/Firmamento.

Outubro - OYÁ (Iansã) - ORIXÁ do Vento. Patrono das cheias do rio OYA e guardião da passagem entre a vida e a morte.

SIGIDI - ORISA dos pesadelos e dos mortos desconhecidos dos povos Africanos. Solene desfile com velas acesas para os fantasmas e espíritos. Pelos que um dia foram escravos no Mundo.

* Esta informação está sujeita a alterações. Celebrações de datas reais podem diferir das indicadas em conformidade com as práticas religiosas do local e famílias.

³⁶ <http://www.motherlandnigeria.com/festivals.html>

2.1 *Religião tradicional*

Segundo Obateru (2006, p. 262-264), os elementos religiosos tradicionais da cidade iorubá clássica são os santuários e os templos, nos quais são expostos os objetos sagrados. A tradição afirma que há 401³⁷ divindades na região iorubá, embora o número possa ser exagerado, não existe dúvida de que o culto iorubá possui um grande número de divindades, pois a religião é altamente complexa.

Divindades iorubás podem ser classificadas como segue:

- a) Olorun ou Olodumaré, o Proprietário ou Senhor do Universo
- b) Divindades nacionais
- c) Divindades étnicas ou regionais (ou locais)
- d) Antepassados

Os iorubás acreditam na existência de um Deus Supremo a quem chamam de Olorun ou Olodumaré, Senhor dos Céus/Firmamento. Ele é reconhecido como o criador do céu e da terra, bem como de todas as outras divindades e é responsável por tudo que existe no mundo e para além dele. Olorun é o equivalente ao Deus Cristão e ao Deus Mulçumano, Allah. Não existem templos para Olorun, sua ausência se deve ao fato de que Olorun não tem um culto específico, não há sacrifícios para Ele, e não há sacerdotes diretamente ligados a Ele, já que não existem rituais direcionados a Olorun. Entretanto, é muito exaltado e preocupa-se diretamente com os homens e com os seus assuntos, mas uma série de divindades, denominados ‘orixás’, são cultuados como intermediários entre Olorun e os homens.

Segundo Obateru (2006, p.263), algumas divindades são de importância “nacional” e são cultuados por todo o Império Iorubá. São eles:

- Oduduwa, o criador da Terra (elemento terra);
- Obatalá ou Oxalá, divindade da brancura (da criação do homem);
- Exú ou Elegbará, divindade mensageira entre as outras divindades e Olorun;
- Ogum, divindade do ferro e da guerra;
- Orumilá, divindade da adivinhação (Ifá é o oráculo que dá acesso à divindade);
- Xanpona/Omulu, divindade da varíola (da doença);
- Ossaim, divindade das folhas (da medicina/cura);
- Xangô, divindade do trovão e do relâmpago (divindade história-mítica).

³⁷ Número que representa o infinito para os iorubás.

A localização dos santuários dessas “divindades nacionais” é sempre o centro da cidade, em torno do palácio ou do principal mercado local. No Palácio de Oyó, há os santuários de Ogum, Xangô, Ossaim e Orixalá ou Obatalá (orixá funfun = do branco). Em Ifé, as divindades nacionais Oduduwa e Ossaim estão na frente do palácio, enquanto o santuário de Obatalá está a sudeste do palácio. Nos dias atuais, em Oyó, a distribuição dos santuários das divindades nacionais é um pouco alterada, pois os santuários estão localizados não só no palácio real mas também nos vários bairros, principalmente onde se encontram os membros da Comissão Executiva do Conselho de Estado.

O santuário de Exu é sempre no ‘mercado’ central da cidade. Além disso, o local de culto de Exú é geralmente encontrado em frente ao complexo do pátio de todos os palácios.



Foto 9 – Santuário de Oxum, orixá local ou regional dos iorubás, principalmente em Osogbo. Floresta Sagrada de Osogbo, Estado de Oxum/Nigéria.

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

Efetivamente, há mais “divindades étnicas ou regionais” do que as nacionais. Essas divindades locais estão confinadas a determinados subgrupos. As divindades são encarregadas de definir/direcionar os padrões de conduta moral e ética das comunidades/clãs ou linhagens, juntamente com os antepassados.

Não existe uniformidade em relação às religiões tradicionais africanas e suas divindades. As variações locais iorubás demonstram haver uma hierarquia, entretanto, um conjunto de divindades aliadas às de categorias nacionais podem, em conjunto, compor um panteão sagrado local. Verger (1981, p. 32 - 33) ainda destaca que, na África, cada orixá está ligado originalmente a uma cidade ou a uma região: Xangô em Oyó, Iemanjá em Egbá, Ewá em Igbado, Ogum em Ekiti, Airá em Savé, Oxum em Osogbo...

Em uma visão mais ampliada, as divindades são conhecidas ou reconhecidas em toda a região iorubá. Exu tem assentamentos³⁸ em todas as partes do Império Iorubá, visto ser a divindade da comunicação entre as outras divindades. Entretanto, há os considerados mais importantes devido a magnitude do orixá que acompanha. Silveira (2006, p.462 - 464), destaca a origem do Reino de Ketu do orixá Oxóssi, que recebe um culto secundário ou local. Outros caçadores, no entanto, fazem parte do panteão ketu como Odé, que é exatamente o termo iorubá para caçador. Entretanto, foi o título ‘Oxóssi’ que foi transferido para as casas de culto de procedência ketu, em Salvador.

De acordo com Silveira (2006, p. 465), foram os iorubás de Oyó que introduziram o culto de Xangô e Oyá (Iansã), entre outras divindades cultuadas no palácio do Alafín de Oyó. São elas: Oraniyan, Dadá, Aganju, Ogodô, Afonjá e Oba Kossô, que passaram no Brasil a ser cultuados como ‘qualidades’ de Xangô. De Oyó possivelmente tenha vindo, também, o culto a Iyamassê, a mãe de Xangô, que se tornou, no Brasil, uma ‘qualidade’ de Iemanjá.

2.2 *Divindades iorubás e o culto aos ancestrais*

Divindades “nacionais iorubás”, portanto, formaram com as “divindades étnicas ou regionais” um grande acordo em terras brasileiras. Já encontraram implantadas, no Brasil, tradições de cultos denominados de ‘calundus’, ritos de origem do grupo banto, que há trezentos anos, já haviam fixado as suas culturas. Nesse contexto, espaços para cultos de origem africana já existiam antes da massificação no século XIX, no Brasil, pelo grupo iorubá. Silveira (2006, p. 459 - 460) bem coloca que os próprios jêjes/daomeanos³⁹, encontraram uma tradição ritual estabelecida com base angolana e congoleza. Os cultos eram em torno de uma só divindade, cultos de espíritos curadores, com poucos dirigentes, praticados em locais que também poderiam servir de residência.

No território iorubá tradicional, cada cidade desenvolveu um culto principal para determinada divindade, mas há templos dedicados a outros orixás em locais específicos, além daqueles santuários pertencentes às famílias (culto doméstico). Centenas de templos, porém, podem ser encontrados em uma mesma cidade. Segundo Silveira (2006, p. 461), em certos casos, cultos menores ocupam o mesmo templo dedicado às divindades principais, dividindo o espaço por serem aparentadas ou aliadas. A acumulação de divindades pelos grandes movimentos migratórios em decorrência das guerras e a tendência à urbanização, resultaram

³⁸ Objetos que representam a natureza de Exu, e neles são ofertados os ebós.

³⁹ Jêje é a denominação para os grupos fon e ewé, no Brasil.

em aglomerações de divindades e na aceitação pacífica dessas divindades imigrantes entre as diferentes etnias.

Silveira (2006, p. 462 - 476) discorre sobre a origem de algumas divindades:

Exu: decorre em todas as partes do país iorubá, já **Legba** advém do vizinho Benin (fon);

Oxóssi: originário do Reino de Ketu;

Odé: nome do orixá dos caçadores. Oxóssi, sendo *Òsò wusì*, o caçador, um título de Odé;

Oni Popo: outro caçador vindo dos mesmos domínios de Odé;

Agué: aparentado de Odé, divindade de origem Mina (Sudão Ocidental);

Airá Intilé: como todos os Airás têm procedência da região de Savé (Shabé);

Yewá: entre outras divindades advindas dos reinos do Ketu e de Savé, reencontraram-se no Brasil, aprofundando aqui um processo de fusão, já começado no próprio território africano;

Nanã Buruku, Obaluaiê/Omolu e Oxumarê: voduns que se tornaram orixás (divindades fon/jêjes/daomeanas), que, no Brasil, integraram-se ao panteão iorubá;

Afonjá e Obá Kossô: no Brasil passaram a ser uma “qualidade” de Xangô (todas divindades do raio), **Iyamassê** (a mãe de Xangô), **Oyá** (Iansã). Orixás oriundos do culto no palácio do Alafín de Oyó: **Oraniyan, Dada, Aganju, Ogodô** (patrono da cidade de Oyó);

Ibualama ou **Erinlé** ou **Inlé:** provenientes da Bacia do Rio Oxum é um caçador muito importante, com sua origem em Ijexá como também o caçador **Logunedé;**

Oxum: divindade mais famosa dos Ijexás, sendo seu centro litúrgico na região centro-oeste, em Osogbo. Oxum é reverenciada em várias regiões e recebia nomes diversos como: **Apará, Abalu, Ijumu, Laujimi, Tomiuá, Muiuí, Ipondá**, tornando-se, no Brasil, ‘qualidades’ desse orixá das águas doces;

Oxalá: recebe várias denominações conforme o lugar que era cultuado, principalmente na região da bacia do Rio Oxum: **Oxaguian** (Òrisá Ògiyán), patrono da cidade de Ejigbô; **Oxalufan** (Òrisá Olúfón), patrono da cidade de Efan;

Ogum: orixá do ferro e da guerra, tem sua procedência de Ekiti e Ondo, entretanto é encontrado em toda região iorubá;

Iemanjá: divindade cultuada no rio Ogum (Odó Ògún) (nada tem a ver com o orixá Ogum dos ferreiros). Tem seu santuário em um bairro/quarteirão na cidade de Abeokutá, fundada pelo povo egbá. Seu templo principal fica em Ibará, um bairro da capital, do Estado de Ogum. No Brasil, passou a ser cultuada como a divindade do mar, Arugbo Olokun, ‘a velha senhora do mar’, possivelmente por ser miticamente filha do orixá **Olokun**, o oceano. Iemanjá é reverenciada por vários nomes na região iorubá e no Brasil, que ficaram como suas ‘qualidades’: **Ogunté, Assoba, Assessu**, que podem ser entendidos como sobrenomes.



Foto 10 – Representação do orixá Oxum no Rio Oxum, na Floresta Sagrada de Osogbo, Estado de Oxum/Nigéria.

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

Nesse contexto, pode-se certificar que os orixás que dão origem às casas-matrizes do Recife e de Salvador, Iemanjá e Oxóssi, respectivamente, são divindades de categoria regional ou local.

Dentro do limite dessa dissertação é necessário definir as dimensões ancestrais. Para melhor fundamentar o conceito de ancestralidade⁴⁰ na tradição iorubá, Leite (2008, p. 378 - 379) propõe uma tipologia para caracterizar os ancestrais: os existentes da essência *mítica* (preexistente e divindades) e os de essência *histórica* (ancestrais históricos). Nesse contexto, a sociedade iorubá é possuidora de uma ‘massa ancestral’ privativa, formada por esses dois tipos de ancestrais.

Entretanto, o que vale ressaltar, neste momento, é a descrição que Leite (2008, p. 379) traz sobre a essência divina ou semidivina, altamente sacralizada, que alguns ancestrais históricos carregam, como o caso do orixá Xangô, que, às vezes, aparece como mítico e, em outras ocasiões, como realmente histórico. Esse tipo liga-se geralmente à explicação primordial do mundo, ao aparecimento do homem e dos primeiros ancestrais básicos, originando propostas muito longínquas de organização da sociedade, dando origem a instituições sociais relativamente bem configuradas, nesse caso, os iorubás, sobretudo os reinos de Ifé e Oyó. A esse tipo é atribuído o nome de ‘ancestralidade mítico-histórica’.

Nesse contexto, Xangô é definido como *ancestral mítico-histórico*, pois sob a luz da história, conforme Kotchakova (1987, p.211 - 212), Xangô foi o quarto representante da

⁴⁰ Essa temática requer futuras explorações por ultrapassar o atual alcance desta dissertação.

dinastia real do Reino de Oyó, fundado por Oranyan, filho de Oduduwa, Oni/Rei de Ile-Ifé. Xangô foi um soberano guerreiro e temível, glorioso pelos seus poderes de lidar com o fogo.

Um dos seus mitos conta que, casualmente, incendiou o seu palácio. Os adeptos do culto de Xangô, em sua homenagem, transportavam o fogo sagrado sobre a cabeça. Os soberanos de Oyó consideravam-se descendentes imediatos de Xangô sendo coroados em seu templo, em Koso. O culto ao orixá Xangô era imposto à força nos territórios subordinados a Oyó. Nesse contexto, observa-se, na narrativa, a categoria de divindade nacional, mesmo estando Xangô em uma condição semidivina.

Há, contudo, outra sabedoria ancestral, são os ‘antepassados’, que, segundo Karade (1994, p. 74), interpretam e revelam a construção do universo. Fornecem à ética visões de mundo e da tradição. Diz uma máxima ioruba: *É uma boa vida que leva a uma boa morte e é uma boa morte que leva para a vida eterna.*

Nesse enfoque, os costumes iorubás em terras africanas não dicotomizam os ancestrais ou antepassados, posto que essa ligação seja tão estreita e importante que seus mortos são enterrados em construções nos pátios dos quarteirões (conjunto de moradias por linhagem, clã), posto que esse antepassado colocado no centro dos conjuntos residenciais é o legítimo ‘senhor da terra’, o dono da propriedade onde se encontram edificadas as moradias dos vivos. Existem, também, pessoas que enterram seus pais sob o assoalho das próprias moradias, ou mesmo nos quintais de suas casas, como foi observado por essa pesquisadora na cidade de Abeokuta, na Nigéria.

Entretanto, segundo informações locais, não são todas as pessoas que são sepultadas no recinto das residências, mas aquelas pessoas que tiveram uma ‘boa vida’, e essas são as que morrem com bastante idade, os ‘anciões’, pois eles, sim, teriam conhecimentos para continuar a orientar todo o clã e devem ter uma ‘boa morte’⁴¹.

Os oyós são os principais responsáveis pela implantação do ritual Egungun (dos antepassados), da Ilha de Itaparica, na Bahia.

A competência ancestral é uma instituição na tradição africana iorubá. Decisões da família e da comunidade só podem ser tomadas em conjunto, mediante a discussão das questões e exposição do posicionamento dos ancestrais.

⁴¹ As cerimônias fúnebres africanas tradicionais, de uma forma geral, ocorrem durante dias, com a presença do morto. Todo o rito vai depender do *status* do morto na sociedade em que viveu.



Figura 7 – Egungun – Representação de um antepassado divinizado/ancestral

Fonte: http://www.imamuseum.org/blog/wp-content/uploads/2008/09/egungun_small.jpg

2.3 *A socialização e a sacralização do indivíduo através de Ifá*

Em grande parte da África, a família está ligada a uma sociedade mais ampla através de grupos de parentesco, tais como linhagens e clãs. Segundo Leite (1995/1996, p. 77), mesmo sendo a família o primeiro núcleo de gestão da personalidade social solidária, o elemento básico da formação das sociedades africanas em questão, por toda a África negra, são configurados pela técnica de socialização coletiva hierarquizada, que envolve a proposta de formação de uma ‘personalidade padrão’.

A questão de uma padronização da personalidade estabelece os valores básicos da sociedade, sua imposição aos indivíduos, sua difusão permanente e, assim, a perpetuação dos valores tradicionais. Nesse sentido, ressalta Leite (2008, p. 78), observa-se, na organização das técnicas de socialização, em primeiro lugar, o trajeto da personalidade social, com a consequente integração formal do indivíduo na sociedade. Por outro lado, o grupo reproduz a vida coletiva do conjunto da sociedade segundo o estágio configurado dentro da hierarquia, estabelecendo relações muito significativas entre os grupos dos mais jovens e dos mais velhos. As classes de idade constituem-se, assim, nos contingentes que renovam seguidamente a sociedade e dão-lhe a dinâmica de sua reprodução e de seus valores.

Esses contingentes são as gerações sociais, as quais chegam a se constituir em espécies de formas de governo, quando várias instâncias do poder passam sucessivamente de uma geração a outra. Mas esses processos e técnicas comunitários, igualitários e hierarquizados do aprendizado, educação e socialização propriamente dita, só podem ser

perfeitamente compreendidos pelos seus atos complementares básicos, traduzidos pela iniciação, etapas específicas das principais proposições de um processo mais totalizante.

De acordo com Leite (2008, p. 51), o princípio vital que define as qualidades morais e intelectuais do indivíduo só podem ser alcançadas pela noção de destino, que permeia a sociedade. Na cultura iorubá, a noção de destino individualizado denomina-se ‘ori’⁴², porém esse conceito tem em seu cerne o contexto da sociedade como um todo.

Nesse sentido, existe uma linguagem específica usada para a comunicação com o ‘ori’. O babalawo⁴³ (sacerdote de Ifá), utilizando-se de um instrumento denominado ‘opelé de Ifá’ (oráculo), decodificará o ‘pensamento’ emanado de Olorun, para aquele ser humano que acaba de chegar ao ‘aiyê’ (terra). Os ‘recados’ sobre o destino do recém-nascido têm reflexo direto na comunidade em que habitará. A comunicação através do oráculo será determinante e para toda a sua vida, tendo o babalawo um *status* de grandeza na sociedade iorubá, tanto na vida social quanto nos meandros políticos, pois ele é figura importante na corte do rei.

Echevarría (1984, p. 51-52) oferece uma reflexão sobre a prática usual do africano iorubá, tendo em vista o valor adivinatório na estrutura social em relação ao dia-a-dia, para justificar e relacionar fatos que, no entendimento dessas sociedades, só podem encontrar explicações e soluções no sobrenatural. O oráculo tem também a função de fazer prognósticos e fórmulas que trarão neutralização de algum ‘mal’, estabilizando tensões sociais. Entretanto, os aspirantes a babalawos, para serem estar qualificados ao uso do ‘oráculo de Ifá’, isto é, para estarem aptos à função de adivinho, têm que passar por um processo iniciático, no qual lida, por sete anos, com esse aprendizado inicial.

Para consolidar a estabilização dos infortúnios, ritos são especificados pelo oráculo de Ifá. Echevarría (1984, p. 54-56) fala da dinâmica que tem a prática ritual para a neutralização do ‘mal’. Alguns desses ritos incluem beberagens; mudança de nome do indivíduo; a troca de roupas; o internamento para recuperação das forças. Outros rituais dizem respeito aos ‘ritos de passagem’ em relação à morte, como também sobre ritos probatórios pelos quais indivíduos têm que passar para provar sua inocência diante de uma acusação de feitiço, entre outros eventos do cotidiano.

⁴² Este assunto requer um contexto ampliado para explicitar a formação ontológica ligada intimamente à questão do ‘duplo’, como princípio configurador do destino, tanto na cultura iorubá como na afro-brasileira; infelizmente, as circunstâncias de limitação acadêmica da temática principal desta dissertação não permitem uma maior exploração teórica. Entretanto, ‘Ori’ chega a ser uma divindade independente do indivíduo, mas que está ligado a ele, para além de uma forma física, como veículo mensageiro do seu destino. É cultuada através da cerimônia do ‘bori’ ou ‘obori’.

⁴³ Pai do Mistério. Awo em iorubá significa ‘mistério’ (cf. CROWTHER, Samuel. **A dictionary of the yorùbá language**. 20 ed. Ibadan/Nigéria: University Press PLC, 2003, Part II, p. 50).



Figura 8 – Opelé de Ifá (Rosário de Ifá). Um dos instrumentos divinatórios que acessa a divindade Orumilá

Fonte: http://1.bp.blogspot.com/_5PZ0hXtGb2c/SsqNtpvKdfI/AAAAAAAAAGzE/N8htkWkDNJw/s400/OPELE+IF%C3%81KEMI.JPG

Assim, o indivíduo colocado à prova será desprovido das suas roupas, de seus adornos corporais e, até mesmo, de seus amuletos e será confinado à sua cabana, durante algum tempo. Se ele é inocente, terá sua exposição coberta com tecidos adornados e seu corpo, coberto por um pó vermelho, dormirá fora da aldeia, enquanto, no local, é celebrado o fato com canções, que falam do infortúnio daquela pessoa. Ao amanhecer, levam o indivíduo ao lado de um rio, depois de privá-lo de todas as suas roupas, exceto uma faixa de ervas, toma uma bebida depois do banho, sendo, então, reconduzido à aldeia.

2.4 *Ritos de passagem e iniciáticos*

A estruturação do indivíduo de acordo com os ancestrais iorubás é totalmente entrelaçada com a estrutura da comunidade com a qual convive, sendo o ponto focal de sua identificação no mundo. A comunidade ancestral fornece ao indivíduo um centro, um sentido de pertença, através da orientação nos caminhos do mundo e os métodos de transcendência para além do mundo. Cada estágio do ciclo de vida completa-se com rituais e cerimônias religiosas. Todo indivíduo deve ser considerado como parte da cultura tradicional, devendo ser iniciado mesmo que tenha sido, fisicamente, nascido fora dela. Isso só é possível através da iniciação, na qual o indivíduo passa para além do modo natural e ganha acesso ao modo cultural, isto é, será introduzido aos valores espirituais. Na cultura iorubá, aqueles que são leigos recebem o termo de ‘ologberi’ (aquele que não têm as bênçãos dos antepassados). Aqueles que são iniciados podem crescer para alcançar uma maior posição e *status* dentro da

família e da comunidade. O 'olori ebi' é o chefe da família. Ela ou ele é responsável por rituais e decisões relativas à família. O 'oba', 'baale', ou 'Oloja' é o chefe da cidade ou vila. O 'aworo' constitui a ordem sacerdotal, o 'elegun' são os devotos. O 'oloogun' são as pessoas consagradas aos cuidados dos santuários, onde consultam e medicam, conforme Karade (1994, p. 77 - 80). A manifestação religiosa iorubá permite àqueles das ordens sacerdotais (sacerdotes e sacerdotisas) que se casem e tenham filhos. A declaração é clara quanto à forma de observar o masculino e o feminino como forças complementares, no que diz respeito ao modo ancestral, devendo servir de equilíbrio, a fim de criar pessoas, famílias, comunidades e nações estáveis. A criação de 'Egbe' ou sociedades são também parte integrante do funcionamento natural da comunidade iorubá. As principais comunidades são:



Figura 9 – Máscara gelede ou guelede – Representação das Iyamis (Minha Mãe ou Minha Grande Mãe)

Fonte: http://3.bp.blogspot.com/_nUMwXkkVUiY/SwfDC4iGSCI/AAAAAAAAADt0/5eW1cNKSJ4I/s1600/A1yami1.jpg

- 1) Sociedade Ogboni, que reflete o equilíbrio das forças masculinas e femininas em construção humana, que desenham o universo. A Sociedade Ogboni é chefiada por idosos, que reverenciam a Terra-Mãe e se esforçam para proteger e manter sua pureza. Esses idosos são sacerdotes preparados para levar adiante as tradições dos antepassados. Eles também julgam aqueles que desafiam as leis tradicionais.
- 2) Sociedade Egungun: são grupos masculinos dedicados ao 'morto' enterrado, literalmente, na terra. Aqueles da Sociedade Egungun são sacerdotes que têm a capacidade de possuir o espírito daqueles que partiram. Eles comunicam os

desejos e as últimas mensagens para a família. O Egungun é conhecido pelos seus trajes com panos coloridos, que recobrem a entidade.

- 3) Sociedade Geledé: são grupos femininos. Sua função é promover a reconciliação harmoniosa entre o homem e as ajés (iabás – divindades femininas). A máscara Geledé é a sua identidade, denotando marcações tribais e vestindo-se com roupas acolchoadas.

Na África, a iniciação de um indivíduo para o orixá ou para ser ‘possuído’ está determinado mediante a consulta ao ‘oráculo de Ifá’, quando os pais do recém-nascido consultam o Babalawo para conhecer o destino da criança. Nesse sentido, explicita Verger (1981, p. 36) que, muito cedo, na cultura iorubá, geralmente aos sete anos de idade, a criança é confiada a um sacerdote do orixá para viver na atmosfera das divindades. Entretanto, há ritos de passagem como a ‘passagem da adolescência para a idade adulta’ que requer um rito iniciático. O cerimonial de iniciação é sempre complexo e requer um aprendizado. Em muitos grupos africanos, na iniciação de um jovem, ele receberá de seu pai, de seu tio ou de um instrutor ancião, uma lança ou algo semelhante e, assim, torna-se um guerreiro, como também assume um novo nome.

Entretanto, tanto no continente africano quanto no Brasil, a consulta a Ifá é central e essencial, seja qual for o rito. Nesse contexto, na sociedade típica do grupo iorubá, na África, há dois tipos de ritos distintos que se congregam quando se trata dos ritos iniciáticos na religião de matriz iorubá no Brasil. São eles: os *ritos de passagem* e os *ritos de iniciação*.

1º) Ritos de passagem

Os ritos de passagem acompanham o indivíduo do seu nascimento até a sua morte e para além dela. Há certos ritos que são realizados, geralmente, logo no nascimento de um bebê e, muitas vezes, os ritos obedecem a rituais específicos, de acordo com o sexo da criança. Sobre esses ritos de passagem, Somarin (2009, p. 52) diz que estabelecem um vínculo espiritual, e tais ritos fazem parte da vida em sociedade. Para esses ritos seguem-se determinados preceitos estabelecidos pelos antepassados, através do ‘oráculo de Ifá’, sendo o sistema divinatório o primeiro a ser usado na vida do indivíduo, para determinar os ritos a partir do nascimento e, também, o último, após a morte. Nesse sentido, as coisas que afetam a criança e as outras coisas que ainda estão por vir e quando vão chegar, também afetam a

família. O que irá ser feito, então, será determinado pelo conhecimento dos ancestrais da comunidade em que ele ou ela nasceu.

Para exemplificar, Somarin (2009, p. 52) expõe que o primeiro ‘rito de passagem’ é o tratamento pós-parto, denominado ‘Ibi Omo’. Tal rito estabelece uma máxima pela qual os antepassados acreditam que, quando um bebê nasce, existe para cada coisa boa um outro nível de coisa ruim a acompanhá-lo. No entanto, essa trilha de infortúnios que traz essa criança deve ser tratada e gerida de forma única e especial pelo caminho típico de seu ancestral. Esse rito determina se a criança vai ser ou não bem sucedida na vida, de acordo com a forma que esse rito for executado.

Na sequência, Somarin (2009, p. 53) destaca o segundo rito de passagem para o recém-nascido, que se denomina ‘Akosejaye/Esentaye’, realizado, geralmente, no terceiro dia do nascimento do bebê, obedecendo à consulta ao ‘oráculo de Ifá’, através do Odu, que determina todos os ritos. Basicamente, o oráculo vai dizer quais as bênçãos (IRE) e ou infortúnios (IBI) que o recém-nascido vem trazendo para si próprio, para a sua família direta e o seu prolongamento, a comunidade em geral. O ‘oráculo de Ifá’ também revela o que pode ser feito para catalisar e materializar os bons ‘Odus’ e para evitar, prevenir ou reduzir os maus. Toda a consulta dirá da carreira, profissão, trabalho e negócios do recém-nascido, incluindo o seu nome para produzir um impacto positivo sobre sua vida e pelo qual será conhecido e identificado. Também se buscará saber se o bebê é um antepassado que retorna através dele e, de que parte da família procede, se do lado do pai ou da mãe. Diversas outras orientações são dirigidas aos pais como coisas que se devem ou não fazer, comer, beber e, até mesmo, a utilização correta quanto à cor dos panos/tecidos em que o bebê deve ser envolvido.

O terceiro rito de passagem é a cerimônia de nomeação. De acordo com Somarin (2009, p. 53), denomina-se ‘Isomoloruko’, que tem a conotação de mais do que um rito social, é um rito espiritual. Realiza-se no 7º e 9º dias após o nascimento para os bebês de sexo feminino e masculino, respectivamente, enquanto que para os gêmeos não se levam em conta os sexos, sendo cumprido no 8º dia. Na maioria das vezes, a revelação do Ifá determina o que será feito na leitura do oráculo no terceiro dia.

Assim, no decorrer da vida do povo iorubá, vários ritos de passagem são realizados, mas o último dos ritos de passagem é quando finda a vida do indivíduo, denominado ‘Adawole’. É o rito que se realiza após a morte, seja ele do sexo feminino ou masculino. Somarin (2009, p. 60) diz que a tradição iorubá vê a vida após a morte como parte contínua da vida na ‘terra’, como um ciclo que se reproduz infinitamente, no qual as pessoas

estão indo e vindo. O Ifá professa que nunca a alma de uma justa, honesta e sincera pessoa morre, mas, sim, desloca-se para um outro nível de energia.

Adawole, então, será o último dos ritos de passagem, que é uma parte integrante dos ritos funerários. Esse rito não é só a preparação do morto para que siga seu caminho após a morte e garanta o seu retorno de uma forma melhor, mas também para cuidar de tudo o que ele estará deixando para trás na 'terra'. Ele revela como as coisas devem ser direcionadas, o que precisa ser feito e deve ou não ser atendido, a fim de manter ou restaurar a estabilidade e a paz em todos os aspectos da partida dessa vida e a repercussão desse evento entre os seus entes queridos.

2º) Ritos de iniciação

Entretanto, a iniciação é definida como um meio para um fim, e não como fim em si mesmo. É da responsabilidade do iniciado o caminho para encontrar o destino da sua vida, segui-lo e cumpri-lo para obter êxito. Se o indivíduo é direcionado para a iniciação através do 'oráculo de Ifá', as práticas observam formas clássicas na cultura iorubá. Somarin (2009, p. 55 - 56) destaca que existem dois tipos de iniciação para os caminhos da aprendizagem do 'oráculo de Ifá' e a função sacerdotal de Babalawo. São eles: 'Itelodu' e 'Elegon'.

Itelodu é também conhecido como Olodu, é a forma mais complexa da iniciação para Ifá, enquanto o Elegon não é tão completa e cheia de detalhes como Itelodu. Um exemplo de maior simplicidade do Elegon é a de que a 'cabaça sagrada', chamada Odu, não faz parte dessa qualidade de iniciação para os saberes do Ifá. Ainda existem os 'Ikins', que determinam diferentes fases e processos rituais para cada tipo de iniciação para o Ifá.

Equilíbrio é o que se espera das pessoas que vão fazer a iniciação para Ifá, posto que essa função requer grande responsabilidade, pois, para o resto da vida do iniciado, vai existir o "eewo", que pode ser descrito como tabu ou interditos. Esses tabus são a totalidade do que se deve fazer ou não fazer, dizer ou não dizer, comer e beber ou não comer e beber ou, ainda, usar ou não usar, associar-se ou não a pessoas, a fim de que o iniciado esteja sempre em perfeito alinhamento com o seu universo interior e, evidentemente, esteja, também, em sintonia com o universo exterior.

Não é que o Babalawo vá apenas dizer se ele gosta ou não gosta de alguém e se ele é um tabu, mas através dos versos que trazem as mensagens dos tabus, então se poderá guiar na direção de um novo nascimento. A iniciação engloba as energias de todos os Orixás, através dos Odus, mais especificamente dos orixás detentores do destino do iniciado, pois

esse receberá, também, os potes/recipientes (assentamentos) representativos do seu orixá. Mas, definitivamente, não é tudo. Práticas iniciáticas incluem a todos na cultura iorubá, inclusive o rei/obá.

Em terras iorubás, nunca se pode coroar ou dar posse a um Oba (rei) ou conceder qualquer título de importância, sem que essa pessoa tenha passado pelo crivo do nascimento, através do oráculo de Ifá, colocando-se em uma posição de um (re)nascimento diante do Odu, e passar pelo processo do tipo iniciático denominado Itelodu. Cada cidade iorubá tem suas práticas próprias e independentes, pois as mensagens passadas pelo oráculo de Ifá, através dos Odus, vêm a partir dos antepassados e, nesse sentido, cada comunidade/localidade é detentora de uma linhagem específica de ancestrais. A orientação através do Odu, que se estabelecerá nos ritos de coroação de um obá (rei), serve para orientar a população a uma coexistência pacífica, pois os ancestrais têm estruturas no local para fazer cumprir os tabus por todo o povo da comunidade, que assiste o (re)nascimento da cidade, de acordo com Somarin (2009, p. 59).

Uma ‘Cerimônias de Entronização’ de Ketu, descrita por Parrinder (1967, p. 82), diz das nuances quando da eleição de um novo Alaketu (título do obá/rei de Ketu). Essa determinação vem de um Conselho de Ministros, que se reúnem vinte e um dias após a morte do último monarca. Uma das cinco famílias reais apresenta seu candidato, que deve ser um homem de físico perfeito, então o conselho deve aprovar por unanimidade.

Quando for acordada a escolha do candidato, alguém vai a casa buscá-lo em segredo. Em sua chegada, o conselho, liderado pelo ‘Esaba⁴⁴’, vai à casa do membro chefe de sua família e diz que eles vieram à procura do rei. O chefe da família faz uma pretensão de buscar e, finalmente, apresenta-o como o homem requisitado. Então, todos os ‘Oloyes⁴⁵’, prostrados, tratam-no como rei (obá).

A notícia da eleição é então tornada pública pelo Esaba, sendo uma comoção por toda a cidade. As pessoas soltam insultos ao novo rei e jogam lama em sua porta. Essa selvagem violação de tabu é para limpar as mentes das pessoas de qualquer coisa que elas possam ter contra o novo Alaketu. Doravante, será estritamente proibido proferir palavras injuriosas contra ele. Na manhã seguinte, o novo Alaketu encontra seus ministros em sessão secreta e o oráculo de Ifá é consultado para prever o futuro do rei. Um novo nome é escolhido a partir daquele momento. Qualquer disputa em que ele possa estar envolvido com seus

⁴⁴ É o ‘título’ do primeiro ministro que senta à direita do Alaketu no conselho (cf. PARRINDER, E. G. **The story of ketu: an ancient yoruba kingdom**. Ibadan/Nigéria: Ibadan University Press, 1967, p. 79).

⁴⁵ São os ministros do estado em Ketu chamados Oloye, ‘homens de honra’ ou ‘título’. Eles são escolhidos dentre as famílias reais e outras que estão em Ketu há tempos (cf. PARRINDER, 1967, p. 79).

súditos será regulamentada e seus débitos serão pagos, de forma que ele entre em seu mandado livre de problemas.

O ritual de entronização dura cerca de um ano. Parrinder (1967, p. 83) relata que eles herdam a repetição da jornada oficial do Rei Ede (em Ifé, o novo 'Oni' tem que assistir a duzentos ritos em diversos templos até que sua entronização esteja completa). Os rituais, procissões e visitas do Alaketu levam-no até a fronteira com a Nigéria. A primeira visita é a vila de Idofa, tradicionalmente ligada à caçadora Idofa. São feitos sacrifícios no templo chamado Iko e o Alaketu fica lá por dois dias. Em seguida, o Alaketu vai a Meko, uma cidade que se derivou de Ketu, mas agora é quase tão grande quanto Ketu. Um templo chamado Taki é visitado e uma parada mais longa de dois dias é feita. Retornando por Idofa, o Alaketu passa pela vila de Iikimo, onde uma lenda diz que a esposa do rei Ede deu à luz um filho durante o último estágio de sua migração. Há um tabu de sempre revisitar a aldeia depois de sua primeira chamada do ritual. Depois de algumas horas, apenas o Alaketu vai a Idiyin, onde faz sacrifícios em dois santuários, Opa e Aga, e passa a noite na vila. No dia seguinte, ele para, como o rei Ede aos pés de uma árvore sagrada em Irokoyin (iroko-oyin, 'mel de Iroko') e oferece ebós. Então ele vai a Opo Meta, as 'três árvores Opo', onde a senhora Ya Mepere recebia os primeiros viajantes. As árvores Opo não estão mais lá, entretanto, três estacas fixadas em um grande bloco de pedra, representam as árvores e recebem os sacrifícios.

No dia seguinte, depois das seis paradas em suas viagens, o Alaketu, finalmente, chega à sétima etapa em frente aos portões de Ketu. No portão Idena, três bodes são sacrificados: o sangue é borrifado nos portões externos e internos e pela passagem meio fechada que conduz ao caminho até o portão. A carne dos bodes, então, é imediatamente levada para cozinhar, pois será servida como refeição ritual de comunhão em que todos os homens adultos de Ketu devem compartilhar, como bem descreve Parrinder (1967, p. 83 - 85).

O rei ainda não dorme em Ketu, mas passa a primeira noite em uma cabana. Na manhã seguinte, há a grande procissão triunfal na entrada para a cidade, em meio a uma multidão vibrante. Quando o Alaketu pisa no 'mercado', é o momento oficial; então é recitada, publicamente, a lista completa dos reis de Ketu, de Sopasan até o novo Alaketu, com os nomes dos pais de cada um. O Alaketu ainda não toma posse de seu palácio. Antes, outras cerimônias farão parte da iniciação. Assim, o Alaketu tem que esperar um ano e viver em quatro cabanas sucessivamente, para só então adentrar seu próprio palácio. No ato de tomar posse, o Alaketu manda um mensageiro a Ile-Ifé para informar ao 'Oni' da sua coroação.

Todavia, o indivíduo pode apenas ser iniciado no culto a uma determinada divindade, para selar seu compromisso como fiel e, não necessariamente, para ser investido em um sacerdócio ou função similar.

O histórico e a cultura africana apresentam um posicionamento masculino em seu *status* político através do rei, entretanto, as mantenedoras de vários espaços do mundo iorubá e a construção das sociedades por todas as Américas foram produtos da mão forte feminina, da mulher africana e suas descendentes.

Mesmo tendo sido o século XIX um período de grandes mudanças na África iorubá, as transformações em relação à mulher africana em relação a sua posição na família continuam pertencentes a tradições e imposições da sociedade iorubá.

Assim, a questão religiosa que implica a definição do orixá dos filhos de um casal, também compreende o lugar da mulher na sociedade tradicional iorubá, visto que, de acordo com Verger (1992a, p. 99), na organização da família polígama⁴⁶, as mulheres, apesar de dividirem um mesmo marido, usufruem de uma maior liberdade do que nas uniões monogâmicas. Na grande família do esposo, elas são, sobretudo, consideradas e aceitas enquanto progenitoras dos filhos destinados a perpetuar a linhagem familiar do marido. Após o casamento, elas continuam a praticar o culto de suas famílias de origem, embora seus filhos sejam consagrados à divindade da família do marido.

Havik (2006, p. 61) ressalta a dinâmica das mulheres da África Ocidental como comerciantes, caracterizadas pela perícia, autonomia e mobilidade. A sua presença, que fora atestada por viajantes e por missionários que visitaram a costa a partir do século XV, constata a importância dessas ‘grandes mulheres’.

As mulheres são comerciantes natas, deixam suas casas, sobretudo se são jovens, para fazer o circuito dos mercados, de acordo com Bastide e Verger (2002a, p. 177). Assim, quando ficam idosas, mandam suas filhas em seu lugar e ficam dentro das próprias casas, ocupando-se de uma pequena ‘banca’ num canto de rua vendendo produtos de acordo com a estação do ano. A divisão entre os sexos pode ser evidenciada quando a mulher vendedora

⁴⁶ Na sociedade tradicional iorubá, todo homem que queira desfrutar da consideração dos seus contemporâneos deve ter quatro esposas. Elas constituem, em geral, um grupo solidário que não hesita na exploração da generosidade do esposo comum, fazendo que ele ofereça, cada uma por sua vez, presentes caros ou enfeites variados. Em tais circunstâncias, o marido, para evitar ciúmes, vê-se obrigado a oferecer presentes de igual valor a cada uma das outras três mulheres. Essas mulheres podem circular livremente e comercializar nos mercados das cidades vizinhas. Como são em geral boas comerciantes, tornam-se, em pouco tempo, com mais posses do que o respectivo marido, o que não o dispensa da obrigação de assegurar a subsistência das suas mulheres e filhos. (cf. VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. In: _____. **Artigos**. São Paulo: Corrupio, 1992a. tomo I, p. 99 - 100).

compra do seu marido produtor o que ele colhe, para revender no mercado, para poder auferir o ganho.

A constatação desse monopólio do comércio nos mercados e nas feiras nas cidades de Ibadan, Oyó, Badagry e Osogbo é fato observado pela pesquisadora.

Todavia, Bastide (2006, p. 190) destaca a importância da família materna entre os descendentes de africanos transplantados para o Brasil, na qual as crianças permaneciam com a mãe, enquanto o homem passava de uma mulher para outra. Essa família materna não poderia senão consolidar o sentimento de independência da mulher, já existente na África. O senso do comércio bastante desenvolvido entre as mulheres, o conhecimento de pratos saborosos e apimentados (a tradição das vendedoras de tabuleiros ou ambulantes⁴⁷), permitiram-lhe garantir, a despeito da deserção marital, a independência econômica.

Durante o século XIX, chegaram, da África ocidental para o Brasil, mulheres sacerdotisas africanas que evocaram seus ancestrais protetores e, a despeito das perseguições das autoridades constituídas, fundaram casas de culto de tradição iorubá, por todo o Brasil.



Foto 11 – Mulheres iorubás no comércio em Lagos/Nigéria
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

⁴⁷ A baiana com seu turbante, blusa de rendas, saias de algodão colorido, xale da ‘corte’ em adaptação ao traje africano, uma bandeja sobre a cabeça...

3 RETERRITORIALIZAÇÃO DO IMPÉRIO IORUBÁ NO BRASIL

O processo histórico, de que deriva a estrutura das casas de culto de matriz iorubá, no Brasil, é mais bem compreendido quando é tratado sob o foco de que há vários elementos culturais imbricados e, necessariamente, não compartilhavam os mesmos interesses, mas que respondiam a possibilidades semelhantes.

No entanto, há um elemento que situa a (re)criação do sistema religioso iorubá no território brasileiro, focado na descendência das mulheres iorubás e seu espírito de iniciativa, que, na África, implicou a autoridade na relação com seus filhos e na demanda entre várias esposas em uma mesma família poligâmica. Nesse sentido, é importante constatar que os principais terreiros de matriz iorubá, no Brasil, foram fundados por mulheres.

O sistema religioso afro-brasileiro foi definido através de alternativas culturais, as quais se complementaram em diferentes tipos de natureza, papéis de hierarquias, comportamentos globais. Mesmo que pareça paradoxal, foram esses consensos que formaram pontes, ao longo dos séculos, a uma nova dinâmica sociorreligiosa que se define com a matriz africana do grupo iorubá no século XIX, (re)organizando aspectos já produzidos como resultados dos diversos ritos que coexistiam em espaços coletivos e estabeleciam o modo de vida dos grupos.

A forma estética de uma (re)organização africana no interior das casas de culto foi estabelecida a partir de um conjunto de ritos e preceitos, que detiveram, em seu arcabouço estrutural, variações étnicas e diversidade subjetiva, regida por características regionais, só podendo acontecer pelo ‘senso negro comum’⁴⁸, inerente ao sistema de rede, concebido pelo sentido de grupo, uma vez que, segundo Leite (1995/1996, p. 106), as decisões da família e da comunidade só podem ser tomadas em conjunto, mediante a discussão das questões e exposição da jurisprudência ancestral.

Conforme o ponto de vista de Maffesoli (2006, p. 121), todos os grupos se fundamentam na transcendência do indivíduo, remetendo a uma ‘transcendência imanente’, isto é, aquilo que, ao mesmo tempo, ultrapassa os indivíduos e brota da continuidade do grupo. A construção que dá origem à sistematização da religião afro-brasileira de matriz africana iorubá, pode ser entendida, também, a partir de Maffesoli (2006, p. 122 - 123), que fala de uma memória coletiva, da consciência apenas como um ponto de encontro na

⁴⁸ Sentido de totalidade no devir social africano; socialização por meio de uma percepção solidária/coletiva.

cristalização de correntes diversas, que, com diferentes ponderações, se entrecruzam, se atraem e se repelem. Dessa forma, cada um, ao seu modo, compõe sua ideologia, sua pequena história, a partir de elementos díspares que se encontra pelos quatro cantos do mundo, entretanto, tais elementos podem ser tomados de empréstimo à tradição do lugar ou, podem ser transversais a essas tradições. Suas articulações ao apresentar similitudes vão constituir como uma espécie de matriz. Essas dão origem, então, às representações particulares, fortalecendo-as.

A África encontrada, nos dias de hoje, no interior dos espaços sagrados das casas de culto de matriz africana iorubá, denota a interação e a intersubjetividade dessa memória coletiva que serviu de mediatriz na estruturação da experiência do sagrado pela experiência de um ‘senso negro comum’, que agiu na comunicação, estabelecendo um vínculo através dos elementos de um sistema simbólico, que está na base de toda agregação social.

Assim, Maffesoli (2006, p. 124) diz da pertinência do grupo, do clã e retoma os agrupamentos afinitários da antiga estrutura antropológica, que é a ‘família ampliada’, sem remeter à consanguinidade. Nesses termos, esse reagrupamento e, no caso dessa pesquisa, as casas religiosas afro-brasileiras de matriz africana iorubá melhor podem ser definidas por esse (re)descobrimto pelas funções da ajuda mútua, da convivialidade, dos ritos culturais, enfim, pela caracterização do espírito do sagrado.

É importante, pois, tomar as imagens religiosas para apreender *in nuce*⁴⁹ as formas de agregação social e, ainda, de acordo com Maffesoli (2006, p. 142), é no olhar transversal ou em alguma espécie de comparativismo que se pode constatar que é, a partir do imaginário vivido em comum, que se inauguram as histórias humanas. A religião é uma maneira pertinente de compreender o laço social.

Essa compleição é formada por adjutórios nacionais, no decorrer de mais de quatrocentos anos, todavia, a necessidade que faz emergir novas regras e procedimentos que dessem conta de uma (re)construção de uma totalidade social africana também contou com a prerrogativa de uma conexão ‘transatlântica’, de um devir recortado por um contato linguisticossocial, entre diversas etnias oriundas do continente africano.

As modificações que se processaram em território brasileiro foram complexas. Diversificadas etnias, com divindades distintas, etnias rivais e outras com pactos de aliança, divindades de maior poder e outras de relações mais estreitas em áreas menores. Dinastias, categorias, classificações que se justapuseram no contingenciamento das lutas de uma

⁴⁹ De forma concisa.

identidade africana, pois os orixás, ao mesmo tempo que são forças emanadas da natureza, também são ancestrais divinizados. Enquanto, na África, o antepassado é o ancestral que origina um clã, uma linhagem, no Brasil, são os ancestrais divinizados e heróis mitificados, como os orixás, que estabelecem uma linhagem mítica que interliga o Brasil à África.



Figura 10 – Xangô na África. Foto de Pierre Verger.

Fonte: http://3.bp.blogspot.com/_Q5b5mvdAjlQ/RokHLp6ZjUI/AAAAAAAAAZc/InTGgS4pyJg/s400/1705_ifelicidade3_gde.gif

3.1 *Reconstrução identitária*

Uma característica comum a praticamente todas as sociedades africanas é o fato de que elas se estruturam em torno da família concebida como linhagem, como um grupo de parentesco que traça sua origem a partir de um ancestral comum. Segundo Slenes (1999, p. 142 - 143), primeiramente, as heranças africanas foram resguardadas e (re)organizadas nas senzalas na formação de novas famílias conjugais, famílias extensas e grupos de parentescos. Suas raízes não eram concebidas como localizadas num só lugar, num só grupo de parentesco, apenas nos ancestrais ou numa posição genealógica, posto que os africanos levam seus ancestrais consigo quando mudam de lugar, não importando onde esses ancestrais estejam enterrados.

Assim, contrariando as expectativas, ao final do século XIX, de uma pretensa dissolução das convicções africanas pelo povo afro-brasileiro e, subsequente assimilação da cultura cristã, contraditoriamente, as diversas etnias teciam, silenciosamente, ao longo dos séculos, novas estruturas religiosas de matrizes africanas, no Brasil. Dessa forma, intrincados procedimentos de conexões, encadeamentos e correlações fizeram gerar uma nova constelação de mitos e ritos afro-brasileiros.

Os africanos da diáspora, sob a 'lei' da Igreja, na reterritorialização no Brasil, articulam-se dentre várias formas de resistência e associações, em irmandades que se tornaram arenas de alianças políticas, compadrios, parcerias comerciais, etc., onde contavam com uma estrutura dotada de um arcabouço burocrático com mesa administrativa, eleições, cargos hierárquicos, acúmulo de patrimônios e toda uma organização, que, a princípio, serviram como 'guetos' para um melhor controle da 'horda negra' escrava e com grande diversidade étnica. E, logo a seguir, torna-se um reduto de promoção cultural e religiosa, sob o artifício do sincretismo, estabelecendo um espaço com valores, conceitos e estrutura social com modelo africano.

É, nesses espaços do catolicismo popular, no interior das irmandades religiosas do universo católico, que surge, passo a passo, com o decorrer do tempo, a conciliação dos ritos e das práticas das várias matrizes africanas, conjugadas nessas arenas do sagrado, buscando características identificatórias a partir de ancestrais comuns, reconstruindo, assim, grupos de parentescos pelo reconhecimento de heranças e tradições com o mesmo teor de sacralidade, em um processo criativo, tendo à frente o 'senso negro feminino', refletido na concepção de um novo culto extracatólico, reterritorializado, sob a égide matriarcal de um modelo africano, em contramão ao sistema social patriarcal, inerente à sociedade brasileira e à própria Igreja.

Milheiros (1960, p.41 - 42) fala de uma origem do matriarcado africano sob o aspecto do desconhecimento da paternidade e a ligação pelo parto do filho com a sua mãe, posto que a família primitiva fosse constituída pela associação pouco duradoura do homem com a mulher, isto é, por uma monogamia temporária. Como o homem abandona a família, os filhos submetidos à mãe e aos seus parentes varões assumem assim, o nome da mãe. As estruturas étnicas desenvolveram conexões, numa série de sistemas de incorporação do indivíduo nos grandes grupos de parentescos denominados por 'organização matriarcal' e 'organização patriarcal'. No primeiro caso só tem valor a descendência materna expressa no nome, posição social, liberdade ou escravidão, sucessão e espécie de parentesco. Nela, as crianças pertencem à tribo da mãe; o pai não tem direito algum sobre elas, mas, sim, o tio materno mais velho.

No entanto, há outras vertentes justificadas, através de um mito iorubá, dando a importância da posição do homem e da mulher na sociedade, em diversas épocas da história. De acordo com Verger (1994, p. 28), o primeiro é o da chegada ao além terra. Representa o tempo da migração, a chegada dos iorubás a Ifé. Os homens dominavam as tribos para garantir a vida do grupo. O segundo é aquele em que se estabelece na terra. De nômade, a sociedade torna-se sedentária e agrícola. A fertilidade do solo, a fecundidade das mulheres passa a ocupar o primeiro lugar das preocupações, pois são as “mães” as detentoras do poder da procriação. A sociedade baseia-se no matriarcado e as mulheres se encarregam até mesmo do culto aos ancestrais. No terceiro período, as “mães” exageraram e os homens reagiram diante de seus excessos. Retomando o exercício do comando. Entretanto, as mulheres continuam controlando o poder da procriação; posto que, sem elas, os seres humanos desapareceriam.

Para tanto, é uma questão de usar a lente adequada e buscar, na origem das teorias e dos conceitos que definem as religiões de matriz africana iorubá, as situações e características que tornaram essa síntese possível e, nela, um possível entendimento para um fazer teológico afro-brasileiro.

Interessa destacar, nesse momento, como bem coloca Silveira (2006, p. 141), que é o orixá ‘Xangô’ a principal divindade do Antigo Reino Oyó e importante herói divinizado, estando definitivamente relacionado ao pensamento político iorubá. No seu reino, Xangô aparece ligado aos simbolismos da realeza e à legitimação do poder. Tem ainda esse orixá o mesmo *status quo*, na atualidade, em território iorubá, na Nigéria, sendo esse fato constatado pessoalmente pela pesquisadora desta dissertação⁵⁰. Esse, então, é um laço de parentesco posto pela evidência mítica e, também, histórica iorubá, que foi transladado para o Brasil, através dos mitos e ritos.

Nesse sentido, para compreender essa sistemática em sua estrutura de poder que possibilitou a normatização das casas de culto de matriz iorubá, no Brasil, o universo da observação estabelecida para esse fim foram são as casas-matrizes na cidade do Recife e em Salvador. Estão, portanto, ligadas pela mesma raiz africana iorubá, mesmo tendo denominações distintas que remetem a etnias específicas: egbá e ketu. Como, também, a busca de uma lógica nos contornos que delineiam a sociedade africana em seu aspecto político e seu sistema de governo.

⁵⁰ Pesquisa de campo periférica na Nigéria em outubro de 2009.



**Foto 12 – Ilê Axé Iemanjá Ogunté – casa-matriz iorubá do Recife.
Sítio de Tia Inês, atual Sítio de Pai adão.**

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

3.2 Casa-matriz no Recife/Pernambuco – Nação Egbá

O Ilê Axé Iemanjá Ogunté Obaomin, casa-matriz em Pernambuco, localiza-se na Estrada Velha de Água Fria, nº 1466, antigo nº 604, no bairro de Água Fria, na cidade do Recife, e se autodenomina nação nagô egbá.

O nome do ilê significa: ‘casa das forças da mãe [dos filhos peixes] rainha das águas’. Ogunté é uma qualidade de Iemanjá importantíssima para o nagô egbá, pois é o orixá de ori (cabeça) da fundadora da casa matriz, Tia Inês. Carvalho (1993, p. 27 - 28) aponta que as toadas de Iemanjá vêm confirmar a procedência dessa divindade, que, na Nigéria, é uma divindade das águas doces, tendo migrado, no Brasil, ao âmbito das águas do mar. Suas toadas evocam imagens de rio e da fertilidade do solo, como do milho e da banana.

No Recife, em alguns mitos, é a mãe do orixá do ferro, Ogum; em outros é a mulher de Ogum. Certamente, quem tem Iemanjá Ogunté como orí, em Pernambuco, carrega Ogum como ajunto ou juntó⁵¹ (2º orixá pessoal). Ogunté é uma Iemanjá guerreira, jovem, que quando dança porta uma espada, estando muito longe de ser a sereia maternal que o sincretismo consagrou.

⁵¹ Deduz-se que essa confusão do Rio Ogun com o orixá Ogum dos ferreiros fez com que fosse agregada ao histórico do orixá Iemanjá Ogunté o orixá Ogum, por deferência, na verdade, a divindade, pois o rio nada tem a ver com o orixá. Entretanto, a mitologia afro-pernambucana, em uma reterritorialização africana iorubá, condicionou o orixá Ogum ao orixá Iemanjá Ogunté, passando a ser um *duo*, de grande importância na definição do ‘orí’ do neófito, na nação egbá em Pernambuco.

Silveira (2006, p. 474) destaca que os egbás, inicialmente, eram de uma região onde se situava a bacia do rio Oxum, migrando, no início do século XIX, pelos enfrentamentos interétnicos, para a região do rio Ogun, atual Abeokuta. Assim, levaram consigo a divindade ‘Yemoja’. Nesse enfoque, pode-se perceber a mesma natureza de Oxum em Iemanjá, no continente africano, posto serem cultuadas em água doce.

O Sítio de Tia Inês é a primeira casa de culto, oficialmente declarada na cidade do Recife. Para esse entendimento de ‘casa-matriz’ se faz necessário ressaltar que, ao tempo da fundação do Sítio de Tia Inês, entre 1860 e 1870⁵², não há registro de nenhum outro grupo iorubá em atuação no Recife.

Esse espaço religioso é conhecido, na atualidade, como Sítio de Pai Adão. Fernandes (1937, p. 19) registra que, na década de 30, do século XX, a casa-matriz de Pernambuco denominava-se ‘Seita Africana Obaomin’, e situava-se na Estrada Velha, 686. Chapéu de Sol (bairro atual de Água Fria), tem como dirigente do terreiro Pai Adão. Juridicamente, o terreiro é denominado como Terreiro Senhora Sant’Ana e, tradicionalmente, Terreiro Obaomin (Rainha das Águas) ou, ainda, Ilê Axé Iemanjá Ogunté.

Depois da morte de Tia Inês no ano de 1919, a Iyalorixá fundadora da casa de culto de matriz iorubá do Recife, assume a posição de poder Pai Adão. Segundo Fernandes⁵³ (1937, p. 154), Pai Adão chamava-se Felipe Sabino da Costa, filho do escravo Sabino da Costa, nascido em 1877, na cidade do Recife, onde passou toda a sua juventude. Mais tarde foi a Salvador, onde residiu algum tempo. Casou nessa cidade com Maria da Hora, de quem teve muitos filhos. Seu sonho era conhecer a terra dos seus ‘maiores’ (ancestrais). Foi à África. Fez a viagem em cargueiro e conseguiu realizar o seu desejo, chegou a Lagos, na Nigéria. Ribeiro (1988, p. 40 - 41) relata que Pai Adão, voltando da Nigéria, comportava-se com a altivez de um pós-graduado perante outros chefes de cultos mal habilitados. Era filho

⁵² Informações recolhidas de fonte oral registrada na dissertação da Prof. Dr. Zuleica Campos Pereira, citada no corpo desta dissertação (cf. PEREIRA, Zuleica Dantas. **O terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder.** Recife: UFPE, 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFPE, Recife, 1994).

⁵³ No trabalho etnográfico ‘Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife’, Gonçalves Fernandes fala sobre outros babalorixás da mesma época de Pai Adão tão importantes quanto ele: Pai Anselmo, Iyalorixá Josefa Guedes, Apolinário Gomes da Costa, Pai Rosendo e Mãe Maria, Dona Fortunata – a baiana do Pina, Pai Gentil do totó, José Gomes da Silva (Neri), Babalorixá Almeida, Noberto, Mãe Joana, babalorixá Tertuliano, Severino Oxaguian, Pai Oscar, Babalorixá José Silva... fala também dos ogans protetores dos terreiros, das iabás e ilaís, das equedes... Em Xangôs do Nordeste, Fernandes (1937, p. 119) encerra o capítulo sobre possessão e magia dizendo que o “*Serviço de Higiene Mental de Pernambuco investigando as religiões chamadas inferiores, no Recife, acompanhando de perto as suas práticas e atividades, tem em mãos o seu controle para qualquer intervenção profilática necessária*”. Fernandes (1937, p. 32 - 33) descreve uma declaração do professor Ulysses Pernambucano ao *Diário de Pernambuco*, na qual fala do pleito do Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, em conceder a licença para os “xangôs”, que se encontrava, então, no cenário policial. Diz a declaração que a notícia foi recebida pelos babalorixás com simpatia, que se viram assim livres de perseguição policial para os seus ‘toques’, podendo cumprir o seu rito na melhor ordem. Porém muitos disseram não ter sido consultados.

de pai africano que, ao converter-se, no Brasil, ao islamismo, deram-lhe o nome ‘mussurumi’ de *Adam-massi*, logo abreviado para Adão. Com o prestígio adquirido por seu aprendizado ritual na própria África e na língua litúrgica do culto, logrou contrariar a linha de descendência da casa de culto (Terreiro de Tia Inês) que usurpou e terminou por elevá-la ao mais alto prestígio local. Até morrer nunca transmitiu a seus filhos os ensinamentos mais esotéricos, nem os preparou para o sucederem, embora tivesse dado a um deles, que nascera na madrugada do ‘Dia de Finados’, o nome de ‘Ojé-bí’ “aquele que tem o poder de invocar as almas”. Esses continuaram o culto à sombra da Iyalorixá preterida na sucessão legítima, Iyá Joana Bode, que garantiu a transmissão do cargo e poderes a um neto de Pai Adão, atual chefe da casa.

A etnia egbá, que dá identidade ao culto nagô, na cidade do Recife, faz parte das culturas ditas ‘sudanesas’, de acordo com Ramos (1979, p. 186), que destaca os representantes dos povos iorubás, na Nigéria: egbá, ketu, ijexá, Ibadan, Ijebu entre outros grupos menores. Ramos(1979, p. 189) ainda explicita que o Império Iorubá só foi conhecido dos europeus no século XIX, tornando Lagos o ponto mais importante do tráfico em todo o Golfo da Guiné. Mas os pontos de procedência foram vários: de Oyó, de Ilorin, de Egbá, de Ijexá, de Ifé, o que explica as várias denominações que tanta confusão causou aos historiadores.

Entretanto, o que acontecia por volta de 1860, no sul da Nigéria, na cidade de Abeokuta, no Império Iorubá em declínio, na época em que se determina a fundação da casa-matriz de etnia egbá, na cidade do Recife?

Segundo Olubunmi (2007, p. 54), os ingleses, alarmados com a rapidez com que os egbás tinham assimilado os costumes ocidentais, bloqueiam o fornecimento de armas para esse povo e incentivam a cidade de Ibadan a atacar os egbás, em 1860, estando Abeokuta sob uma Monarquia Constitucional Egbá.

De acordo com Olubunmi (2007, p. 52), a guerra, que durou dezesseis anos, registra que, no quarto ano dessa guerra, em uma carta, de 1881, o Alafín de Oyó afirmou que, se a guerra não for encerrada, a extinção do povo iorubá era "inevitável". O Alafín não deveria estar exagerando, pois a guerra civil, especialmente, ao final, quando fuzis e metralhadoras foram sendo utilizadas, matava desastrosamente os iorubás. Estima-se que, aproximadamente, 25% da população adulta masculina iorubá pereceram pela guerra entre 1819 e 1893. A guerra ainda teve um efeito mais devastador, posto que foi a justificativa para que os britânicos ocupassem todo o território.

Por esse tempo, entre 1860 e 1870, é fundada, no Recife, uma casa de culto por uma africana de Abeokuta⁵⁴, na Nigéria, chamada Ifatinuké, que chegou em companhia de Otolu, proveniente de Oyó. No Brasil, Ifatinuké ou Ifá Tinuké recebe o nome de Inês Joaquina da Costa ou Maria Joaquina da Costa, mais conhecido por Tia Inês. Assim, contam os mais velhos... Com Otolu, chega ‘Xangô’, o mito-fundador de Oyó e divindade de todo Império Ioruba, e, com Ifatinuké, Iemanjá, a divindade-mãe do povo egbá, ‘Yemoja’, a mãe dos peixes.

Peculiarmente, tal culto, fundado por Tia Inês, recebe, no Recife, com o decorrer do tempo, a denominação de ‘xangô’. Autores do século XX, especialmente da primeira metade, quando os subsídios estavam próximos aos fatos do século XIX, registram, em textos, referências, dando conta desse fato.

Segundo Oliveira (1957, p. 19 - 21), no seu tempo de menino, ficava a escutar as histórias que contavam sobre a vida dos escravos em casa de sua bisavó materna. Tinha, então, 7 a 8 anos e da sua casa, na Rua da Glória, aonde a austeridade do século XIX conduzia as refeições e as conversas, diz ter tido as primeiras notícias sobre as ‘seitas’ que os africanos trouxeram para Pernambuco. Em 1923, quando de passagem na casa de parentes no bairro do Pina (na cidade do Recife), por volta de 1923, um ruído surdo e monótono de tambor, que parecia vir de longe, fez lembrar as histórias das negras catimbozeiras que ouviu de D. Xandu e sentiu uma “*vontade louca de penetrar no mistério do ‘xangô’*”.

O antigo auxiliar técnico do Serviço de Higiene Mental e assistente interno da Assistência a Psicopatas de Pernambuco, Fernandes (1937, p. 9), destaca, nas primeiras páginas de seus estudos, que os ‘xangôs’ no Recife eram afastados de outras casas, ficavam no meio de sítios ou cercados, em arrabaldes de grande densidade de população pobre. O batuque noturno dos toques identificava o ‘xangô’, que destaca no rodapé do seu livro: “*Xangô é o gênio do trovão. Aqui no Recife, por extensão, chamam, todavia, xangô ao culto*”.

No 1º Congresso Afro-brasileiro, realizado no Recife, em 1934, Cavalcanti (1988, p. 243) também faz referência às ‘seitas pernambucanas’, que eram conhecidas pelo nome de ‘xangô’, sendo também comum designarem como ‘catimbó’ e, muito raramente, ouviu chamá-las de macumba ou candomblé. Cavalcanti (1988, p. 244) relata, ainda, que os

⁵⁴ Não existe registro da chegada de Tia Inês, entretanto, supõe-se que ela tenha chegado ao Brasil, como escrava antes de 1850, pois, em 1852, já havia a Lei Eusébio de Queiroz, que determinou o fim do tráfico, complementada pela Lei Nabuco de Araújo, que, praticamente, extingue seus últimos vestígios. No entanto, no interior do Brasil, dependendo do ciclo econômico, o comércio de escravos continuou com o fim do tráfico africano. Assim, o final do tráfico só mudou a forma de abastecimento interno, sem levar em conta a face da clandestinidade que o tráfico tomou entre a África e o Brasil (cf. CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil: da senzala à guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1980, p. 73).

‘terreiros’ eram do culto nagô, do culto jêje, do culto xambá, mas com predominância do culto nagô.

Apontando a conservação de uma rica tradição africana no culto nagô afro-pernambucano, Carvalho (1993, p. 20), tomando como base de pesquisa o Sítio de Pai Adão, antigo Sítio de Tia Inês, no Recife, fundado a aproximadamente 100 ou 120 anos⁵⁵, e que guarda semelhanças com a nação ketu da Bahia, gravou e traduziu, com auxílio de nigerianos, os cânticos rituais em língua iorubá utilizados nos ritos dessa casa de culto, mais conhecida como ‘xangô’. A casa de culto em questão foi fundada por uma africana, Inês Joaquina da Costa (Ifá Tinuké), que trouxe consigo, ao vir já adulta para o Brasil, várias divindades, em forma de símbolos, imagens, objetos, inclusive sementes para plantar um imenso pé de gameleira, que existe até os dias de hoje, e é venerado como a divindade Iroko. Junto com ela veio também para o Recife outro sacerdote, chamado João Otolu, cuja filha, Vicência (Fádáyìrò), viveu no Sítio até 1984, tendo falecido com a idade de 90 anos.

De acordo com Carvalho (1993, p. 20 – 21), a casa de culto funcionou sempre como uma grande comunidade de negros africanos e de seus descendentes. Com a morte de Ifá Tinuké, em 1916, passou a ser liderada por Felipe Sabino da Costa (Ope Uatanan), conhecido como Pai Adão.

Entretanto, Pereira (1994, 48 - 49) traz uma versão mais completa dessa história de sucessão no Sítio de Tia Inês, destacando que, através da fala dos mais antigos do terreiro, sabe-se que Tia Inês não teve filhos consanguíneos, porém adotou quatro: Maria Lori, Onorina, Antônio da Costa e Vicência, sendo essa última criada verdadeiramente como filha por ter Tia Inês vivido ‘maritalmente’ com João Otolu, tendo registrado Vicência como sua filha. Nessa época, Adão já residia no Sítio, sendo ele filho-de-santo de Tia Inês.

Com o falecimento de Tia Inês, em 1919, Adão assumiu a liderança do terreiro por pouco tempo, posto que havia se desentendido com José Querino⁵⁶, outro integrante da comunidade, supostamente um filho-de-santo mais velho do terreiro, ficando esse como pai-de-santo da casa de culto de Tia Inês. Nesse ínterim, Adão muda-se para uma casa de sua propriedade, na Rua do Bom Conselho. Com a morte de José Querino, Adão retorna ao cargo de líder do Sítio de Tia Inês.

⁵⁵ O autor iniciou seus estudos no ano de 1976.

⁵⁶ Quanto a José Querino, sabe-se apenas que se chamava Zé Castro e era filho de Xangô.



Figura 11 – Orixá Iemanjá – Divindade de origem étnica egbá.

Fonte: http://images.google.com.br/imgres?imgurl=http://6d.img.v4.skyrock.net/6de/fatimadeode/pics/1834821723_3.jpg

Pereira (1994, p. 54) explicita que, com Pai Adão, iniciou-se a sucessão de pai-de-santo do terreiro por laços de parentesco profano. Após a sua morte, em 1936, entra em cena Joana Batista, conhecida como Joana Bode⁵⁷. Dona Joaninha, como era frequentemente chamada, era filha-de-santo de Tia Inês. Pereira cita Bastide (1946)⁵⁸ e ressalta que Tia Inês era consagrada a Iemanjá e, quando morreu, deixou seus bens para Joana, sua filha de Iemanjá.

De acordo com Pereira (1994, p. 56 - 57), Joana Batista encarregou-se da liderança do terreiro com Zé Romão⁵⁹, após a morte de Pai Adão. Pereira enfatiza que os depoimentos recolhidos por ela dos filhos-de-santo desse casal foram unânimes em afirmar que, quando D. Joaninha era viva, ela realmente mandava no terreiro. Diziam que Zé Romão, mesmo atuando como pai-de-santo, executava apenas os rituais restritos às funções masculinas. Ao morrer Joana Batista (Joana Bode) ou Dona Joaninha, em 1953, Vicência⁶⁰, filha adotiva e filha-de-santo de Tia Inês, responsabilizou-se pela chefia feminina da casa de culto, não o fazendo antes por não ter com Joana Bode um bom relacionamento⁶¹.

⁵⁷ Seu nome provém do seu marido, conhecido como Mané Bode.

⁵⁸ Cf. BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

⁵⁹ Filho consaguíneo de Pai Adão.

⁶⁰ Filha consaguínea de João Otolu que veio da África, juntamente com Tia Inês.

⁶¹ A subjugação de Joana Bode sobre Vicência, sendo essa filha adotiva de Tia Inês, além de filha-de-santo, denota que, desde o primeiro momento da sucessão do Sítio de Tia Inês, a disputa pelos cargos de poder, tanto masculino de babalorixá (pai-de-santo), como feminino de iyalorixá (mãe-de-santo) não responderam pela hereditariedade consaguínea, mas, apenas, pelo parentesco religioso.

A liderança da casa de culto então fica com Vicência (filha adotiva de Tia Inês) e com Zé Romão (filho consaguíneo de Pai Adão) até 1971, quando morre Zé Romão, iniciando-se uma grande disputa pela liderança masculina da casa de culto entre o irmão consaguíneo de Zé Romão, Malaquias e seu sobrinho consaguíneo Manoel Nascimento da Costa⁶² (filho de Zé Romão).

Todavia, essa disputa da liderança da casa de culto fundada por Tia Inês, entre Malaquias e Manoel N. Costa, conforme Pereira (1994, p. 62), reveza-se até 1984, quando da morte de Malaquias. Manoel Nascimento da Costa, então, toma para si o comando, com o qual permanece até hoje. Vicência faleceu um pouco antes da morte de Malaquias, em 1983. Nesse contexto, ficaram na liderança da casa de culto Manoel e Iraci Rodrigues Vilela, conhecida como Beleza ou Bê, que, pelas informações colhidas, tinha, na linha de sucessão feminina, a sua substituta Mãezinha, que assume a função com o afastamento de Mãe Bê, em 2001, por motivo de saúde. Filha consaguínea de Pai Adão, Maria do Bonfim, mais conhecida como Tia Mãezinha, irmã de Zé Romão e Malaquias e tia de Manoel Nascimento da Costa, atual líder masculino da casa de culto, morre em 7 de março de 2010⁶³. Entretanto, por sua idade avançada, Luíza Gomes da Costa já se encontrava na função de Iyalorixá do Ilê Axé Iemanjá Ogunté.

O Sítio de Tia Inês foi tombado pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (Fundarpe), através do Decreto Estadual nº 6239, de 11 de janeiro de 1980.

O calendário anual das festas religiosas do Ilê de Iemanjá Ogunté, ou Sítio de Tia Inês, ou ainda Sítio de Pai Adão tem uma agenda geral em torno das seguintes datas, que mais ou menos acompanha o calendário católico, segundo Pereira (1994, p. 69 -70):

Em janeiro, há a tradição do toque da ‘Abertura do Ano’ para Oxalá⁶⁴; seguida pela festa de Xangô, por ocasião do ‘Dia de Reis’ e para Obaluaiê, em 20 de janeiro. Após o carnaval, no mês de março, ‘toque’ para Odé e ritos ancestrais em reverência a Pai Adão, que morreu em 26 de março de 1936. Abril é o mês das festas a Ogum, correlacionado a São Jorge.

Junho⁶⁵ é a grande festa do meio do ano, com cerimônias ao rei Xangô; julho é o mês das águas de Oxum, correlacionada com a padroeira do Recife, Nossa Senhora do Carmo.

⁶² Manoel Nascimento da Costa, conhecido como ‘Papai’, legitimou-se na posição de líder religioso, alegando o direito de proprietário da terra (cf. PEREIRA, Zuleica Dantas. **O terreiro Obá Ogunté**: parentesco, sucessão e poder. Recife: UFPE, 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFPE, Recife, 1994, p. 62).

⁶³ Nas vésperas da apresentação desta dissertação.

⁶⁴ Essa cerimônia, na atualidade, não é mais realizada.

⁶⁵ Também se festejava a Bandeira de Alaíra.

Agosto é todo dedicado a Exu, dono dos caminhos. Setembro é festa para os Ibejis, com distribuição de presentes para as crianças, mês de Cosme e Damião. A Festa do Inhame é outro ponto alto do calendário no mês de outubro. Na casa-matriz, o ‘Presente de Iemanjá’ acontece no mês de novembro, abrindo as festividades da ‘rainha do mar’, que segue até dezembro⁶⁶. O ciclo anual é fechado com Iansã.

Na casa de culto de matriz iorubá do Recife, o grande momento anual está na festa de Iemanjá, a ‘dona da casa’, que é relacionada de forma sincrética, a Nossa Senhora da Conceição, cujo culto católico tem sua data fixada no dia 08 de dezembro. Para muitos, Iemanjá e Nossa Senhora da Conceição se confundem por serem da mesma natureza de uma ‘grande mãe’: materna, acolhedora, protetora, consoladora... Entretanto, Xangô marca a sua presença como ‘dono da terra’, como ‘rei de Oyó’, quando empresta para o culto dos orixás em Pernambuco, Alagoas e Paraíba, seu próprio nome para designar o culto coletivo das divindades africanas.

Assim, Iemanjá, proveniente do povo egbá e orixá da fundadora do terreiro, consolidou, junto com Xangô, divindade nacional dos iorubás e ‘senhor das terras [de Oyó]’, os axés da casa-matriz do Recife, conforme estabelece a história e a tradição.



Foto 13 – Ilê Axé Iyá Nassô Oká – casa-matriz iorubá de Salvador. Casa Branca. Ao lado direito, a Igreja da Barroquinha restaurada.

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

⁶⁶ É tradição que o presente a Iemanjá (panela de barro decorada por fora e com presentes e ebós em seu interior), seja a primeira a ser entregue, por isso essa festividade é realizada no mês de novembro, só então, os demais terreiros, originários dessa casa matriz, poderão entregar os seus próprios presentes a Iemanjá.

3.3 Casa-matriz em Salvador/Bahia: Nação Ketu

Segundo Verger (1992a, p. 11-114), no princípio do século XIX, em uma pequena casa situada numa rua por trás da Igreja da Barroquinha (Centro Histórico de Salvador), mulheres adeptas da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, organizaram cultos que dão origem à Casa Branca do Engenho Velho da Federação (Salvador/Bahia), fundada por Adetá ou Iya Detá, Iya Kalá e Iya Nassô, originárias de Ketu e Oyó. Possivelmente o axé plantado foi o de Iyá Nassô, em 1855, por ser esse o nome da casa, Ilê Iyanasso⁶⁷ ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká, juridicamente registrado como Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, que se encontra em plena atividade.

No Brasil, em 1764, um grupo de descendentes de africanos e africanos provenientes da Costa da Mina, escravos e libertos, reuniam-se na Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios de acordo com Silveira (2006, p.523), deixando a Capela de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, para instalar seu culto no altar de Nossa Senhora da Piedade, na Igreja da Barroquinha. Nos últimos anos do século XVIII, com a confiança propiciada pela alforria de pessoas da linhagem real Aro de ketu, os africanos da Barroquinha, que até então frequentavam calundus de etnia ‘grunci’, na Cidade Baixa, fundaram um pequeno culto a Odé, na residência de Iyá Adetá. Esse culto doméstico implantou, na Bahia, a tradição Ketu, em um terreno situado nas cercanias da Igreja da Barroquinha. Com a adesão de outros povos iorubas, novos orixás foram sendo agregados/assentados no Terreiro da Barroquinha.

De acordo com Oliveira (2005, p. 62), os migrantes do Reino de Oyó, na década de 1830, trouxeram para a irmandade da Barroquinha uma disputa de poder, que se deu entre eles e os remanescentes baianos da família Aro (de Ketu); desde o início, porém, essa disputa foi decidida em favor dos dignitários de Oyó-Ile ou, ao menos, parece ter prevalecido a estratégia e o equilíbrio de poderes que eles representavam.

A população se tornava cada vez mais numerosa nessa década. Assim, por esse tempo, surge, no bairro da Barroquinha, na cidade de Salvador, a ordenação de uma casa de culto de matriz iorubá, tendo, nos ritos ao orixá Xangô, a ordenação, segundo os preceitos da casa real de Oyó, estando à frente a sacerdotisa Iyá Nassô, estabeleceu o posto de onilê, o ‘dono da casa’, à divindade [nacional] dos iorubás, o Orixá Xangô. Silveira (2006, p.525)

⁶⁷ É um título restrito à corte de Alafín Oyó (Rei de Oyó), rei de todos os iorubás. Corresponde a uma função religiosa específica do mais alto significado na cultura iorubá. É a Iyánaso que tem responsabilidade do culto de Xangô, divindade principal dos iorubás e ‘orixá pessoal’ do rei, em Oyó. É ela que se ocupa do santuário privado de ‘Alafín’ (título do rei de Oyó) e das diferentes cerimônias do culto (cf. VERGER *In*: 1992a, p. 113 - 114).

descreve que Oxóssi, divindade [local] de Ketu, foi confirmado como o onilé, o ‘senhor da terra’, dividindo a regência principal da casa com Xangô. Silveira aponta, ainda, babá Assiká, provavelmente, chefe-caçador, como presença para implantar os fundamentos da casa e estrutura da cúpula e organização civil dos iorubás, sediados na Barroquinha, para a criação de um ritual unificado entre os ritos de ketu e de Oyó. Essa estrutura já iniciada na Barroquinha passa a funcionar, a partir de 1855, na atual casa-matriz de Salvador, Ilê Iyá Nassô Oka, na Av. Vasco da Gama, 463, no Engenho Velho da Federação.

De acordo com Silveira (2006, p. 526 - 527), certamente, Bamboxê, o Babalawô, distribuiu os cargos segundo o oráculo de Ifá, ficando no lugar mais importante da hierarquia a Iyalaxé da Sociedade Geledé, senhora da Irmandade da Boa Morte, Iyá Nassô. Criou-se, assim, em Salvador, na semiclandestinidade, uma complexa rede institucional de poderes e contrapoderes, uma ordem paralela com suas lideranças legitimamente constituídas. O Candomblé da Barroquinha deixou, portanto, de ser apenas um conjunto de pequenos cultos para tornar-se uma organização político-social-religiosa complexa.

O terreiro se autodenomina como nação ketu. Fundado em meados do século XIX, é considerado como o primeiro monumento negro brasileiro, pelo Instituto de Patrimônio Histórico do Brasil (IPHAN), em 31 de maio de 1984; antes, porém, em 1982, esse ‘terreiro’ já havia sido tombado como Patrimônio da Cidade do Salvador e, em 1985, o Terreiro do Engenho Velho foi considerado ‘Axé Especial’, de preservação cultural do Município de Salvador. Tem como dirigente atual do terreiro a Iyalorixá Altamira Cecília dos Santos (Mãe Tatá de Oxum).

Na esfera civil, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho é representado pela Sociedade São Jorge do Engenho Velho, fundada a 25 de julho de 1943 e registrada em 2 de maio de 1945, sob o número 518, no Cartório de Títulos e Documentos, com o nome de Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho. Em abril de 1999, uma Assembléia Geral alterou o Estatuto, que até então se denominava Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, passando a denominar-se Sociedade São Jorge do Engenho Velho.

Todo o terreno da Casa Branca tem quase um hectare e fora mantido como arrendamento durante anos sucessivos, desde a década de 1850, em que toda a terra é de Oxóssi e a casa principal é de Xangô.

Na cidade de Salvador, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Casa Branca (nação ketu) é a primeira casa de culto declaradamente em funcionamento, nos registros históricos do Brasil, sendo a casa-matriz iorubá da cidade de Salvador.

O Candomblé da Casa Branca⁶⁸ do Engenho Velho tem, em sua linha sucessória, as seguintes Iyalorixás:

Iyá Nassô, originária de Oyó, Iyá Nassô era sacerdotisa principal de Xangô no palácio real e recebeu a missão de organizar o culto na Bahia, juntamente com Baba Axipá ou Assiká, é a fundadora do Ilé Axé Iyá Nassô Oká, na Bahia. A segunda Iyalorixá Mãe Marcelina Obatosi de Xangô, que acompanhou Iyá Nassô numa viagem a Ketu. A terceira Iyalorixá Maria Júlia Figueiredo, Mãe Omonikê recebeu o título de Iyalodê, era a Iyalaxé da Sociedade Geledé, tinha o cargo de Provedora-Mor da Irmandade da Boa-Morte. A quarta Iyalorixá Ursulina Maria de Figueiredo, Mãe Sussu; a quinta Iyalorixá Maximiana Maria da Conceição, Tia Massi Owin Funkê de Oxaguiã Idanko Ezo; a sexta Iyalorixá Maria Deolinda dos Santos, Oxalá Oké; a sétima Iyalorixá Marieta Vitória Cardoso, Oxum Nike. E a oitava e atual Iyalorixá Altamira Cecília dos Santos, Mãe Tatá, Oxum Tomilá⁶⁹.

A historiografia mostra que a norma dominante no candomblé ketu da Casa Branca é a sucessão através da linhagem sagrada, no interior da família do orixá. De acordo com Costa Lima (2003, p. 145), conflitos na sucessão da liderança têm provocado tensões.

Costa Lima cita Carneiro⁷⁰ (1948, p. 31-34) ao descrever duas sucessões no terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, causadas pela falta de acordo na escolha da sucessora da iyalorixá falecida. A primeira, por morte de Marcelina, quando sua filha Maria Júlia de Figueiredo, Omonoké, a sucedeu, levando uma outra filha-de-santo da casa, também chamada Maria Júlia da Conceição Nazaré, que se julgava igualmente com direito à sucessão, a romper com o grupo e ir fundar outro terreiro, que é o atual candomblé do Gantois de Mãe Menininha, sobrinha-neta da fundadora, foi fundado em 1849 e tem como Iyalorixá atual Mãe Carmem.

Ainda na Casa Branca, muitos anos mais tarde, outra filha-de-santo da casa, Eugênia Ana dos Santos, Aninha, deixou o candomblé para ir fundar, em 1910, seu próprio terreiro, o Axé Opô Afonjá, posteriormente instalado em São Gonçalo do Retiro, tem como atual Iyalorixá Mãe Stella de Oxóssi, Odé Kayodé.

O calendário das festas religiosas da Casa Branca é constituído, segundo Oliveira (2005, 82 - 85), por uma sequência de festas que se inicia, usualmente, entre maio e junho, e encerram-se entre fevereiro e março do ano seguinte. As referências que demarcam o início e

⁶⁸ É conhecido por Casa Branca por ser essa a cor que se pinta as paredes externas de todo o 'terreiro'.

⁶⁹ Diagrama de sucessão (cf. LIMA, Vivaldo Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagês da Bahia: um estudo de relações intragrúpis.** 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003, p. 205 e no site <<http://soteropolitanosculturaafro.files.wordpress.com>>. Acesso em 12/NOV/2009).

⁷⁰ Cf. CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia.** Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948, 144 p.

o fim das festas são, no primeiro extremo, o dia de *Corpus Christi* do calendário litúrgico católico e, no extremo final, o primeiro sábado após o Carnaval (do ano seguinte).



Figura 12 – Orixá Oxóssi/Odé – Divindade de origem étnica ketu.

Fonte: http://images.google.com.br/imgres?imgurl=http://6d.img.v4.skyrock.net/6de/fatimadeode/pics/1834821723_3.jpg&imgrefurl=http://fatimadeode.skyrock.com/2.html&usq=__3_eXxKsXz9Tub9xGP6tZMhtq4tE=&h=800&w=532&sz=55&hl=pt-BR&start=1&itbs=1&tbnid=gid_FHPYK8SkLM:&tbnh=143&tbnw=95&prev=/images%3Fq%3Dod%25C3%25A9%2Be%2Botim%26gbv%3D2%26hl%3Dpt-BR

A primeira festa do calendário é a de Oxóssi, no dia de *Corpus Christi*, seguida das festas para Logunedé e Ogum, que demarcam o fim do período consagrado de 17 dias após a festa de Oxóssi, finalizando com a festa de Xangô/Airá, realizada sempre no dia 29 de junho (dia de São Pedro). Essas festas formam um primeiro ciclo dentro do calendário. Segue-se um intervalo, até agosto. Na última sexta-feira de agosto, celebra-se, publicamente, a abertura de um novo ciclo: o ritual das Águas de Oxalá.

Esse novo ciclo se estende até o sábado posterior ao Carnaval. Após a celebração das Águas de Oxalá, seguem-se três domingos festivos em que “qualidades” distintas de Oxalá (orixá funfun)⁷¹ são homenageadas, respectivamente, com festas dedicadas a Oduduwa, Oxalufan e Oxaguian. Na segunda-feira seguinte ao terceiro domingo de Oxalá, realiza-se a festa para Ogum. Segue-se, após uma semana, também numa segunda-feira, a festa chamada Olubajé, cerimônia dedicada a Obaluaiê/Omulu, Oxumaré e Nanã. O Orixá Xangô Ogodô é homenageado em uma quarta-feira de outubro, em data flexível (por volta da segunda quarta-

⁷¹ São orixás que não recebem azeite de dendê, tendo no mel um dos seus principais axés.

feira). Doze dias após essa festa, em um domingo, realiza-se a celebração das homenagens aos Orixás femininos chamados de Aiabás (Iabás): Iemanjá, Iansã, Oxum, Obá e Ewá.

Ainda na mesma sequência de festas, a Casa Branca realiza homenagens especiais a Iansã, em data próxima a 10 de novembro, a critério da Iyalorixá. No último domingo de novembro, iniciam-se as homenagens a Oxum, em dois domingos seguidos, intercalando-se, em uma quinta-feira, uma festa para Oxóssi. O primeiro desses domingos é em homenagem a Oxum da mãe-de-santo atual e o segundo é chamado de festa da “Oxum do Barco”.

No âmbito público, uma celebração com características recreativas, envolve um animado samba de roda, a ‘Festa do Jacaré’, que é realizada na segunda-feira após a festa da Oxum do Barco. Há, então, um intervalo nos rituais públicos até a época do Carnaval. No primeiro sábado após a Quarta-feira de Cinzas, acontece a festa do ‘Lorogun’, em que todos os Orixás são homenageados, fazendo-se o recesso da Semana Santa e encerramento desse segundo ciclo de festas, que ficam suspensas até o início do novo ciclo litúrgico.

No entanto, há Orixás que são homenageados em rituais internos, sem manifestações públicas, em festas de acesso restrito aos membros da “família-de-santo”. São as festas dedicadas a Dankô (24 de junho), a Iroko (junto com Xangô Airá) e a Apaoká (homenageada um dia antes do término dos 17 dias da Oxum do Barco).

O Orixá Exu, além de sempre ser homenageado com as primícias de cada festa, recebe suas oferendas na abertura geral de cada um dos dois ciclos. O mesmo se dá em relação aos ritos para os ancestrais, chamados “moradores da Casa de Bale”. Por seu turno, o Orixá Ossaim é homenageado em todas as festas. ‘Senhor das folhas’ é um orixá cultuado sempre, pois *‘não há Orixá sem folha’*.

Assim, as duas festas principais do calendário da casa-matriz de Salvador é que abrem o primeiro ciclo das festas, enfatizam os patronos do terreiro: Oxóssi de Ketu e Xangô de Oyó. Oxóssi é comemorado no dia de *Corpus Christi*, portanto como data que flutua de acordo com o calendário católico, e Xangô é comemorado no dia 29 de junho, com data fixa, dia de São Pedro. Silveira (2006, p. 457) diz que a aliança foi firmada no Candomblé da Barroquinha, em um grande acordo político entre os partidários iorubás de Ketu e os de Oyó: o terreiro, no seu conjunto, pertence a Oxóssi, ‘o senhor da terra [dos ketu]’, enquanto que o barracão central pertence a Xangô o ‘senhor do palácio [do Reino de Oyó]’.

Na pretensão de uma melhor compreensão da sistemática hierárquica de uma casa de culto de matriz iorubá afro-brasileira, proposta a partir do pressuposto desta dissertação, apresenta-se o “organograma 3”, em uma relação direta ao “organograma 2” (detalhado ao final do primeiro capítulo), o qual descreve as mesmas convergências em relação à formação

clássica da estrutura política iorubá tradicional africana, correlacionando, assim, a uma mesma organização hierárquica de um terreiro no Brasil, a partir da estrutura política de um ‘reino iorubá’.



Organograma 3 - Hierarquia de uma casa de culto no Brasil.

4 NORMATIZAÇÃO DA ESTRUTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA DE MATRIZ IORUBÁ

A estruturação da religião de matriz africana iorubá brasileira coincide com determinados eventos no Império Iorubá, principalmente no Reino de Oyó, em 1817, do outro lado do Atlântico, movimentos simultâneos de reterritorialização aconteciam ao sul da Nigéria e no Brasil. De acordo com Silveira (2006, p.501), a rebelião dos muçulmanos haussás⁷² e fulanis aconteceu no momento em que a conjuntura da ordem no Reino de Oyó estava fora de controle. O Palácio de Oyó foi saqueado pela primeira vez pelos próprios chefes militares do exército iorubá rebelado, iniciando, assim, o seu declínio. Além do ataque e do saque à própria capital do Império Iorubá, também obrigaram os seus habitantes a abandoná-la e perdê-la para sempre.

Tudo aconteceu pelo fato de que havia bastante muçulmanos concentrados nas elites comercial, militar e sacerdotal no Reino de Oyó, bem como uma massa de fiéis que, até então, viviam pacificamente. Entretanto, sacerdotes de Xangô, com temor pelo crescimento do Islamismo, organizaram uma perseguição aos muçulmanos da região de Oyó, principalmente aos sacerdotes islâmicos da capital. Silveira (2006, p. 509) nos fala da existência de um islamismo sincretizado com as tradições africanas. Com o advento das *jirads*, a guerra santa islâmica, no início do século XIX, no território iorubá, o reformador fundamentalista Osman Dan Fodiyo pretendia destruir todo o ritualismo tradicional africano, inclusive as práticas sincréticas islamizadas realizadas pelos haussás, tapas e iorubás.

No êxodo dos oyós para o sul, poderosos chefes militares e senhores de Oyó reordenaram os quadros demográfico e político da floresta tropical, erigindo uma das mais importantes dentre as novas cidades, Ibadan, fundada em 1829, em pleno território do povo egbá. Silveira (2006, p. 510) destaca que os governantes organizaram, na cidade, o culto de Xangô com fundamentos trazidos, segundo a tradição oral, de Oyó-Ile (Antiga Oyó). Ibadan tornou-se, então, uma das mais importantes cidades iorubás, onde também se constituía o novo poder militar, atacando e saqueando as aldeias vizinhas em busca de prisioneiros para alimentar o tráfico negreiro.

Em 1830, surge na etnia egbá um guerreiro chamado Sodeke. Insatisfeito com a marginalização dos egbás, deixou Ibadan, liderando um grupo de caçadores, cerca de setenta

⁷² Haussás e fulanis são africanos negros islamizados, na atualidade, na Nigéria, e se encontram ao norte do país.

quilômetros a sudoeste, congregando a variadíssima população egbá da região, para fundar Abeokuta, na margem esquerda do Rio Ogum⁷³.

Verger (1992b, p. 19) nos dá conta de como se encontrava o povo ketu, por volta de 1830, através de uma carta escrita por Ajayi, o primeiro africano que chegou a ser bispo protestante da CMS (Church Missionary Society) britânica, em 22 de fevereiro de 1837. Ajayi diz que, em 1821, as guerras eclodiram durante vários anos em sua terra, causando devastação e o aprisionamento de homens, mulheres e crianças como cativos para os portugueses. O relato diz dos anos de desespero do rapaz em mãos de negociantes de escravos e da desventura de esfacelamento da sua família. Entretanto, em 1846, enfatiza Verger (1992b, p. 24), Ajayi reencontra, em Abeokuta, sua mãe e irmãs.

Nesse contexto, Verger (1992) corrobora com o quadro que se desenrolava em terras iorubás, na primeira metade do século XIX. Entretanto, observa-se, também, que as guerras aconteciam por todo o território, como bem relatou Silveira (2006), não sendo, portanto, uma convenção para que Verger justifique maior prevalência do povo ketu na cidade de Salvador, posto que Parrinder (1967), fala de uma relativa tranquilidade na metade do século XIX, nas terras do povo ketu.

Silveira (2006, p. 516) questiona essa representação ketu em Salvador e diz da contestação, em 1981, feita por Vivaldo da Costa Lima sobre a afirmação de Verger⁷⁴ de que os ketus eram mais numerosos, argumentando que “nagôs foram trazidos também, como escravos, de muitas outras nações iorubás – Abeokuta, Oyó, Ijexá, Ijebu Odé e até da recém-criada, nos princípios do século XIX, Ibadan”. Antropologicamente, Costa Lima também contestou os supostos conhecimentos rituais mais profundos dos ketus, denunciando a “conhecida predisposição valorizadora” dos ketus por Verger.

Entre as duas casas-matrizes do Recife e de Salvador, há uma contenda de superioridade hierárquica em termos de legitimidade de ‘axés’, a qual foi favorecida pelos trabalhos publicados, entre outros autores, de Pierre Verger, que constituir, em seus estudos, um modelo universal da nação ketu, irradiado para todos os terreiros do Brasil, estabelecendo, dessa forma, uma hierarquização, a partir da Bahia, em relação a todas as outras casas de culto de matriz iorubá brasileira e que, no Recife, foi tomado como parâmetro a partir da Escola de Psiquiatria de Ulisses Pernambucano.

Verger (1992a, p. 114 - 115), ao discorrer sobre “os terreiros de candomblé nagô-ketu que desfrutam de grande prestígio na Bahia e no resto do Brasil”, justificando que são

⁷³ Lembrando que nada tem haver com o Orixá Ogum.

⁷⁴ Cf. VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia de 1850**. 2 ed. Salvador: Corrupio, 1999b, p. 230.

eles que melhor conservaram o seu caráter africano, influenciando no Novo Mundo o ritual dos terreiros de candomblé das ‘nações’ africanas, vizinhas ou afastadas, tais como elas são chamadas no Brasil: “Ijexá ou Egbá (da Nigéria), jêje-mundibi (Hweda) ou Mina Popo (Hwala), ambas do ex-Daomé, Mina-santé (Achantis da Costa do Ouro) ou mesmo Congo e Angola (Banto do hemisfério sul)”. Observa-se, então, nessa explanação, como é classificada a etnia egbá, agregando-a a um outro grupo étnico, o Ijexá. Nesse sentido, Verger apresenta, nesse texto, sua visão equivocada ou uma intenção oculta ao confundir o povo egbá com outro grupo iorubá.

Evocando a procedência do Reino de Oyó, para a primeira Iyalorixá do terreiro da Casa Branca, em Salvador, em defesa de uma maior superioridade, Verger (1992a, p. 113 - 115) apresenta o argumento de que uma escrava emancipada, para impor ao terreiro o uso do seu nome e compor uma organização hierárquica religiosa, foi influenciada pelo “glorioso estatuto das mulheres responsáveis pelos cultos do orixá dentro do palácio de Oyó”, denotando, ainda, que Iyá Nassô para além de um “nome próprio iorubá é um título altamente honorífico restrito à corte do Alafín de Oyó, isso é do rei de todos os iorubás”.

Ainda, segundo Verger (1992a, p. 15), essa presença de Iyá Nassô, proveniente da corte de Oyó, na Bahia, teria acentuado a posição dominante das mulheres, enquanto que no “Recife e em Cuba para onde eram importados escravos provenientes das mesmas regiões”, o culto dos orixás teria sido organizado em conformidade com as normas existentes na África, “fora do palácio de Oyó”.

Verger (1992a, p. 115), ao retomar a questão da origem ketu, justifica-se dizendo ser ketu “um reino outrora vassalo do de Oyó, onde se fala a mesma língua e que, para os descendentes de africanos na Bahia, Ketu se tornou o símbolo da reunião das diversas ‘nações’ iorubás”.

O que talvez Pierre Verger não conhecesse era a procedência dos fundadores da casa-matriz do Recife ou, simplesmente, não tivesse interesse em divulgá-la. Carvalho (1993, p. 20) expõe que o sítio de Água Fria foi fundado por Inês Joaquina da Costa (Ifá Tinuké), que trouxe consigo o culto de várias divindades que indicam sua procedência como da etnia egbá e, portanto, da cidade de Abeokuta. Junto com ela, veio também, para o Recife, um outro sacerdote, João Otolu, proveniente de Oyó.

Rodrigues (1977, p. 102 - 103) destaca o grupo egbá, fazendo menção às denominações populares que receberam na Bahia os negros provenientes da Costa do Escravo e que, generalizando como os franceses, denominavam-nos de ‘nagôs’, através da identificação pela língua iorubá. Entretanto, Rodrigues diz que esse grupo dito ‘nagô’, tinha

africanos de vários grupos, como o de Oyó, a capital iorubá, de Ilorin, Ijesa, Ibadan, Ifé, Ijebú, Lagos, Egbá, etc. Rodrigues, ainda, chama a atenção para a palavra ‘Egbá’, que foi deformada por não ser pronunciado o ‘g’ pelos africanos, de onde pode, então, ser deduzido que, em muitos documentos do tráfico, a designação de negros ‘Ebá’ ou simplesmente ‘Bá’ evidencia a pouca importância do grupo egbá na história dos negros no Brasil.

Denotando a mesma falta de elementos de Pierre Verger ou confirmando a conclusão de Nina Rodrigues em relação à deturpação do termo ‘egbá’ nos documentos históricos brasileiros, Cacciatore (1977, p. 154 - 155), no verbete ‘iorubá’, inicia sua explicação dizendo do povo iorubá que se estende de Lagos para o norte até o rio Níger e, do Daomé para leste, até a cidade do Benin, etc. Mais ao final da descrição, afirma que ‘iorubá’ “Compreende várias tribos e subtribos que têm seu próprio governante, subordinados todos ao Oni de Ifé e ao Alafín de Oyó. São, entre outros, os Oyós, Egbá (que inclui o Ketu), Ijebu, Ijexá, Owó, Ekiti, etc.”. Nesses termos, insere o povo ketu no grupo egbá, pois, notadamente, não obteve nenhuma informação de sua historicidade. Cacciatore (1977, p. 163), ainda, no verbete ‘Keto’, expõe, talvez, todas as suas informações do Reino do Ketu, quando enfatiza ser um antigo reino da África Ocidental, cortado em dois pela atual fronteira Nigéria-Benin, sendo seu governante detentor do título de ‘Alaketu’, no qual o “*povo desse reino, pertence ao Egbá, divisão dos Iorubás*”, voltando ao mesmo argumento equivocado.

Entretanto, como bem explicita o presente trabalho de pesquisa, a etnia egbá escreve a história da cidade de Ibadan⁷⁵, por ter sido essa constituída em território (floresta) do povo egbá e, principalmente, o povo fundador de Abeokuta, cidade que foi fundada por diversos grupos egbás.

O artifício utilizado por Verger e outros pesquisadores determinou a etnia ketu como representação dos cultos iorubás no Brasil, mascarando o histórico do Império Iorubá em detrimento ao Reino de Oyó, dispensados todos os relatos e fatos históricos que estabelecem a dinâmica das etnias africanas ao sul da atual Nigéria, bem como a camuflagem da etnia egbá, como grupo étnico imperceptível para o contexto histórico do Reino de Oyó.

⁷⁵ Ibadan ou Ibadã (Ìlú Èbá-Odàn) é a capital do estado de Oyó, quarta maior cidade em população da Nigéria (depois de Lagos e Kano), é a maior em área geográfica. Os principais habitantes da cidade é o povo iorubá. A cidade nasce em 1829, quando Lagelu, o Jagun (Comandante-chefe) de Ile-Ifé, juntamente com pessoas das cidades de Ifé, Oyó e Ijebu, partem para fundar uma nova cidade, *Eba Odan*, que significa literalmente "entre a floresta e as planícies" ou "a cidade na junção entre a savana e a floresta". O povo do estado de Oyó são iorubás com um ancestral comum, Oduduwa. Dentro do Estado, no entanto, há sub-grupos étnicos com línguas/dialetos distintos. O povo do Estado de Oyó pode ser dividido em cinco grandes grupos, a saber Ibadans, Ibarapas, Oyós, Oke-Oguns e Ogbomosos (cf. <http://oyostate.gov.ng/>).



Foto 14 – Coroa de Xangô na casa principal do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, em Salvador.

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

4.1 *O mito-fundador e o parentesco sagrado*

A mobilidade cultural e ancestral de matriz africana iorubá foi movida por um processo de reconhecimento dos ‘saberes das sociedades africanas’, esses mecanismos podem ser entendidos como a construção de um *self* afro-brasileiro.

A herança da estrutura político-social, intrínseca às matrizes africanas, estabelece um modelo que propicia o fator agregador e solidário, no qual a autoridade remete a uma ‘figura mítica’ que funda a identidade do grupo e dá aos seus integrantes sentimentos de pertença e inclusão.

Herskovits (1973, p. 234) destaca a questão da procedência, no que diz respeito à área cultural habitada por pessoas e suas práticas sociais locais, posto que as convergências ou disparidades entre as casas-matrizes de Salvador e do Recife, destacadas nesta pesquisa, detêm origens distintas de um agrupamento maior, que compreendem indivíduos, como bem coloca Herskovits (1973, p. 235), apegados a suas próprias tradições, ficando muito mais impressionadas com as diferenças entre eles que com as semelhanças. Assim, a área cultural não é uma ‘nacionalidade incipiente’, não é um agrupamento consciente de si mesmo, tratando-se, pois, de uma ‘construção’ do pesquisador ao formular determinado tipo de costume. No aspecto dos pormenores, o autor adverte que a atenção fixada em minúcias, desvanece a área em uma massa de elementos específicos: a área dá lugar à subárea; a subárea

à cultura local; a cultura local ao costume tribal, o costume tribal à convenção do clã; a convenção do clã à tradição da família; a tradição da família às idiossincrasias individuais.

Nessas minúcias das casas de culto pesquisadas, a estrutura do Antigo Reino Oyó pode ser vislumbrada, observando em ambas a questão do mito-fundador, no qual o orixá Xangô, ancestral divinizado iorubá, reina nas duas principais casas-matrizes do Recife e de Salvador, oferecendo um parentesco entre as etnias egbá e ketu, como partes originadas da mesma árvore genealógica. A segmentação desse parentesco sagrado fundamenta a forma estrutural do culto, tendo cada grupo suas prerrogativas específicas.

Nesse contexto, as sobrevivências culturais dos povos iorubás, tanto ketu como egbá, podem ser identificadas particularmente pelos ‘donos ou senhores da terra’, segundo Costa e Silva (1996, p. 29 - 30), posto ser a terra, para além de fator de produção, é a guardiã dos mortos, a serviço dos vivos e a promessa dos vindouros. Por quase toda parte, a terra era da família, da linhagem, do clã, da aldeia, da tribo, do rei.

As convergências entre as duas casas-matrizes pesquisadas são evidenciadas pela tradição nacional do culto ao orixá Xangô (rei de Oyó) por todo o Império Iorubá, até a atualidade e, no Brasil, denota, em ambas as casas, a prerrogativa de um parentesco comum, pelo mito-fundador da linhagem real de Oyó.

Assim, Verger, quando afirma ser Ketu vassalo de Oyó e, por ser a divindade Xangô o seu herói-divinizado, faz ênfase quanto ao fato de ser Xangô o ‘dono da terra’ e, conseqüentemente, da casa-matriz de Salvador, o Ilê Iyá Nassô Oka (Casa Branca), confirmando a origem ancestral comum entre a casa de culto ketu de Salvador e a casa matriz do Recife, de procedência egbá, que tem em Xangô, também, o ‘dono da terra’, sendo essa questão um aporte à ‘Bandeira de Airá ou Alairá’, conhecida também por Festa de São João, ou Acorda Povo, em sua correlação sincrética com o santo católico, comemorado em 24 de junho.

Pereira (1994, p. 76) descreve a ‘Bandeira de Alairá’, que é a ‘Bandeira de São João’, que é hasteada em um mastro em frente à capela da casa-matriz do Recife, que permanece em meio a rezas e ladainhas em homenagem ao santo. Tradição, hoje, extinta. O mastro, plantado ao solo do terreiro de Iemanjá Ogunté, suscita uma simbologia do poder paterno, o poste ereto, reflete Girard (1997, p. 443), que pode simbolizar a masculinidade do pai, do esposo ou do amante. Pelo fato de penetrar o seio da terra-mãe, oferece uma significação fálica o mastro erguido para Xangô, porque Alairá é um Xangô, reflete o poder do rei de Oyó, o ‘dono da terra’. Eliade (1993, p. 364 - 365) diz que o termo ‘símbolo’ deveria ser reservado para o caso dos símbolos que prolongam uma hierofania ou que constituem, eles

próprios, uma ‘revelação’ inexprimível de outra forma mágico-religiosa. A árvore cósmica do eixo do universo, do templo, é sempre representada por um símbolo do ‘centro’. O pilar central que fica na casa principal da Casa Branca, em Salvador, é dedicado ao orixá Xangô. Eliade, ainda, explicita que cada habitação é um ‘centro do mundo’ porque, de uma maneira ou de outra, o seu simbolismo reproduz o do centro. Nas cidades clássicas iorubas, o palácio real tem que se localizar no centro das cidades. Mas esse assunto vai longe, não cabe nesta dissertação, ficando para outra oportunidade seu desdobramento. Agora, é um momento para refletir sobre a excelência sagrada do orixá Xangô.

Tais evidências são reforçadas pela própria denominação que a prática do próprio culto de matriz iorubá é nomeada no Recife: ‘xangô’. Nesse contexto, denotando a notoriedade desse ancestral ioruba, que, em terras brasileiras, responde pela construção de um parentesco entre as casas-matrizes egbá do Recife e ketu, em Salvador. Conceitualmente, então, tais elementos indicam o mesmo tronco ancestral, podendo-se considerar que os ritos que deram origem às casas de culto de matriz ioruba, nas duas cidades pesquisadas, advenham da mesma procedência africana.

4.2 *A estrutura que legitima as práticas litúrgicas de matriz iorubá no Brasil*

A cultura ocidental, racionalista, tem dificuldade de aceitar e valorizar a mediação simbólico-ritual. Ela valoriza, antes de tudo, o que o indivíduo sente e pensa. No entanto, a experiência ritual pode ser considerada um dado antropológico e cultural universal. Está presente na vida da pessoa, na sociedade, nas religiões tradicionais em meio a diferentes culturas e está presente nas sociedades modernas e pós-modernas como expressão do sagrado, ou como expressão do profano, ou ainda como expressão do cotidiano. Terrin (2003, p. 23) lembra que o rito é vital, pois funciona como espelho de nossa história e da nossa identidade.

Os ritos que legitimam os sacerdotes no Brasil são identificados como ‘ritos de iniciação’, não que todos que se iniciem no culto aos orixás vão ser escolhidos pelas divindades para ser um Babalorixá ou Iyalorixá, no entanto, a importância deste trabalho de pesquisa é focar, principalmente, as possibilidades de elos na (re)estrutura dos cultos dos orixás, no Brasil, através da origem de tais rituais, tendo a cultura iorubá, no continente africano, também, como universo dessa observação, visto serem as duas casas de culto pesquisadas percebidas como coirmãs, pela precedência da mesma linhagem de origem iorubá, diferenciadas em suas variantes étnicas, sendo uma egbá e a outra ketu.

Considerando que, na cultura iorubá, no continente africano, não existe a figura do Babalorixá ou Iyalorixá, posto que as demandas da religião tradicional africana iorubá, têm perfilado no rei/obá esse poder supremo, posto que é nato, mas que é delegado a sacerdotes menores, em função da dinâmica territorial do culto e da diversidade das divindades.

A partir do exposto, fica evidenciado que apenas o rei/obá tem esse poder natural, entretanto, na cidade de Abeokuta, no palácio do Alake (denominação do rei de Abeokuta), o guia local informou que o rei só pode subir ao trono após a chancela das divindades e, para isso, é necessário o recolhimento de 90 dias em um local especialmente preservado no pátio principal do palácio, ao qual o acesso é apenas permitido pelo lado de fora. É uma construção pequena, uma cabana ou choupana aos moldes da construção tradicional africana, recoberta já com um telhado muito usado na região, com telhas de folhas de ferro, onde se precederá não sua investidura ao cargo de sacerdote, mas as bênçãos das divindades no seu caminho de continuador da missão de Oduduwa, de guiar o seu povo. Inclusive, ao lado dessa construção, há o santuário de Oduduwa, herói/divindade nacional, fundador do império iorubá, principal divindade nacional, herói fundador que dá a todo o povo iorubá, no continente africano, uma ancestralidade comum.

Todos os indivíduos escolhidos para os cargos de confiança do rei têm que passar por um ‘rito de iniciação’, um ritual que o estabeleça no cargo, mesmo que esse cargo tenha cunho apenas burocrático. Isso estabelece um vínculo entre o rei e seu súdito de confiança. Como diz Leite (2008, p. 78), são ritos ‘funcionais’ dentro do sistema social e dizem respeito às práticas políticas denominadas de ‘iniciação diferenciada’, prevista para o exercício de funções de governo envolvendo o rei. O autor dá ainda eloquência para tal modalidade de iniciação, por ser definida pela emergência de certas funções sociais.

Outros ritos de iniciação do sistema social iorubá dizem respeito a atividades específicas, de acordo com Leite (2008, p. 79), como o ofício dos ferreiros, caçadores, pescadores, dirigentes de cultos dos antepassados e oraculares, sendo essas normas iorubás denominadas de ‘iniciação típica’, que fazem aparecer, plenamente o indivíduo naturalmente na sociedade, sendo um padrão de introdução formal no grupo.

Bastide e Verger (2002, p. 196) falam do *status* a que pertence o babalawo ou sacerdote de Ifá no continente africano, inseridos no ‘primeiro plano’ da hierarquia sacerdotal, estando no mesmo nível dos sacerdotes de Ossaim e do sacerdote de Obatalá ou Oxalá, assim, muito acima dos sacerdotes de outras divindades. Nesse enfoque, é estabelecida a categorização do sacerdote de Ifá, que divide sua importância com os sacerdotes das principais divindades nacionais e, evidentemente, muito acima dos sacerdotes das divindades

locais. Assim, pode ser estabelecido um vínculo ao modelo de sua iniciação para a estruturação do candomblé no Brasil, por ser uma preparação que acarretava maior fidelidade e maior *status* em relação ao poder. Bastide e Verger (2002, p. 198) ainda ressaltam que, no Brasil, a decadência do babalawo ou sacerdote de Ifá concorreu com a autoridade dos babalorixás.

Na (re)estruturação dos ritos no Brasil, tal como na inserção do recém-nascido na sociedade iorubá a que pertence, ocorre através do opelé de Ifá; também, nas casas de culto de matriz iorubá, tudo se inicia pela consulta ao ‘jogo de búzios’. É a partir das orientações de Ifá, que todas as coisas são determinadas, entretanto há um seguimento preestabelecido, pelo qual se iniciam os ciclos ritualísticos, são as cerimônias aos antepassados (ancestrais), tradicionalmente conhecidos no Brasil como ‘eguns’, nas quais é solicitada a licença e as bênçãos às celebrações que serão iniciadas. Dando seguimento a diversos tipos de ‘obrigações’ ou ‘ebós’ (oferendas) que serão cumpridos em detrimento do conjunto de divindades que formam o panteão afro-brasileiro da casa de culto. Enquanto, no continente africano, o culto é específico de determinadas divindades locais e nacionais, no Brasil, o culto é coletivo, com divindades provenientes de diversas etnias iorubás.

Nesse contorno, identificam-se os ritos de iniciação afro-brasileiros nas cerimônias no continente africano, descritas por Bastide (2002, p. 111), quando do desenrolar das práticas que irão confirmar um novo sacerdote de Xangô. Esse fato demonstra que esse rito é exclusivo dos fiéis de Xangô e que o iniciado exercerá exclusivamente a função de ‘sacerdote de Xangô’, realizada quando da morte daquele ou daquela que se dedicava a essa função anteriormente. Nesse contexto, é imperativo para o orixá que um outro indivíduo se prepare adequadamente, a fim de usá-lo como instrumento para a sua comunicação com seus fiéis, atendendo, assim, à necessidade exclusiva do orixá. Entretanto, antes de dar início às cerimônias, é impreterível evocar a alma do morto ou da morta, dono, pois, da função anteriormente, para dar seu consentimento e suas bênçãos ao culto que se perpetuará através desse novo sacerdote que está sendo investido no cargo.

Desse modo, deve-se ter em vista que a necessidade considerada no continente africano é a de que o orixá necessita do atendimento específico, e essa função, antes de ter uma conotação religiosa, estabelece uma formalização social da preservação de práticas cerimoniais que fundamentizam todo um sistema sociopolítico da comunidade e perpetua os laços comuns do ancestral-mítico, o qual estabelece e mantém a linhagem do grupo.

Nesse sentido, a estrutura dos cultos dos orixás, no Brasil, em sua (re)organização, nos remete para além dos ritos de iniciação, nos direciona também aos ritos de passagem

africanos, os quais falam de um cotidiano social, quando do nascimento de uma criança, quando através do ‘oráculo de Ifá’, que a tudo preside, são estabelecidos os caminhos desse indivíduo a partir das tradições, dentro da sociedade em que nasceu: desse modo, é determinado a que divindade a criança será consagrada, pois ela ditará seu destino; qual o nome que melhor o representará; quais os interditos que terá que respeitar; quais as cores que melhor vibrarão para uma vida com êxito e todas as orientações acatadas através da anuência, gerência e comprometimento dos pais em zelar por todos esses compromissos diante da sociedade à qual pertencem.

Nesse contexto, esse ato de inserção na sociedade/comunidade religiosa afro-brasileira é redimensionado no ritual do ‘bori’, no qual o iniciado estabelece um pacto de fidelidade ao axé. Em território brasileiro, não é mais o pai e a mãe do recém-nascido que assumem as responsabilidades diante da vida do seu filho, bem como as convenções assumidas em nome do futuro do seu filho e de toda a comunidade, esse compromisso é estabelecido diretamente entre o orixá, o próprio iniciado e o babalorixá ou iyalorixá.

Efetivamente, esses ritos foram articulados na iniciação de todos os novatos nos cultos aos orixás no Brasil, contudo, os detalhes e nuances que determinam os dois grupos em questão, a nação egbá e a nação ketu, não se constituíram, enfaticamente, como projetos elaborados para execução de empreendimentos como na modernidade. A função do babalorixá e da iyalorixá vai-se fazer necessária na medida em que o poder é instaurado no âmbito da religião, pois, faz-se imperativo que, estabelecidas as casas de cultos, haja ritos que dêem aos seus fieis a garantia da legitimidade e o *status* ou a legalidade diante da sociedade afro-brasileira, definindo, por meio da linhagem étnica da casa, garantindo essa filiação seus laços africanos. Dessa forma, os fieis devem interagir com as tradições do terreiro e respeitar os laços da família religiosa.

Tudo leva a crer que a ocorrência de uma transformação substancial da sociedade e seu próprio envolvimento com as casas de culto foram decisivas para a comunidade afro-brasileira. Observando esse contexto e enfatizando que somente a sociedade é fonte absoluta dos valores sociais e das técnicas que levam à socialização nesse contexto; é, por esse viés, que no continente africano, os ritos iniciáticos, mesmo estando na esfera do sagrado, têm sua instância fixada no âmbito da esfera social cujo cenário é o cotidiano.

No Brasil, várias maneiras podem conduzir um indivíduo à iniciação ao culto dos orixás, mas, comumente, a possessão do orixá repentinamente ou sua manifestação através de uma doença ou uma eventualidade significativa que leve a pessoa a buscar o sistema do jogo de búzios, pelo qual os orixás poderão, então, comunicar-se.



Foto 15 – Local da cerimônia do ritual do ‘bori’ em casa de culto de nação egbá, no Recife.

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

4.3 Ritos que identificam as matrizes iorubá: egbá e ketu

Na formação dos cultos aos orixás no Brasil, cultos isolados já eram praticados desde a chegada dos africanos, quando da diáspora no século XVI; contudo, a forma atual começa a ser definida, no século XIX, quando a mobilização dos africanos oriundos das regiões iorubás e seus descendentes estabeleceu territórios e modelos específicos na sistematização das casas de culto. As práticas cerimoniais afro-brasileiras passam a ter, então, peculiaridades dentro de uma estrutura geral que identifica a matriz iorubá, mas com especificidades diante da nação/etnia que define o axé, ou melhor, a casa de culto.

Os ritos de iniciação, de forma geral, convocam a divindade das folhas ‘Ossaim’ para oficializar a sacralização do iniciante e dos objetos que compõem o aparato litúrgico, demarcando a sua passagem do mundo profano para o universo do sagrado. O ‘bori’, ‘obori’, ou ainda ‘ebori’ remete aos ritos de preparação do indivíduo, corpo e alma, focalizando a cabeça física, que serve de conduto na conexão para a manifestação do orixá. Todavia, o ‘ori’ (cabeça), para além de um instrumento de atrelamento do orixá em sua revelação no aiyê (espaço terrestre), demanda uma ‘deidade’, a qual resguarda o ‘destino’ de cada indivíduo.

Entretanto, o destino de um indivíduo faz parte de um ‘devir’ coletivo e, nesse contexto, do axé da casa de culto. Nesse enfoque, o ‘bori’ de um reflete em todos do ‘axé’,

por ser uma demanda ressonante para o fortalecimento de toda a comunidade religiosa. Assim, na prática ritualística, a ‘cabeça’ é representada por uma ‘tigela de louça branca’, tal qual uma divindade/orixá, colocada aos pés do iniciado, que veste roupas brancas e se encontra despojado de todo tipo de adorno, em uma esteira recoberta por lençol branco, enquanto, ao seu redor, vários tipos de alimentos votivos são dispostos para serem ofertados ao ‘ori’, conjuntamente com ‘sacrifícios’ de animais de pequeno porte.

Todas as oferendas terão o ‘ori’ como objeto desse rito e as oferendas depositadas na ‘tigela’ têm a comunidade do terreiro como assistência, que, em súplicas e agradecimentos em forma de cânticos, pedem a Orumilá/Ifá, o detentor do destino e a Oxalá a principal ‘divindade da criação do ser humano’, que tragam bons presságios, através dos ‘odus’ do ‘jogo de búzios’, consultados ao final da cerimônia. Faz-se premente que esse rito, que ‘fortalece a cabeça’, seja seguido de uma oferenda ao orixá do iniciado, geralmente, no dia seguinte ao ‘bori’. As especificidades fazem parte desse ou de qualquer outro rito, dependendo da nação à qual o iniciado pertence.

O aspecto que estabelece a identidade e, assim, as especificidades entre as nações/axés ou casas de culto/terreiros diz respeito à região de que se originam as pessoas que organizaram ou fundaram a casa de culto, estabelecendo, então, identidades próprias.

Nessa argumentação, levam-se em conta as casas de culto observadas nesta dissertação, que recebem a anuência dos axés do orixá Iemanjá para a casa de culto egbá (Recife) e o orixá Oxóssi para a casa de culto ketu (Salvador), sendo ambos orixás de categorias definidas como regionais ou locais, que se configuram sob a regência dos ritos do orixá nacional Xangô.

Na formalização do culto, a identificação se encontra, entre outras coisas, na dinâmica ritualística dos melindres axiomáticos. Um exemplo é a forma de apresentação nas cerimônias públicas, os ‘xirês’ ou ‘toques’. Tendo como parâmetro a descrição de Bastide (2002, p. 112), que relata como, no continente africano, eles são evocados para sua apresentação no espaço terrestre (aiyê) em uma forma de saudação apenas e simplesmente com alguns ritmos de tambor. Quando se trata de uma cerimônia somente para uma divindade, como Xangô, apenas o deus do raio será chamado, tendo na primeira parte uma sucessão de danças, pela qual os membros da confraria, vestidos em roupas com belos panos índigo ou amarelos, evocam o orixá. As danças começam em um ritmo lento e vão-se acelerando, dando lugar aos mais incríveis efeitos coreográficos; em seguida, bruscamente, Xangô toma posse de um de seus fieis. Nesse momento, as danças param. O novo Xangô em terra é conduzido para o interior da casa, onde se veste com trajes litúrgicos. Esse ritual aos

orixás no continente africano remete, diretamente, às apresentações dos orixás no culto de matriz iorubá do Recife.

Nesse enfoque, as apresentações dos orixás são individualizadas, estando todos com a atenção voltada exclusivamente àquele orixá. Esse fato, ou melhor, essa nuance, distingue bem as casas-matrizes do Recife e Salvador, visto que, no rito egbá (Recife), cada orixá detém seu momento específico para ser saudado, reverenciado, por horas a fio, se for o caso, até a sua apresentação através de um dos seus ‘filhos’ (omo); então, é recolhido ao quarto dos orixás, vestido ritualisticamente e reconduzido ao âmbito do salão principal, respeitando uma ordem prefixada, para que tal como na descrição de Bastide, cada orixá tenha a oportunidade de reinar plenamente naquele espaço mítico. É estabelecida, assim, uma reterritorialização do espaço específico de cada orixá evocado.

No xirê (celebrações públicas) nas casas de culto do rito ketu (Salvador), a sequência responde por vários conjuntos de cânticos de saudação, sendo as apresentações dos orixás no espaço terrestre (aiye) coletivas. Nesse contexto e respeitando regras de hierarquia, todos os orixás são recolhidos para as devidas paramentações e, em seguida, retornam conjuntamente para a apresentação no salão principal. Todos os orixás então se apresentaram coletivamente e depois individualmente diante da assistência.

A própria apresentação pública do orixá através dos seus ‘filhos’ (omo) identifica as nações, visto que, na nação egbá (Recife), os orixás têm uma coreografia franqueada, observando as características singulares, dentro de uma performance própria a cada um, enquanto, na nação ketu (Salvador), os orixás têm uma performance contida, sob a assistência das ekedes.

Outras especificidades são encontradas nos pejis (santuário/quarto das divindades), visto que, na casa de culto egbá (Recife), as divindades são reunidas em um único espaço sagrado, tendo os todos orixás, mesmo de diferentes regiões iorubás, um convívio comum. Essa forma coletiva dos santuários/pejis pode ter como origem a própria reterritorialização, que a etnia egbá foi obrigada a reestruturar quando da fundação de Abeokuta, no início do século XIX. Nesse contexto, leva-se em conta que, ao tempo da chegada de Ifatinuké e Otolu, no Brasil, em torno de 1860 e 1870, a experiência das imigrações forçadas já faziam parte da realidade local (em Abeokuta). Os egbás, poucos anos após a fundação (1830), destaca Silveira (2006, p. 511 - 525), já contavam com cerca de cento e cinquenta a cento e setenta bairros (quarteirões/linhagens), cada um pertencendo a um subgrupo diferente, com seus cultos, seu chefe de guerra e suas autoridades próprias. Durante

um certo tempo, essa divisão foi mantida, pois esperavam um bom momento para retornarem às próprias terras. Com o passar dos anos, ficou evidente que era uma ilusão.

Então, pode-se considerar que a percepção de espaço reduzido e de agregação já era bem conhecida dos egbás, tendo a fundação da casa-matriz do Recife a mesma lógica de aglomeração das divindades, aparentada pela matriz trazida de Abeokuta por Tia Inês (Ifatinuké) para Recife.



Foto 16 – Peji coletivo (santuário dos orixás/quarto sagrado) em casa de culto de nação egbá, no Recife.

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

Em Salvador, na nação ketu, são encontrados diversos pejis, de forma distribuída pelo terreno do terreiro, dentro e fora da casa de culto. A Casa Branca tem, em seu espaço sagrado externo, casas/pejis dedicadas, individualmente, para Exu, Obaluaiê, Airá, Oxóssi... Ficando as iabás (orixás femininos) e Xangô em um peji comum, no interior do salão principal.

Nos próprios ritos iniciáticos, tradições locais ou regionais são inseridas como regras, pois, na nação egbá (Recife), só se inicia um indivíduo por vez, enquanto, na nação ketu (Salvador), existe a prerrogativa da iniciação coletiva, denominada de ‘barco’. Esse tipo de iniciação coletiva utiliza terminologias como dofono, gamo, fomo, domo, vito, além de outras já abasileiradas como dofona, dofonitinha, doma, domutinha, etc., como enfoca Silveira (2006, p. 458), citando o estudo de etnolinguística de Vivaldo Costa Lima, que diz ser parte de um léxico ‘genuinamente fon’, portanto, dos vizinhos daomeanos, do vocabulário ritual do culto dos voduns (jêje/djedje).

Vários outros elementos personalizam as tradições de cada casa de culto, entretanto, esses elementos não podem ser confundidos com transformações que venham extrapolar as instâncias que delimitam as ‘diferenças’, fazendo com que a originalidade da matriz seja alterada. Nesse intermezzo, a ritualística perde a identidade, daí se pode dizer que essa casa de culto, supostamente, era de matriz iorubá, que teria migrado para um outro axé. O que faz mantenedora uma família religiosa é a continuidade dos seus ritos e os ritos têm, em seu cerne, a competência do fortalecimento do axé.

No universo das casas de culto, seja qual for a matriz ou a especificidade da nação, o axé é o dínamo que constrói redes e que identifica laços matriciais.

4.4 *O matriarcado na base sacerdotal afro-brasileira*

As formas de (re)organização e estruturação ioruba, no Brasil, revelam a fluidez dos grupos étnicos iorubás no continente africano, em face das longas mobilizações das populações, em decorrência, principalmente, das inúmeras guerras. Como na África, de maneira quase generalizada, os grupos se reúnem em torno de um herói-fundador, para formar o núcleo básico das aldeias. Esse homem é designado para reger a vida do grupo, e é denominado ‘pai’ pelos seus seguidores. De acordo com M’Bokolo (2009, p. 583), esses grupos eram formados por parentes diretos, homens livres chegados voluntariamente e diversos dependentes como: escravos, clientes, servos, amigos, protegidos. Baseada em uma ideologia de parentesco, assentava-se essa estrutura de sociedade em uma base de divisão do trabalho. Nesse sentido, eram necessárias relações de conflitos e cooperação.

Existiam, então, duas formas de redes estruturadoras entre as aldeias constituídas por essas famílias extensas. A primeira era de ordem vertical, que assegurava a existência de um conjunto de aldeias, formadoras de ‘distritos’, que se mantinham integradas pela solidariedade no comércio, nas trocas matrimoniais, nas questões de defesa, entre outros interesses comuns. O sistema horizontal acontecia tanto entre as casas como entre aldeias, tecendo relações privilegiadas, adesão a associações de caráter ritual (religioso) com partilha dos mesmos ritos.

Nesse sentido, enfatiza M’Bokolo (2009, p. 584), adaptações de certas formas políticas fizeram essas formas básicas de estruturas político-sociais em forma de ‘reinos’, onde se agregavam pequenas unidades territoriais e políticas em proveito de uma delas e de um “grande homem” (obá/rei). Surgem, assim, os chefes locais (homens notáveis) senhores das diferentes partes do reino, os ‘chefes de terra’.

Essa estrutura africana de hierarquia político-social nesse microcosmo da ‘casa’ ou ‘aldeia’, no Brasil, foi base para a organização dos terreiros, para manter a filosofia da agregação. Entretanto, as contradições internas das casas de culto e dos antagonismos e tendências entre as casas de culto são revestidas de uma demanda política de poder, tanto interna, como dentro da comunidade afro-brasileira.

As formas de afirmações, pelas quais as etnias africanas são evocadas, sugerem uma relação de parentesco assentada ora pelo sangue, ora por um parentesco mítico-ancestral. No interior das casas de culto, tanto o modelo patriarcal ou matriarcal apresentam diversificações na organização política, através de disputas desprovidas de genealogia.

Pode-se considerar que, em um primeiro momento da organização das casas de culto no Brasil, o poder do ‘conhecimento, adquirido em terras africanas’, decidiu e delineou a instituição das casas-matrizes, todavia, sem a consistência de um reino e sob a égide de um modelo de aldeia, subseqüentemente, foi inevitável a subdivisão dos grupos, que necessitavam apenas de um líder que exercesse sua autoridade e respondesse por ritos hierarquizados do culto. Assim, cisões marcaram a proliferação das casas de culto por todo o Brasil.

É, nesse contexto de poder e de um modelo matriarcal que converge, o sistema político-social, permeado pelo religioso. Esse modelo normatiza as casas de culto de matriz africana iorubá no Recife e em Salvador, no século XIX. Em comum, mulheres fundadoras de casas de culto com matriz iorubá, trazidas especialmente para essa função da Nigéria ou mulheres africanas livres da escravidão no Brasil, pelas alforrias através das associações de ajuda mútua de libertos. O que prevalece é o fato de serem mulheres com ascendência africana do Império Iorubá, do Reino de Oyó, que, no Brasil, (re)estruturaram o culto às divindades iorubá.

Para tentar entender essa mudança de liderança no âmbito da religião, tem-se em vista que o título de *Ìyálorísa*, utilizado para o maior posto de comando das casas de culto no Brasil, anteriormente na África iorubá, respondia apenas pela função de uma sacerdotisa responsável pelo culto de uma divindade específica. Outros títulos como *Ìyāgbà*⁷⁶ ou *Ìyálóde*⁷⁷ situavam-se e, ainda se situam, em grupos tradicionais, o papel da mulher dentro do clã ou da sociedade. Entretanto, o título de *Íyá-egbé*⁷⁸, que significa ‘mulher chefe de uma sociedade de

⁷⁶ Matrona; mãe de família; mulher idosa (que tem maior saber) (cf. CROWTHER, 2003, Part II, p. 129).

⁷⁷ Uma senhora de alta posição; a primeira-dama em uma cidade ou vila (cf. CROWTHER, 2003, Part II, p. 129).

⁷⁸ Cf. CROWTHER, 2003, Part II, p. 129.

mulheres” ganha maior destaque para esta dissertação, no sentido de que evoca a força da sociedade ‘Gèlèdè’, pela qual as mulheres são denominadas *Ìyámi*, ‘minha mãe’.

Verger (1994, p. 17) explicita que o poderio de uma *Ìyámi* é atribuído às mulheres mais velhas, porém as mulheres mais jovens podem receber como herança ou adquirir o título voluntariamente. As *àjé* (feiticeiras), como também são conhecidas, são para os iorubás detentoras do poder, o axé de *Ìyámi* não é, em si, nem bom nem mau; nem moral nem perverso; a única coisa que importa é o modo como o axé é empregado, Segundo Verger (1994, p. 22), a *Ìyalóde* encabeça as feiticeiras e distribui entre elas os pássaros⁷⁹, representante; do poder da *àjé*, particularmente aquelas mulheres que comercializam no mercado. A *Ìyalóde* também está presente no tribunal local se uma mulher for implicada em um caso judicial. Fora do tribunal, ela mesma arbitra as contendas que surgem entre mulheres. É, portanto, a *Ìyalóde* quem controla as mulheres: “*Toda mulher é àjé [feiticeira] porque as ìyámi controlam o sangue [menstrual] das regras das mulheres*”.

Conforme Verger (1994, p. 26), nas regiões de Ketu, Egbá e Egbado, nas quais Atigali, Tigere ou Atinga (caçadores de feiticeiras) puniam com rigor. Efetivamente, existem as *gèlèdè*, que são máscaras usadas por homens que fazem parte de sociedades controladas e dirigidas por mulheres, que possuem os segredos e os poderes de *àjé*. As *Ìyámis*, longe de serem excluídas da sociedade iorubá, são, ao contrário, tratadas com grande respeito e consideração, pois o objetivo dessa sociedade *gèlèdè* é exatamente, ao contrário dos caçadores de feiticeiras, o de acalmar a possível cólera de *Ìyámi*, por meio de cerimônias e danças executadas em sua honra.

Àjé não é como a feiticeira da Europa medieval, simplesmente descrita como a personificação do mal. Ela representa o poder mítico da mulher em seu aspecto mais perigoso e destrutivo. Verger (1994, p. 26) diz que a dança das *gèlèdè* é a expressão da má consciência dos homens que vêm da época em que a sociedade matriarcal se tornou patriarcal. O grande poder mítico da mulher, utilizado originalmente de modo criativo para o trabalho da terra, etc. pode ser transformado em arma destrutiva. Em consequência, tudo deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e oferecer-lhe compreensão pela perda de sua posição política. Se *àjé* fosse considerada um ser absolutamente mau e inimigo da sociedade, a atitude evidente que se imporia seria expulsá-la e matá-la cada vez que fosse possível.

⁷⁹ Em muitos lugares do Brasil, esse pássaro foi associado à ‘coruja’, por ser o símbolo do conhecimento e por estar sempre observando suas presas, especialmente à noite.

Portanto, as *àjé* não são realmente feiticeiras. São as ‘Grandes-Mães’, as mães encolerizadas e, sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria.

Verger (1994, p. 26), também assinala que, na Bahia, os descendentes dos habitantes de Ketu, para lá transportados nos últimos séculos, ainda há alguns anos comemoravam a festa das *gèlèdè* anualmente, no dia 8 de dezembro, na Boa Viagem. A festa era presidida por Maria Júlia Figueredo, uma das Iyalorixás do *candomblé* que origina a Casa Branca do Engenho Velho.

Comenta, ainda, Verger (1994, p. 33 - 35) sobre a ignorância em relação a exata personalidade de *Ìyámi* que impediu aqueles que escreveram sobre esse assunto de associá-la ao culto dos orixás, presente nos mitos da ‘criação do mundo’, posto que a religião dos orixás seja baseada no *axé*, força vital, energia, fonte fundamental de todas as coisas. Os orixás são os *axés* das forças da natureza, a essência dos poderes e potência das mulheres é a *Ìyámi*. A sacerdotisa do orixá canaliza essas forças em um sentido favorável, seguindo um certo rito. Tudo isso não é incompatível com o pensamento iorubá, pois *Ìyámi* pode ser colocada entre as feiticeiras e entre as divindades da criação, exercendo um papel moderador em ambos os casos, contra os excessos do poder. A cólera de *Ìyámi* é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e de seus remédios.

Assim, o aspecto diferencial dessa função de Iyalorixá no Brasil é a dinâmica do papel social da mulher perante a sociedade afro-brasileira na elaboração da construção hierárquica das casas de culto, agregando às suas funções particulares de sacerdotisas das divindades a estrutura de legitimação do poder perdido por ocasião da mudança do matriarcado para o patriarcado, tendo como modelo a estrutura que legitima o sacerdote-supremo, maior posto religioso africano, concernente apenas ao rei/obá, e dele todas as prerrogativas políticas e sociais, estabelecendo uma ampliação de seu poder como guardiães das divindades e da comunidade civil, agregada a esse núcleo matriarcal, em um resgate do poder ancestral das *Ìyámis*.

Em Salvador, a casa-matriz guarda, até a atualidade, a forma matriarcal de sucessão, pela qual apenas mulheres tomam o posto máximo de Iyalorixás, não existindo a figura do ‘Babalorixá’ (pai-de-santo), tendo os homens papéis específicos e imprescindíveis na estrutura hierárquica, mas sempre inferior à posição feminina. Os ogans (sacerdotes menores) são pais na casa de culto, mas não podem ser possuídos pelos orixás, tão pouco vesti-los, estando essa função de servir aos orixás como veículo de comunicação apenas às mulheres do *axé*. No Recife, é tradição haver sempre as duas figuras do pai, babalorixá, e da

mãe, iyalorixá, nas casas tradicionais de nação nagô egbá, sendo facultado a homens e mulheres o fenômeno da possessão pelas divindades.

A historiografia escassa da origem na fundação da casa-matriz do Recife nos permite apenas formular hipóteses ao fenômeno do matriarcado afro-pernambuco, reforçado por pequenos históricos, tal o da sacerdotisa Eugênia Duarte Rodrigues⁸⁰, que chega ao Recife, na década de 1870, provavelmente advinda do Golfo da Guiné como escrava⁸¹, acompanhada por duas meninas, eventualmente suas filhas, Sinhá e Yayá. Ao alcançar a liberdade, Eugênia comprou a hoje conhecida ‘casa das tias’ do Pátio do Terço. Viviana Rodrigues Braga (1867 - 1966), chamada carinhosamente de Sinhá, foi uma grande mãe-de-santo do culto nagô, tendo sido a principal responsável pela fundação da Sociedade Beneficente 24 de agosto, a Lamprut. Faleceu aos 99 anos. Yayá chamava-se Emília Rodrigues, que participou com Badia da fundação de vários blocos e festejos do carnaval do Recife. Maria de Lourdes Silva, filha adotiva de Eugênia Duarte Rodrigues e filha-de-santo de Viviana Rodrigues Braga, Sinhá, tinha o apelido de Badia⁸². Filha d’Oxum gostava de ser reconhecida como ‘zeladora-de-santo’, nasceu em 1915 e morreu em 1991. Na atualidade a casa das ‘tias’ foi transformada no Espaço Cultural Badia⁸³, de acordo com Schumacher e Brazil (2007, p. 124), em uma demonstração da liderança feminina no Recife.

Assim, o que é evidenciado pelos fatos na casa-matriz do Recife é que a fundadora do terreiro foi Inês Joaquina da Costa, Tia Inês, mantendo o mesmo padrão feminino de poder como na casa-matriz de Salvador, quando da implantação das tradições rituais iorubá de etnia egbá, entre 1860 e 1870. O que registra a história é que esse poder, então matriarcal, foi sobrepujado pelo poder patriarcal, podendo ter esse fenômeno duas possíveis hipóteses.

⁸⁰ Informações recolhidas de fonte oral.

⁸¹ Supõe-se que ela tenha chegado ao Brasil, como escrava, por volta de 1850, antes da Lei Eusébio de Queiroz (1852), que determinou o fim do tráfico. No entanto, no interior do Brasil, dependendo do ciclo econômico, o comércio de escravos continuou com o fim do tráfico africano (cf. CHIAVENATO, 1980, p. 73).

⁸² Nasceu na Rua Augusta, no Bairro de São José e mudou-se ainda criança para a casa do Pátio do Terço, quando adulta fez deste espaço, o quartel general das suas folias carnavalescas e da sua religiosidade. Em sua casa foi fundada a agremiação Clube Carnavalesco as Coroas de São José, em 1977, que sai na quinta-feira da semana pré-carnavalesca. Políticos, jornalistas, advogados, foliões e carnavalescos frequentavam sua casa. Foi homenageada por inúmeras agremiações: Vassourinhas/1986; Lenhadores/1990; Bloco Saberé/1986, entre outros. A primeira dama do carnaval do Pátio do Terço recebeu grande homenagem, como carnavalesca, no carnaval de 1985, quando a Prefeitura da Cidade do Recife a consagrou como tema: *Carnaval Badia - 1985*. Também foi uma das fundadoras do baile perfumado, que acontece na quinta-feira anterior a semana pré-carnavalesca e da Noite dos Tambores Silenciosos, reunião dos maracatus de tradição de baque-virado ou nação em frente à Igreja do Pátio do Terço, realizado na segunda-feira de carnaval, no Recife, onde é homenageada Nossa Senhora do Rosário, representante da Igreja Católica, a qual os escravos pediam para amenizar as dores do cativo cruel (cf. LIMA, Claudia. **Evoé: história do carnaval - das tradições mitológicas ao trio elétrico**. 2 ed. Recife: Raízes Brasileiras, 2001, p. 191; p. 208).

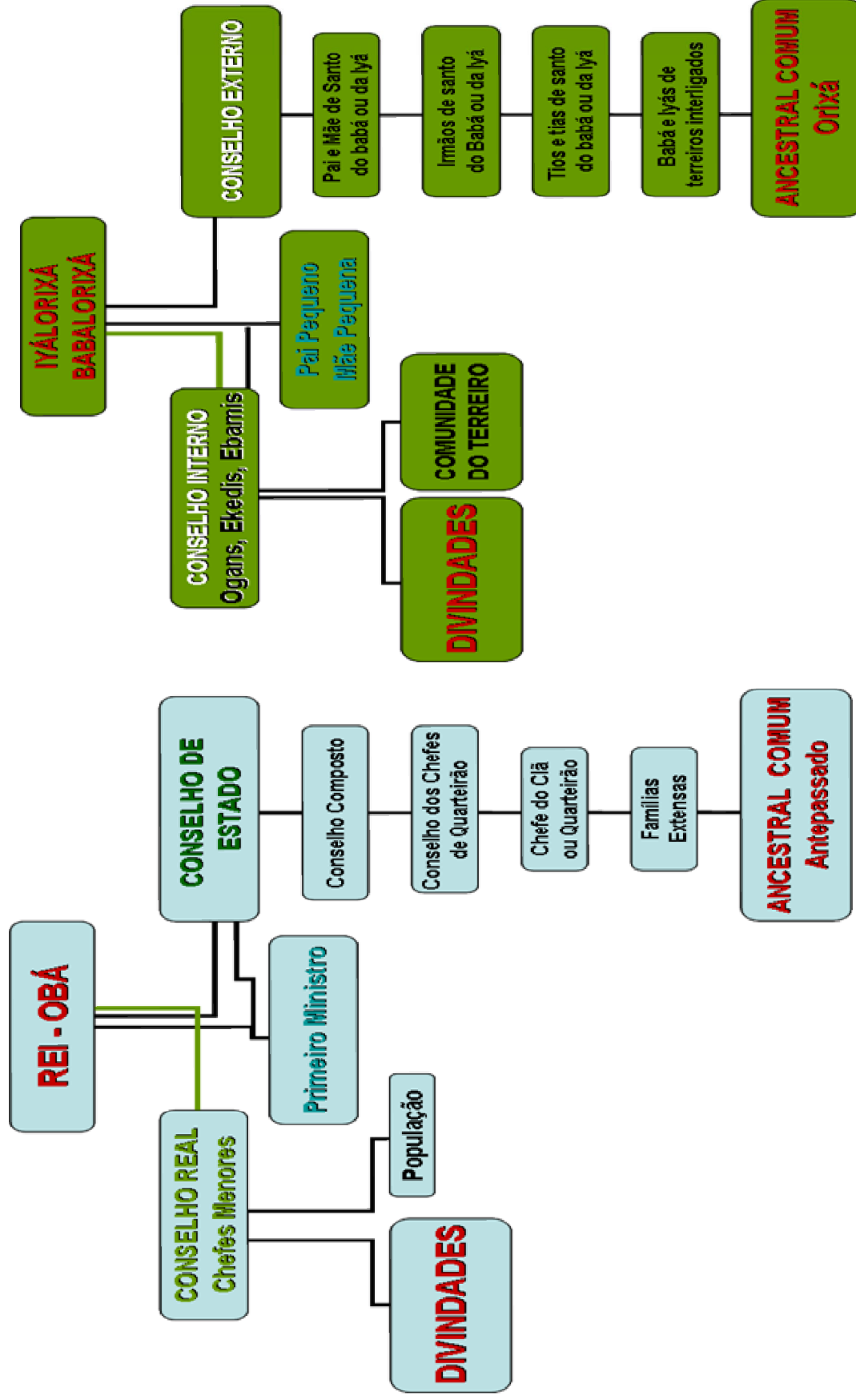
⁸³ Rua Vidal de Negreiros, 143. Bairro de São José. Pátio do Terço. Recife. Pernambuco.

A primeira seria a reprodução do modelo patriarcal da sociedade pernambucana, visto que esse fato ocorre nas primeiras décadas do século XX, quando a figura masculina era destaque em todos os meandros sociais, políticos, religiosos (reconhecidos oficialmente), familiar, etc. E, a segunda hipótese dessa imposição patriarcal, que foi inserida na casa de culto de Tia Inês por Pai Adão, pode ter demandado prerrogativas geradas na sua ida à Nigéria, pela percepção da estrutura sociopolítica e religiosa do papel do rei/obá, que legitima a religião como ‘sacerdote supremo’. Efetivamente, o cenário que Pai Adão vivenciou em Lagos e em seus arredores foi a luta dos africanos para manter suas estruturas administrativas, judiciárias e religiosas em confronto com a ideologia britânica de ‘purificar’ e ‘civilizar’ a população de ‘bárbaros’, enquanto chefes (reis) africanos pretendiam manter seus territórios e preservar a sua soberania.

Nesse sentido, justifica-se a imposição da sua presença como líder único do terreiro, isto é, sem a pessoa da iyalorixá. Pai Adão, assumindo a liderança sem a figura da mãe-de-santo, inicia uma linhagem masculina de poder religioso na casa de culto de Tia Inês, que será resgatada com a sua morte pela Iyalorixá Joana Batista; entretanto, é *praxe* em um terreiro nagô egbá do Recife, haver, na casa de culto, tanto o pai como a mãe de santo, mesmo que um deles seja apenas convidado para cerimônias específicas, tal como ritos iniciáticos. Essa sequência de fatos, possivelmente pode abonar o perfil de Pai Adão diante do que lhe conferiram os estudiosos dos cultos afro-pernambucanos em relação a sua postura de superioridade, no trato com qualquer pessoa, dentro ou fora do universo da religião.

Nesses termos, a experiência da construção da identidade africana, (re)dimensionadas nas casas de culto de matriz africana iorubá, principalmente, no Nordeste do Brasil, obedecem a fatores sociais africanos demandantes de estruturas que estabelecem valores próprios, bem mais próximos de nós, brasileiros, do que dos antigos reis europeus.

A estrutura africana da ‘aldeia’ foi a base agregadora, no Brasil, para a dinamização dos primeiros grupos que teceram o histórico da religião afro-brasileira; entretanto, a organização das casas de culto de matriz iorubá são revestidas de uma demanda política de poder evidenciada nas redes de formação dos ‘reinos’ iorubás e essa hierarquia político-social foi articulada a partir do arcabouço que delineia a sociedade africana em seu sistema de governo, possibilitando, também, a legitimação do processo litúrgico dos sacerdotes afro-brasileiros. Esta estrutura africana dos palácios de tradição iorubá e a organização de uma casa de culto de matriz iorubá afro-brasileira podem ser observadas na página seguinte, na qual os organogramas 2 e 3, respectivamente, demonstram a similaridade dessa hierarquia, destacando a posição da ‘iyalorixá’, tal qual o obá/rei, no topo do poder.



Organograma 2 - Formação clássica da estrutura política iorubá tradicional africana

Organograma 3 - Hierarquia de uma casa de culto no Brasil

Os organogramas apresentados oferecem, então, neste contexto, a organização política dos palácios iorubás do século XIX (organograma 2), estabelecendo, a partir dessa estrutura organizacional, possibilidades de ligações dos cargos e funções nas casas de culto de matriz africana iorubá afro-brasileiras (organograma 3).

Assim, a partir das argumentações ao longo desta dissertação, ficam evidenciadas as sustentações da hipótese proposta na problematização deste trabalho de pesquisa, apontando que foi em território brasileiro que a função de ‘iyalorixá’ passou a existir como necessidade de suprir a demanda estrutural de poder do novo ‘modelo matriarcal’ para a religião dos orixás, surgindo, posteriormente, a mesma função masculina do ‘babalorixá’, como nova demanda de posicionamentos e enfrentamentos de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção teórica deste estudo, buscou fundamentar questões essenciais relativas à estrutura que dá origem às práticas litúrgicas e normas de hierarquização nas casas de culto com matriz africana iorubá, no Brasil, tecendo esses elos através do contexto histórico e na observação participativa no trabalho de campo no Recife, em Salvador e em cidades do sul da Nigéria, do grupo iorubá.

Para tanto, foi contextualizada uma diversificada literatura africana e brasileira para o entendimento do processo histórico e dos sistemas religiosos e sociopolíticos do Antigo Império Iorubá, região localizada na África Ocidental, ao sul da atual Nigéria; a seguir, foi sistematizado um breve histórico das etnias egbá e ketu, matrizes que formam as práticas religiosas afro-brasileiras das primeiras casas de cultos do Recife e de Salvador. Nesse contexto, buscando, também, apontar elementos de uma possível confluência que brota nos meandros das práticas socioculturais e religiosas transladadas da sociedade iorubá, do continente africano, como fundamentação estrutural que estabelece o modelo religioso dos ritos afro-brasileiro iorubás do xangô pernambucano de nação egbá e do candomblé baiano de nação ketu.

Os registros sensoriais da pesquisadora, ou ainda, os laços religiosos tecidos por signos, símbolos, sinais e gestos apontaram para a complexidade da sociedade iorubá e, como em território brasileiro esses ‘significados’ e ‘significantes’ configuraram o discurso mítico afro-brasileiro. Toda essa arena histórica iorubá foi contextualizada em um imbricamento de culturas nacionais brasileiras e culturas estrangeiras colonizadoras.

A demanda desta dissertação priorizou a conferência de como se deu o processo de estruturação hierárquica e litúrgica em território brasileiro, que, oficialmente, é identificado no século XIX, em casas de culto da religião afro-brasileira de matriz africana iorubá, tendo como foco da pesquisa as casas de culto/terreiros Ilê Axé Iemanjá Ogunté (Sítio de Tia Inês ou Sítio de Pai Adão) de nação egbá, no Recife e, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca) de nação ketu, em Salvador, em funcionamento até a atualidade, observando, nos ‘ritos de iniciação’, o objeto de análise dos elos que formaram a tessitura dos cultos afro-brasileiros de matriz iorubá.

Nesse contexto, o pressuposto evidenciado nesta dissertação, o qual exprime a hipótese de que, no continente africano, não existe, e nunca existiu, a função ou cargo de ‘Babalorixá’ ou ‘Iyalorixá’, sendo esse papel de chefe-supremo-religioso exercido pelos

próprios reis/obás, que já nascem investidos do poder supremo de serem os representantes das divindades na terra, é confirmado através dos organogramas 2 e 3. Apresentados, lado a lado, de forma comparativa na página 94, o organograma 3 evidencia a hierarquia de uma casa de culto afro-brasileira de matriz iorubá, concebida sob a luz do organograma 2, que estabelece a formação clássica da estrutura política tradicional africana iorubá, a partir do rei/obá, supremo-sacerdote, com o posto mais alto no sistema de governo tradicional ao sul da Nigéria.

Para a construção desta dissertação, inicialmente, foi identificado o grupo iorubá em seus aspectos histórico e mítico para introduzir especificidades dessa sociedade, pela qual a religião permeia todas as instâncias institucionais no cotidiano iorubá, no continente africano. Destacando, também, uma constante reterritorialização na própria região africana do Império Iorubá, diante dos quadros de enfrentamentos e migrações de clãs e linhagens em uma agudeza de (re)adaptação diante dos novos padrões de agregação, parte importante para a compreensão da dinâmica associativa na história iorubá em sua (re)organização no Brasil.

Três questões importantes permearam esta pesquisa, dando sustentação aos posicionamentos que ampararam a hipótese proposta. Primeiramente, a observação particular da pesquisadora de que a formatação do poder instaurado nas casas de culto de matriz iorubá no Brasil vai além das proposições originais que tem Roger Bastide, pela qual sua ideia é ancorada nas casas de culto. No Brasil, ter-se-iam (re)organizado espelhando a estrutura da família extensa iorubá ou clã, que pode ser confirmada em seus trabalhos, nos quais argumenta que, na África, os orixás são considerados como antepassados dos clãs e as normas místicas podem identificar-se com as regras de parentesco, visto que, propõe Bastide (1978, p. 238), no Brasil, a escravidão, ao destruir os clãs, foram substituídas pelas famílias espirituais revividas nos candomblés. Assim, as casas de culto substituem os clãs e, ainda, segundo Bastide (1978, p. 242), o próprio candomblé como grupo humano é uma imagem da sociedade divina. Nesse contexto, são observadas duas afirmações: a primeira é a ancoragem das casas de culto a partir do microcosmo da família africana iorubá, e a segunda se concentra no universo exclusivamente do divino/sagrado. Pontualmente, em uma visão ampliada, esta dissertação propôs conceituar a estrutura sociopolítica dos reinos como possibilidade de um modelo organizacional maximizado, na concepção das casas de culto de matriz iorubá afro-brasileiras.

O segundo aspecto que compõe esta dissertação é a abrangência da mesma matriz iorubá em relação aos grupos étnicos destacados egbá e ketu, que, respectivamente, formaram, no Brasil, o xangô do Recife e o candomblé de Salvador, evidenciados pelos

registros deste construto, sendo o Orixá Xangô o elo desse parentesco ancestral comum, portanto, desqualificando as discussões em relação à legitimidade da origem africana, já que as etnias, (re)configuradas no Brasil, como nações egbá e ketu são partes da mesma construção civilizatória do Império Iorubá, no continente africano.

A terceira demanda centra-se no papel da mulher iorubá como catalisador primordial ao modelo matriarcal dos cultos afro-brasileiros em uma (re)conquista do ‘poder’ ancestral das Ìyámis, subjogado no território africano iorubá. Nesse sentido, a estrutura africana de hierarquia político-social do microcosmo do ‘clã’ no Brasil, definido por Bastide, pode ser considerada como base para a (re)organização dos terreiros ao manter a filosofia da agregação; todavia, esta compreensão pode ser ampliada pela perspectiva de que as mulheres iorubás, ao conjugar a nova ordem religiosa, configurada como afro-brasileira, abrangeram a complexa estrutura organizacional dos palácios dos obás/reis iorubás. Assim pode-se destacar que essa compreensão teve como foco:

1º resgatar a força/poder feminina ancestral da Sociedade Geledé, pela qual as mulheres iorubás são denominadas Ìyámi, ‘minha mãe’;

2º estabelecer a forma de sucessão matriarcal para garantir e ampliar o poder feminino como guardiães das divindades e da comunidade civil;

3º legitimar suas funções a partir dos ritos iniciáticos de maior *status* da tradição africana iorubá dos babalawos e das confirmações dos reis/obás, conjugados aos ritos de passagem dos recém-nascidos da sociedade tradicional iorubá africana, configurando, dessa forma, os rituais iniciáticos dos indivíduos que (re)nascem ou são iniciados na religião afro-brasileira;

4º sistematizar e fundamentar os ritos de todas as divindades/orixás a partir da ritualística impressa no culto ao orixá Xangô, existente no Reino de Oyó, fazendo deste orixá um ‘patrono afro-brasileiro’, o ancestral que formaliza o parentesco religioso entre as casas de culto com base matrilineal iorubá;

5º individualizar através das especificidades rituais étnicas, de acordo com a procedência africana da fundadora da casa de culto, para comunicar a originalidade e personalidade do ‘axé’, comunicando a identidade dos grupos iorubás reterritorializados no Brasil, práticas litúrgicas resgatadas, muitas vezes, de acordo com registros orais, em posteriores viagens ao continente africano. Esses fatos podem dar legalidade à diversidade dos detalhes e das nuances impressas nos ritos de cada casa de culto, como referencial regional ou local, representados, nesta dissertação, pelos grupos egbá e ketu.

Assim, o aspecto diferencial da nova função de ‘iyalorixá’, instaurada no Brasil, foi fixada na dinâmica do papel da mulher perante a sociedade, diante da construção hierárquica das casas de culto, agregando, para além das suas funções naturais de sacerdotisas no continente africano, a legitimação do poder diante de um modelo de chefia matriarcal no culto aos orixás, no Brasil, durante a sua reterritorialização.

Neste contexto, a casa-matriz de Salvador, Ilê Axé Iyá Nassô Oká ou Casa Branca, foi escolhida para esta dissertação por manter a tradição ‘matriarcal’ na íntegra até a atualidade, definida pelos seguintes aspectos:

1º a sucessão só pode ser legitimada por mulheres;

2º a forma matriarcal de sucessão, que garante o posto máximo de iyalorixá no organograma do poder, não é conduzida através do parentesco consanguíneo, mas pelo parentesco sagrado, que congrega os indivíduos nessa casa de culto;

3º não existe a figura do ‘babalorixá’ (pai-de-santo), tendo todos os homens dessa casa de culto a denominação de ‘ogan’ (sacerdote com posto menor), com funções específicas e imprescindíveis na estrutura hierárquico-ritual e que, na prática, são considerados ‘pais’.

Para essas conclusões, tais conjunturas relacionadas e justapostas, compuseram, ou melhor, deram forma à questão principal estabelecida na problematização desta pesquisa, delineando como surgiu, no Brasil, as funções de ‘iyalorixá’ e de ‘babalorixá’, cargos esses inexistentes na hierarquia africana iorubá.

Nesse enfoque, as evidências que confirmam o pressuposto apontam que a estrutura das casas de culto de matriz iorubá, no Brasil, partiu de um modelo de hierarquia do palácio de um obá/rei, tendo a aldeia ou o reino como ponto dessa percepção, destacando, também, que essa estrutura de poder é moldada por mulheres⁸⁴ que detinham o conhecimento do culto a divindades distintas. Seus entendimentos rituais e míticos, conjuntamente, foram aliados a outros conhecimentos e, dentro das necessidades hierárquicas, foram sendo moldados de forma perspicaz, até alcançar um modelo de excelência. Todavia, essa constituição organizacional observou, para além das configurações hierárquicas do poder, as tradições religiosas do rito, sendo esses dois elementos a base residual da estrutura de uma ‘aldeia iorubá’.

A hierarquia do palácio do obá/rei e sua supremacia religiosa, os elementos iniciáticos que servem ao próprio rei e a seus servidores como o babalawo (adivinho), as práticas utilizadas pelos babalawos nos ‘ritos de passagem’ dos recém-nascidos para sua

⁸⁴ As mulheres iorubás e suas descendentes, no Brasil, têm o mesmo espírito empreendedor. São excelentes comerciantes, dominando os mercados públicos, o comércio informal, possuindo bens e comandando a família.

inserção na sociedade iorubá à qual pertencem, tornaram-se peças de um quebra-cabeças, em um intrincado e complexo enredo histórico e de tradições orais.

Na perspectiva das etnias egbá e ketu, as casas de culto pesquisadas denotaram circunstâncias permeadas por subjetividades inerentes aos distintos grupos étnicos. Essas especificidades são (re)apropriadas quando da (re)elaboração e (re)ordenação das práticas religiosas como prerrogativas de uma identidade. Nesse contexto, a identidade comum se dá pelo mesmo tronco ancestral através do orixá (nacional) Xangô, enquanto que as características regionais são recompostas pela influência das divindades locais. Iemanjá tem origem no povo egbá, e Oxóssi, no povo ketu.

A estrutura que legitima as práticas rituais das casas de culto de matriz iorubá nas cidades do Recife e de Salvador, mais do que uma reação sob o olhar de uma sobrevivência cultural, denota uma posição política de interesse coletivo, podendo ser consideradas organizações religiosas que recompuseram identidades, pelo qual revivificaram ideologias e potencializaram um ‘modo de vida’ próprio, em meio à repressão do sistema social do século XIX, no Brasil.

Essas comunidades/terreiros reproduziram, como prolongamento, as aldeias iorubás, que, em redes, estabeleceram ‘reinos’, enfrentando ruptura e agregação na organização do poder, dentro e fora dos seus redutos religiosos. A dinâmica da (re)estruturação dos cultos às divindades iorubás, no Brasil, respondeu a uma complexa convergência de ritos e mitos, tradições ancestrais, hierarquias e posições de controle sociorreligioso, reterritorializando valores africanos.

A agudez histórica de que o contexto sociopolítico perpassava o domínio do sagrado, tal como no século XIX, ainda se encontrava presente no século XXI, no sul da Nigéria, vivificada nos meandros dos palácios reais, foi o combustível para uma panorâmica pesquisa de campo realizada no território iorubá.

In loco, em um periférico estudo de campo na parte sul da Nigéria, foi constatado, através da observação e dos questionamentos aos parceiros/intérpretes e informantes nigerianos, que o poder africano iorubá foi e, ainda é, baseado em uma administração hierárquica. O poder da pessoa do rei/obá e a autoridade de sua coroa mantêm uma dinâmica política do ‘grande homem’ que conduz o poder, entremeios ao poder fora do cargo público formal, poder esse baseado na riqueza, número de partidários e mulheres, família numerosa, e da importância do percurso histórico formador do seu capital simbólico.

Ao contrário dos chefes de clãs/linhagens, que são percebidos como guardiões da comunidade civil, os ‘grande homens’ têm que ser glorificados e generosos para além do

senso do individualismo e de ganhos privados. Sua personalidade e carreira têm que ignorar as restrições e, até mesmo extrapolar sua autoridade para ter sucesso onde outros possam ter falhado.

Na atualidade, um rei sagrado ainda garante o equilíbrio empresarial e institucional, sendo tal função um instrumento regulador na sociedade iorubá, estabelecendo uma linguagem comum para a ação coletiva. Nesse contexto, o seu papel de mediador é garantido por mitos e rituais, sendo a cultura um forte elemento mantenedor.

Entretanto, é mister ressaltar que, dentro da contradição de um país que se autodenomina República Federal da Nigéria, a expressão da pessoa do rei/obá, para além de normativo e simbólico, reflete as relações internas de poder e autoridade, porque essa autoridade não é simplesmente dada ou imposta, é construída e, constantemente reconstruída, por exigência da própria sociedade.

O exemplo atualizado de administração iorubá coletado é o da cidade de Abeokuta, capital do Estado de Ogum⁸⁵, onde o rei/obá, que funciona como um prefeito, dá conta dos seus atos ao Governador do Estado. O Estado paga ao obá e aos chefes/obás menores, que estão sempre presentes em uma ala distinta no prédio do antigo palácio. Os obás não recolhem impostos ou taxas. É necessário explicitar que há inúmeros obás em cada Estado. Abeokuta é dividida em Abeokuta do Norte e do Sul, tendo cada território sistemas independentes de administração local. As comunidades são denominadas de quarteirões e são chefiadas por um obá/chefe. Cada um desses quarteirões/bairros é representado no palácio do rei pelo seu chefe, que forma um Conselho Real, que arbitra as questões cotidianas da população local.

A administração hierarquizada faz parte da tradição iorubá e está presente nos dias de hoje. O povo iorubá vive na costa oeste da África, e também pode ser encontrado no Leste da República do Benin e no Togo. Ifé, tradicionalmente, ainda é conhecida como o centro da vida cultural e religiosa do povo iorubá. Oyó é o emblema do mais forte reino com o maior sistema político e militar, representado pelo seu rei, Xangô, o qual continua sendo reverenciado através da figura dos atuais reis. A religião é, talvez, a maior força controladora da vida das comunidades tradicionais. A religião é o tom que permeia todos os aspectos da existência desse povo: social, político, econômico e artístico.

⁸⁵ Cidades/Protetorados/Distritos do Estado de Ogum: Abeokuta do Norte, Abeokuta do Sul, Ado-Odon, Yewa Norte, Yewa Sul, Ifo, Ijebu Ode, Ikenne, Obafemi Owode, Odeda, Odogbolu, Ogun Waterside, Sagamu, Imeko Afon, Ipokia, Ijebu Nordeste, Ewekoro, Remo do Norte, Ijebu Leste, Ijebu Norte.

Entretanto, a região que resguarda o Antigo Império Iorubá, onde as tradições entrelaçam-se ao contexto sociopolítico e econômico, impacta pelo fato de não existir, efetivamente, um desenvolvimento autêntico. Essa parte do país nigeriano é uma de duas faces distintas de um concreto mundo descolonizado na década de 1960, do século XX. Depois de uma longa era sob o jugo britânico, a Nigéria sofreu durante décadas sob um regime militar e confrontações interétnicas, antes de fazer uma transição gradual para um governo democraticamente eleito, mas que resguarda vícios e vicissitudes.

Na atualidade, a Nigéria, oficialmente, apresenta-se como República Federal da Nigéria, com Abuja como Capital Federal; é constituída por 36 Estados⁸⁶ e 1 Território da Capital Federal, tem como língua oficial o inglês⁸⁷, entretanto, o iorubá e o igbo são línguas faladas no dia a dia da população do sul da Nigéria.

De acordo com Walker (2005, p. 19 - 20), existem 250 grupos étnicos na Nigéria, três principais grupos étnicos apareceram na história da Nigéria: o haussá, o iorubá e o ibo (igbo). O reino haussá começou a se estabelecer no norte da Nigéria por volta do ano 1000. Embora os diferentes estados haussá compartilhassem uma linguagem comum, religião e cultura, cada reino tinha seus próprios instrumentos de regulação. Muitas vezes lutaram entre si e foram, também, subjugados por grupos estrangeiros. Em 1804, os Fulanis, lideraram uma campanha para conquistar os Estados-haussá, sendo muito bem sucedidos, embora muitas dinastias haussá recuassem no comando do revolucionário muçulmano Usman Dan Fodio. Os estados existentes foram perseguidos e se tornaram parte do califado de Sokoto. Em meados do século XIX, o novo Estado tinha-se estendido da cidade de Katsina, no extremo norte, até Ilorin, ao sul do rio Níger e, na atual Burkisa Faso, para o oeste.

Este, então, em breves linhas, é o histórico da parte norte da Nigéria, onde o desenvolvimento faz parceria com a cultura muçulmana de forma imperial, sendo esse o motivo pelo qual Lagos, que está na parte sul da Nigéria, deixou de ser a Capital Federal, substituída por Abuja, que se localiza na parte norte muçulmana.

Na parte sul da Nigéria, localizam-se os outros dois grandes grupos que compõem o tríduo das maiores etnias nigerianas. Os iorubás dominaram a área a oeste do rio Níger, onde desenvolveram uma forte e complexa cidade-estado, sendo a primeira Ile-Ifé; são eles atores desta dissertação e amplamente descritos no corpo do trabalho.

⁸⁶ A Nigéria é um país da África constituído por 36 estados: Abia, Adamawa, Akua Ibom, Anambra, Bauchi, Bayelsa, Benue, Borno, Delta, Eboñi, Edo, Ekiti, Enugu, Gombe, Imo, Kaduna, Kano, Katsina, Kebbi, Kogi, Kuara, Lagos, Nasaraua, Níger, Ogún, Ondo, Osún, Oyo, Plateau, Rí Cross, Rivers, Sokoto, Taraba, Yigaua, Yobe, Zamfara.

⁸⁷ Entretanto, há o 'pidgin' que é o inglês mesclado com a língua iorubá, usado amplamente no cotidiano.

Walker (2005, p. 20 - 21) enfatiza a sofisticada organização do governo iorubá, cuja população teria liberdade para desenvolver os seus ofícios. Assim, ao sul da Nigéria, habitam os iorubás e os igbos (ibos). Mesmo havendo uma ausência de escritos históricos, os historiadores acreditam que os igbos formaram uma sociedade já no século IX. Esse povo, em vez de estabelecer o estilo mais comum do monarca, centralizando o poder, delegava autoridade às aldeias, que se autogeriam. Eles eram principalmente agricultores e o inhame fora e ainda é uma das suas principais culturas. O governo igbo foi fundado no ideal de uma sociedade sem classes e no princípio de que todas as pessoas são iguais. Essa sabedoria, decidida pela idade (antiguidade) e experiência, foi o fator pelo qual um líder igbo foi considerado apto para governar a Nigéria quando do advento da democracia.

Assim, ao final desta dissertação, é indispensável destacar, diante da educação ocidental e capitalista em que vivemos, os valores que ainda perpassam a estrutura político-social iorubá em relação à grande base de toda a sua sociedade, que é a família. O grupo familiar faz parte do sistema democrático e sob o qual as tradições foram construídas e são preservadas. Os anciãos garantem pela sua sabedoria e antiguidade um posto de destaque que suscita respeito e exemplo aos mais novos. As famílias extensas que coabitam enormes quarteirões são a garantia da continuidade da linhagem e a perpetuação dessa memória coletiva é constituída não só pelos seus membros vivos, mas também pelos seus membros já falecidos e, ainda, aqueles que estão para nascer. A família ainda enterra seus mortos na terra dos seus antepassados e, sistematicamente seus filhos, envolvidos em suas tradições e atividades do cotidiano, recebem o benefício da autoridade, que faz construir a responsabilidade do bem-estar coletivo.

Finalmente, no curso desta dissertação, para além de um desvendar de fatos históricos que fundamentam a pesquisa e, nesse sentido, as estruturas da religião à qual pertencço e da qual sou sacerdotisa, a verificação de que a filosofia religiosa que encaminha minha vida, independente de denominações étnicas, cultiva o saber milenar da valorização da família (da coletividade), em detrimento de todo um apelo exógeno da contemporaneidade de uma valorização do consumo e da individualidade. O investimento no grupo familiar é a grande (re)descoberta da humanidade e, através dela, a reunião de pessoas terá um enfoque maior da coabitação pacífica em um planeta que clama por uma cultura do entendimento entre as nações, para um investimento na cultura da paz.

REFERÊNCIAS

- AJAYI, J. F. A.; AKINTOYE, S. A. Yorubaland is the nineteenth century. *In: IKIME, Obaro (org.). Groundwork of Nigerian History*. Ibadan; Nigeria: Heinemann Educational Books, 2004, p. 280 - 302. 613 p.
- ASIWAJU. A. I. The western provinces under colonial rule. *In: IKIME, Obaro (org.). Groundwork of Nigerian History*. Ibadan; Nigeria: Heinemann Educational Books, 2004, p. 429 - 445. 613 p.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.v. 1, 240 p.
- _____. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- _____. Contribuição ao estudo sociológico dos mercados nagôs do Baixo Daomé. *In: VERGER, Pierre. Dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 260 p.
- _____. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. 298 p.
- _____. O ritual de iniciação das filhas de Xangô na África e no Brasil. *In: VERGER, Pierre. Dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 260 p.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com origem das palavras. Rio de Janeiro: Forense; Universitária; Instituto estadual do Livro, 1977. 279 p.
- CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948, 144 p.
- CARVALHO, José Jorge de. **Cantos sagrados do xangô do Recife**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993. 196 p.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Universitária UFPE, 1988.
- CAVALCANTI, Pedro Cavalcanti. As seitas africanas do Recife. *In: MELLO, Antônio Gonsalves de (org.) Estudos Afro-brasileiros: 1º Congresso Afro-brasileiro do Recife, em 1934*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1988. v. 1, 286 p.
- CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil**: da senzala à guerra do Paraguai. São Paulo: Brasiliense, 1980. 253 p.
- COSTA e SILVA, Alberto. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. 810 p.
- CROWTHER, Samuel. **A dictionary of the yorùbá language**. 20 ed. Ibadan/Nigeria: University Press PLC, 2003. Part II, p. 53. 460 p.
- DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais**: uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 187 p.
- ECHEVARRÍA, Aurora González. **Invención y castigo Del brujo em El África negra**: teorías sobre la brujería. Barcelona, Espanha: Ediciones Del Serval, 1984. 356 p.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1993. 479 p.

- FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**: investigações sobre os cultos negros fetichistas do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. 158 p.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- GIRARD, Marc. **Os símbolos na Bíblia**: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997. 798 p.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 7 ed. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 2005. 439 p.
- HAVIK, Philip J. Dinâmica e assimetrias afro-Atlânticas: a agência feminina e representações em mudança na Guiné – séculos XIX e XX. In: PANTOJA, Selma (org.) **Identidades, memórias e histórias em terras africanas**. Brasília: LGE; Luanda: Nzila, 2006. 192 p.
- HERSKOVITS, Melville J. **Antropologia cultural**: man and his works. São Paulo: Mestre Jou, 1973. tomo I, 291 p.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. 1838 p.
- KARADE, Baba Ifa. **The handbook of yoruba religious concepts**. Boston/EUA: Weiser Books, 1994. 127 p.
- KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. 3 ed. Mem Martins/Portugal: Publicações Europa-América, 1999 v. 1.
- KOTCHAKOVA, N. B. As religiões dos iorubás: Nigéria. In: GROMOKO, A. A. (org.). **As religiões da África**: tradicionais e sincréticas. Moscovo; Academia das Ciências da URSS, 1987. 328 p.
- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000. 205 p.
- LEITE, Fábio Rubens da Rocha. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. In: **Revista do Centro de Estudos Africanos - FFCH/USP**. Nº 18/19 (I). São Paulo: Humanitas Publicações; Universidade de São Paulo, 1995/1996, p. 106.
- _____. **A questão ancestral**: África negra. São Paulo: Pallas Athena: Casa das Áfricas, 2008, 385 p.
- LIMA, Vivaldo Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagês da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003. 216 p.
- LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá**: dinâmica da civilização africana - brasileira, Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1995. 727 p.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 297 p.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: história e civilizações. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. 626 p.
- MILHEIROS, Mário. **A família tribal**. Luanda: Museu de Angola; Imprensa Nacional de Angola, 1960. 245 p.

OBATERU, Oluremi I., **The yoruba city in history: 11th century to the present**. Ibadan; Nigéria: Penthouse Publicacions, 2006. 419 p.

OLIVEIRA, Rafael Soares de. **Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais pela UFBA, Salvador: Mímeo, 2005. 383 p.

OLIVEIRA, Waldemar Valente de, **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. 173 p.

OLUBUNMI, Ayoade Oluwaseun. **The rise and fall of the yorùbá race: 10000 BC – 1960 AD**. Nigéria: The 199 Publishing Palace, 2007. 79 p.

PARRINDER, E. G. **The story of ketu: an ancient yoruba kingdom**. Ibadan/Nigéria: Ibadan University Press, 1967, 106 p.

PEREIRA, Zuleica Dantas. **O terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder**. Recife: UFPE, 1994. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFPE, Recife, 1994.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo**. 4 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979. 248 p.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, René. **O negro na atualidade brasileira**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Centro de Antropologia Cultural e Social. nº 15, 1988. 51 p.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5 ed. São Paulo: Nacional, 1977. 304 p.

SANTOS, Juana Elbein. **Os nagô e a morte: pàdê, àsèsè e o culto égun na Bahia**. 9 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986. 264 p.

SILVA, Severino Vicente. As religiões no Brasil: trilhas antigas e novas. *In*: BRANDÃO, Sylvana (org.) **História da Religião no Brasil**. Recife: Universitária da UFPE, 2001. v. 1, 410 p.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maionga, 2006. 648 p.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil, Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 299 p.

SOMORIN, Olatunji Muyiwa. **Women in yoruba religion**. Ode-Remo; Ogun State/Nigeria: Teledalase Publishers, 2009.

SCHUMAHER, Schuma; VITAL BRAZIL, Érico. **Mulheres negras do Brasil**. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007. 496 p.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões**. São Paulo: Paulus, 2004a. 420 p.

_____. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003. 431 p.

_____. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004b. 448 p.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 385 p.

VALENTE, Waldemar. **Islamismo em Pernambuco**: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste. Recife: do autor, 1957.

VERGER, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil. *In*: _____. **Artigos**. São Paulo: Corrupio, 1992a. tomo I, 166 p.

_____. **Os libertos**: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX. São Paulo: Corrupio, 1992b. 141 p.

_____. Grandeza e decadência do culto de Íyámi Osorongá entre os iorubás. *In*: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). **As senhoras do pássaro da noite**: escritos sobre a religião dos orixás V. São Paulo: Universidade de São Paulo; Axis Mundi, 1994. 248 p.

_____. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Ed. Corrupio, 1981. 295 p.

_____. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos – dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio, 2002b. 731 p.

WALKER, Ida. **Continent in the balance**: África/Nigeria. Philadelphia: Mason Crest Publish, 2005. 80 p.