

O MUNDO ATLÂNTICO E A CONSTITUIÇÃO DA HEGEMONIA NAGÔ NO CANDOMBLÉ BAIANO¹

Luis Nicolau Parés²

Resumo: Os dados históricos indicam que práticas religiosas jejes e nagôs, originárias da África ocidental, já estavam consolidadas em Salvador (Bahia, Brasil) na década de 1860, sugerindo que sua organização se deu durante o período de tráfico de escravos. Ainda que a etnogênese iorubá e o nacionalismo cultural e racial do “Renascimento Lagosiano” dos anos 1890 pudessem ter contribuído indiretamente para a “nagôização” do Candomblé baiano, este artigo sustenta que a crescente hegemonia religiosa da “nação” nagô, cristalizada no final do século XIX, foi, sobretudo, o resultado de micropolíticas locais de competição entre crioulos afro-brasileiros.

Palavras-chave: Candomblé; Nagô; Identidade Etnorreligiosa; Bahia; Século XIX.

Abstract: Historical data indicates that critical Jeje and Nagô religious practices of West African origin were already well consolidated in Salvador (Bahia, Brazil) in the 1860s, suggesting their rooting in the period of the slave-trade. While the Yoruba ethnogenesis and the racial and cultural nationalism of the “Lagosian Renaissance” in the 1890s may have indirectly contributed to the late 19th-century Bahian “Nagôization” of Candomblé, the paper suggests that the increasing religious predominance of the Nagô “nation” was mainly the result of competitive local Creole micro-politics.

Key words: Candomblé; Nagô; Ethnic-religious Identities; Bahia; 19th century.

Persistência e recriação de práticas religiosas africanas trazidas para a Bahia pelos escravos, o Candomblé é uma religião de possessão que envolve processos de adivinhação, iniciação, sacrifício, cura e celebração. Para além desses aspectos

¹ Este texto é uma versão ampliada e atualizada do artigo “The Birth of the Yoruba Hegemony in Post-Abolition Candomblé” publicado no *Journal de la Société des Américanistes* 91-1, 2005. A tradução preliminar do inglês foi realizada pelo Prof. Dr. Jó Klanovicz e logo revista pelo autor.

² Professor de Antropologia na Universidade Federal da Bahia. Email: Inicolau@ufba.br.

litúrgicos compartilhados, os grupos de culto com frequência recorrem ao discurso de “nações” para negociar, construir e legitimar suas diferenças rituais e identidades coletivas. De modo geral, hoje, as congregações de Candomblé se identificam como pertencendo a uma das três principais nações: nagô, jeje ou angola, caracterizadas pelo culto de diferentes tipos de entidades espirituais.³ Os nagôs cultuam os orixás, os jejes, os voduns e os angolas, os enquices.⁴ Habitualmente, cada um destes grupos de divindades africanas é louvado na língua ritual correspondente (formas dialetais derivadas do iorubá, do gbe e do banto) e têm as suas particularidades rituais (ritmos de tambor, danças, oferendas alimentares, etc.). Portanto, apesar do ecletismo criativo e do movimento de valores e práticas através das fronteiras de nações, certas características rituais são consideradas importantes sinais diacríticos de uma continuidade, real ou imaginária, com um passado africano e uma tradição religiosa particulares.

No Candomblé contemporâneo, a nação nagô – usualmente identificada apenas como ketu⁵ – é dominante e o panteão dos orixás e a liturgia a ele associada tornaram-se elementos distintivos da instituição religiosa como um todo. Uma pesquisa realizada em Salvador, em 1998⁶ mostra que as casas de culto que se autoidentificavam como pertencentes à nação ketu, ou nagô-ketu, constituíam 56,4% do total (contra 27,2% dos angolas e meros 3,6% dos jejes). Numa pesquisa mais recente⁷, realizada entre 2006 e 2007, essa percentagem aumentou para, aproximadamente, 64%.

Em grande medida, a crescente predominância ketu deve-se à visibilidade social e ao prestígio de três importantes casas de culto que reivindicam pertencer a essa nação: o Ilê Iyá Nassô (também conhecido como terreiro do Engenho Velho ou Casa Branca), o Gantois (ou Ilê Iyá Omin Axé Iyamassé) e o Ilê Axé Opô Afonjá. A primeira, o Ilê Iyá Nassô, fundada por mulheres iorubás (algumas delas supostamente originárias da cidade de Ketu) é considerada a casa matriz de onde se teriam originado as outras duas: o Gantois, no meio do século XIX, e o Opô Afonjá, em 1910.⁸ A agência dos praticantes nagôs (significativa a partir do fim do século XIX), aliada à intervenção de intelectuais (a partir dos anos 1930) valorizando de forma seletiva aspectos do Candomblé como parte da cultura nacional, veio reforçar o *status* e a autoridade dessas casas nagôs enquanto guardiãs da pureza e da tradição africanas. Já a partir dos anos 1980, esses terreiros têm sido utilizados pelos movimentos sociais negros como importantes ícones de resistência cultural e de orgulho da identidade afro-descendente. Nessa circunstância, o referente nagô-ketu emergiu na esfera pública afro-brasileira como uma marca de dignidade, prestígio e autoridade. Devido a isso, e no esforço de legitimar suas práticas, muitas congregações religiosas sem qualquer filiação espiritual ou ritual com essas casas “tradicionais” escolheram se autoidenti-

ficar como pertencentes a “nação” ketu e seguir seu “modelo” de ritual.

Ora, apesar da duradoura hegemonia nagô no Candomblé baiano ao longo de todo o século XX, eu tento argumentar que isso não foi sempre assim. Sustento que durante o período pré-abolição as práticas religiosas jejes, associadas ao culto aos voduns, desempenharam um papel muito mais importante do que comumente se pensa. Para demonstrá-lo, proponho examinar o momento de transição em que os referentes jejes tornaram-se invisíveis e a identidade e os referentes nagô-iorubás adquiriram maior visibilidade. Esse processo – que eu chamo de “nagôização” do Candomblé – tem um primeiro estágio que pode ser datado, de forma aproximada, nas últimas décadas do século XIX.⁹

Para a compreensão dessa “nagoização” não existem explicações unívocas; ao contrário, é preciso considerar um conjunto de fatores sócio-históricos inter-relacionados. Entre eles, cabe reiterar a importância decisiva da agência dos líderes religiosos nagôs na sua autopromoção, assim como o papel dos viajantes transatlânticos que mantinham contatos regulares com a costa africana, todos eles inseridos na complexa teia de interesses, disputas e alianças que costuravam a micropolítica da comunidade negro-baiana. Sustento que a rede de comunicação atlântica contribuiu para imaginar uma nova idéia de África, para aguçar a consciência da crescente racialização das relações sociais e para incrementar a visibilidade da identidade nagô-ketu (iorubá) dentro do Candomblé. Entretanto, argumento que essas transformações socioculturais tinham também uma forte ancoragem *local*, e que a influência dos viajantes transatlânticos na “reciclagem” ou resignificação do saber religioso foi limitada, afetando apenas um número restrito de congregações religiosas.

ANTECEDENTES DO PROCESSO DE “NAGÔIZAÇÃO” DO CANDOMBLÉ

Antes de examinar o dito processo de “nagôização” do Candomblé, gostaria de mostrar como, ao longo do período da escravidão e especialmente por volta de meados do século XIX, as práticas religiosas de origem africana não estavam particularmente dominadas pelos cultos iorubás aos orixás, e que os cultos jejes aos voduns exerceram se não uma influência mais crucial ao menos uma de igual importância.

No Brasil colonial, as identidades coletivas dos africanos e seus descendentes se expressavam e se constituíam através da participação em formas institucionalizadas de organização social. As “nações” africanas – angola, jeje ou nagô – foram identidades construídas no contexto do tráfico de escravos, que definiram suas fronteiras umas em relação às outras valorizando signos diacríticos particulares para marcar diferenças entre elas. Essa dinâmica de contraste e, frequentemente, de competição encontrou solo fértil em instituições como os

cantos de trabalho, as irmandades católicas e suas folias, os batuques profanos e as congregações religiosas de matriz africana ou candomblés.

Foi provavelmente no contexto das práticas religiosas de origem africana que as identidades étnicas jeje, angola e nagô adquiriram maior relevância. Dando continuidade à tradição africana em que as identidades coletivas eram construídas em torno da devoção a entidades espirituais particulares, no Brasil também, a despeito da desintegração das redes de parentesco (ou talvez por causa disso), as atividades religiosas permitiram recriar novas identidades comunais.

Em meados do século XVIII, é provável que os angolas, os jejes e outros grupos da África ocidental, como os couranas, tivessem estabelecido as bases da futura institucionalização do Candomblé, ao promover a organização de congregações religiosas nas esferas doméstica e, sobretudo, extradoméstica¹⁰. Como já argumentei em outro lugar¹¹, esta última forma da organização religiosa – indo além das simples atividades terapêuticas e oraculares e envolvendo uma estrutura *eclesiástica* com altares fixos, hierarquia sacerdotal e complexos processos de iniciação – pode ter sido profundamente influenciada pelos especialistas jejes que tinham experiência anterior na organização desse tipo de conventos ou “escolas místicas.” Uma inferência lógica a partir dessa hipótese é que quando os nagôs chegaram ao Brasil em números significativos, no final do século XVIII e início do século XIX, a despeito de partilharem com os jejes valores e práticas religiosas semelhantes, eles teriam encontrado uma incipiente forma de institucionalização envolvendo o culto de múltiplas divindades dentro de um mesmo templo, bem como formas seriais de performance ritual. É interessante notar que esse argumento contrasta com a tradição oral contemporânea, que reivindica que o primeiro candomblé de Salvador foi o Ilê Iyá Nassô ou Engenho Velho, da nação nagô-ketu.

A documentação disponível indica a existência de uma pluralidade de grupos de culto religioso no início do século XIX e, se meu argumento estiver correto, poderíamos especular que, apesar da grande superioridade demográfica dos nagôs a partir de 1820, as tradições religiosas jejes foram referências decisivas na organização da prática ritual. Isso parece ser confirmado pelos dados históricos relativos à década de 1860, bem como pela evidência etnográfica e linguística contemporânea. Atualmente, por exemplo, em terreiros que se identificam como “nagô puro”, os membros de um grupo iniciático (*dofona*, *dofonitinha*, *gamo*, *gamotinha*, etc.), a sala de iniciação (*hunco*), o quarto dos altares (*peji*), os tambores (*hun*) e outros importantes elementos do ritual, são designados com termos jejes (originários da área linguística gbe). O fato de esses elementos formarem parte da “estrutura profunda” do culto é indicativo da decisiva intervenção dos jejes na fundação institucional do Candomblé¹².

Existem cópias do jornal satírico *O Alabama* para o período 1863-1871. Esse jornal foi publicado, em Salvador, por afro-descendentes pró-abolicionistas que lançaram uma campanha sistemática contra o Candomblé. Apesar de seu forte viés ideológico, *O Alabama* documentou nomes de participantes, localizações de terreiros, terminologia africana e várias festas e atividades religiosas que foram, por vezes, testemunhadas pelos jornalistas, providenciando descrições quase etnográficas. Esses dados mostram claramente que, por volta de 1860, o Candomblé já tinha alcançado um grau de institucionalização com níveis de complexidade ritual e social semelhantes àqueles dos dias atuais. Se essa era a realidade nos anos 1860, pode-se inferir que essa institucionalização, embora dinâmica e criativa, foi o resultado de um processo enraizado no período do tráfico atlântico de escravos, pois é difícil imaginar que tal grau de consenso ritual tenha sido estabelecido em uma década apenas.

Os dados de *O Alabama*, embora mencionem com frequência a participação de africanos nos candomblés, não fazem qualquer referência aos terreiros como “nações” particulares. Todavia, uma análise quantitativa da terminologia africana utilizada no jornal indica um número semelhante de termos jejes e nagôs, sugerindo um equilíbrio religioso jeje-nagô, quando não uma leve predominância jeje. Por exemplo, *vudum* foi o termo comum para designar os deuses africanos. O termo mais conhecido na atualidade, a palavra iorubá *orixá*, aparece apenas no termo composto *babaloixá*, título que designa o pai-de-santo. Referências a divindades específicas também indicam um relativo equilíbrio entre voduns e orixás.¹³

Além disso, levando em conta a origem étnica dos líderes dos terreiros (quando reportada) e a identificação contemporânea de “nação” de alguns dos terreiros mencionados nas notícias do jornal – como o Gantois (nagô) ou o Bogum (jeje) – um equilíbrio numérico entre casas nagôs e jejes é encontrado, com uma leve predominância, novamente, dos jejes sobre os nagôs. Outros exemplos poderiam ser mencionados, mas a idéia central é que, apesar da significativa predominância demográfica e cultural dos nagôs na sociedade afro-baiana da metade do século XIX, dentro da instituição do Candomblé não há evidência clara de que eles tenham exercido um domínio particular ou tenham tido maior visibilidade social do que outras “nações”, ao menos até 1870. Isso demonstra, também, que a influência cultural não está necessariamente ligada à demografia.

Como já foi sugerido, só no final do século XIX é que se pode identificar a emergência e a visibilidade da tradição nagô no Candomblé. No seu trabalho póstumo, *Os africanos no Brasil*, Nina Rodrigues¹⁴ reconhecia que no começo de seus estudos, no início dos anos 1890, não foi capaz de diferenciar as mitologias jeje e nagô, devido a sua “íntima fusão”. Todavia, concluía: “hoje [ca 1905]

a mitologia Ewe [jeje] é dominada pela iorubá.” Seguindo Ellis, Rodrigues explicava a assimilação da cultura jeje pela nagô em termos da dominação linguística da última, e pela natureza “mais complexa e elevada” das crenças religiosas nagôs¹⁵. Embora o argumento evolucionista seja seriamente questionável, a percepção da supremacia da tradição nagô sobre a jeje (e, implicitamente, sobre todas as outras “nações”) foi estabelecida pela primeira vez de forma escrita. Essa percepção foi reproduzida por Edson Carneiro¹⁶ e Arthur Ramos¹⁷ nos anos 1930 e 1940, e persiste até hoje¹⁸.

Poder-se-ia dizer que Rodrigues privilegiou a nação nagô por ter conduzido sua pesquisa numa congregação nagô – o terreiro Gantois, muito bem sucedido e socialmente visível no seu tempo. Conforme relata *O Alabama*, esse terreiro (então chamado de Moinho) já era bem conhecido no final dos anos 1860. Décadas depois, em 1896, ainda liderado pela sua fundadora africana, tia Julia, e sua filha Pulcheria, o Gantois continuava a chamar a atenção da comunidade afro-baiana com festas que atraíam grandes multidões.¹⁹

Portanto, a reputação do Gantois já estava bem estabelecida antes que Rodrigues iniciasse a sua pesquisa. De fato, esta talvez fosse uma das razões que o levaram para aquele terreiro. O seu foco nesta congregação nagô, provavelmente, limitou sua percepção da diversidade interna do Candomblé, do mesmo modo que, ao analisar os grupos de ganhadores, privilegiou os dos africanos, minimizando os dos crioulos. Contudo, é improvável que um atento observador como Rodrigues deixasse de notar o uso do termo *vudum*, se ele fosse utilizado pela comunidade religiosa com a mesma frequência que nos anos 1860. Isto indica que uma mudança significativa ocorreu entre 1870 e 1895, dando nova visibilidade a referentes nagôs como, por exemplo, o termo orixá.

Esse período foi de profundas transformações políticas e sociais, ainda mal compreendidas. A partir da lei do Ventre Livre, de 1871, que declarava livres todas as crianças nascidas de mães escravas, a escravidão entrou num declínio gradual, especialmente nas cidades. Numa sociedade desigual, fundamentalmente estruturada na relação senhor-escravo, um crescente contingente de homens livres e libertos de cor, a maioria deles nascidos no Brasil, foi marginalizado. Embora alguns negros tentassem assimilar os valores hegemônicos da elite branca, a grande maioria era privada de uma real “cidadania”, levando-a para espaços socioculturais alternativos como o Candomblé. A instituição religiosa continuava a ser percebida pelas classes dominantes como uma ameaça à segurança pública e à estabilidade social, bem como um desafio aos valores “civilizados”. No entanto, os esforços para controlar e reprimir essas práticas foram contrabalançados pela erosão da autoridade das elites causada pelo declínio progressivo da escravidão.

Depois de duras lutas entre escravocratas conservadores e grupos abolicionistas urbanos, a abolição foi finalmente declarada em 1888. No ano seguinte, a República brasileira consignou “ordem e progresso” como o lema nacional e a constituição de 1891 separou a Igreja do Estado. Para uma elite que entendia o progresso em termos europeus, a Bahia – com uma percentagem de não-brancos de 74,4% (a maior do país) e a persistência de “bárbaros” costumes africanos – “parecia marchar na direção oposta”²⁰. A mudança de regime reduziu dramaticamente a influência da província na política nacional, e a situação piorou com o colapso da indústria do açúcar.

Apesar do projeto oligárquico de uma Bahia embranquecida, a crise da década de 1890 obrigou a classe baixa negra a buscar novas oportunidades e, numa demonstração de autonomia que perturbava profundamente a elite, muitos migraram para Salvador e para as cidades do Recôncavo²¹. Foi nesse instável contexto social que o Candomblé floresceu com força renovada, oferecendo aos especialistas religiosos uma possibilidade de mobilidade social. Os candomblés também favoreceram uma experiência de comunidade alternativa, baseada num conjunto de valores, crenças e práticas diferenciadas, que por sua vez estimularam novos processos identitários em volta da negritude.

O ANTAGONISMO AFRICANO-CRIOULO E O “NACIONALISMO CULTURAL” IORUBÁ.

Como já foi dito, o processo de “nagôização” do Candomblé no final do século XIX não pode ser atribuído a uma única causa. Ele deve ser entendido como resultado da complexa interação entre uma série de fatores que aqui poderão ser abordados apenas de forma preliminar. Uma das hipóteses deste texto é que, quando os africanos começaram a desaparecer na Bahia, o velho e “tradicional” antagonismo entre africanos e crioulos foi replicado e perpetuado pelos seus descendentes crioulos nas disputas pelo prestígio e pelo poder que se davam no seio do Candomblé. Nesse contexto, a imaginação de uma África idealizada – origem e fonte de “pureza” ritual – e o estreito vínculo com uma elite negra de viajantes transatlânticos foi usada por um pequeno número de líderes religiosos para ganhar visibilidade e legitimidade social.

O antagonismo entre crioulos “assimilados” e africanos “estrangeiros” datava de tempos coloniais, e fica explícito, por exemplo, em alguns compromissos de irmandades católicas negras do século XVIII, bem como em outros documentos do século XIX²². As limitações de espaço não me permitem analisar com detalhe o tema, mas basta dizer que, mesmo que crioulos e africanos não fossem grupos sociais homogêneos, e suas relações não precisassem ser sempre conflitantes, algum tipo de antagonismo entre eles perdurou até o final do século XIX.

Como afirma Rodrigues²³, os últimos africanos na Bahia preferiam “a convivência dos patrícios pois sabem que, se os teme pela reputação de feiticeiros, não os estima a população crioula”.

Esse separatismo encontrou um campo de expressão particularmente frutífero no domínio religioso. Mesmo que durante a segunda metade do século tenha havido um incremento da mistura étnica e racial entre os praticantes do Candomblé, alguns terreiros continuaram pouco permeáveis e ainda se identificavam como exclusivamente africanos. Além disso, no período pós-abolição houve um crescimento significativo de novos terreiros fundados por mulheres crioulas, e não por homens africanos como tinha sido a tendência das décadas anteriores.²⁴ Deixando de lado a mudança de gênero, a emergente predominância crioula na liderança parece ter sido de alguma importância para o estabelecimento de diferenças entre terreiros. Por exemplo, uma velha africana disse para Rodrigues²⁵ que não dançava no *Gantois* porque “o seu terreiro era de gente da Costa (africanos) [e] que o terreiro do *Gantois* era terreiro de gente da terra (creoulos e mulatas)”.

Ora, o *Gantois*, apesar de naquele momento ser considerado crioulo, foi fundado por volta de 1850 pela africana tia Julia (Julia Maria da Conceição Nazaré), quando ela se afastou do também africano Ilê Iya Nassô, onde havia sido iniciada. Pode-se supor que devido aos seus antecedentes africanos, os descendentes crioulos de terreiros como o *Gantois* puderam gradualmente reivindicar uma identidade africana, mas apenas e precisamente quando os sacerdotes africanos começaram a desaparecer. Essa dinâmica se justifica por, no mínimo, duas razões. Primeiro, as práticas religiosas africanas eram geralmente percebidas como mais eficazes e “fortes” do que as discriminadas práticas crioulas das casas de fundação recente. Segundo, o período pós-abolição coincidiu com um momento em que uma imagem idealizada da África foi elaborada como emblema de um novo senso de pertencimento comunitário.

Na década de 1890, por exemplo, ao menos duas associações de carnaval formadas por crioulos usaram a identidade africana: os *Pândegos da África* e a *Embaixada Africana*. Embora a identidade africana já estivesse latente nos tempos coloniais e imperiais, particularmente após o fim do tráfico transatlântico, foi no pós-abolição que ela foi completamente racializada e assumida pelos crioulos como constituinte de uma emergente identidade negra. Entretanto, no Candomblé, com sua antiga tradição de diferenciação interna em termos étnico-religiosos, a “africanização” não podia ser genérica ou unificadora. Ao invés disso, foi privilegiada a “nação” nagô, em detrimento de outras tradições africanas.

Ao mencionar o vodun jeje Loko, Rodrigues²⁶ comenta que “negros nagôs nos fizeram corrigir o nome de Lôco [...] pretextando que havia simples *corrup-*

ção crioula do seu verdadeiro nome Irôco” (grifo meu). Em *O Alabama*, todas as referências a esta importante divindade associada às árvores aparecem sob a forma jeje, *Lôco*, mas, no fim do século, os praticantes nagôs estavam impondo a sua versão iorubá e desacreditando a “tradicional” versão jeje como mera “corrupção crioula”. O exemplo indica como, naquele momento, um movimento etnocêntrico de “purificação” nagô estava sendo articulado em oposição à “corrupção crioula”, e mostra como a agência dos praticantes nagôs foi instrumental para a sua promoção sociorreligiosa.

Uma pergunta importante que decorre dos parágrafos anteriores é em que medida o revivalismo africano do final do século XIX e a “nagôização” do Candomblé foram influenciadas pelo “nacionalismo cultural” iorubá que estava sendo promovido na África ocidental, especialmente em Lagos, naquele mesmo momento; e até que ponto o intercâmbio transatlântico favoreceu a consciência de uma identidade nagô e os subsequentes esforços para legitimar a sua “superioridade” frente a outras tradições concorrentes?

Como foi colocado por Vivaldo da Costa Lima²⁷

a ida à África de africanos libertos e de seus filhos, pelos fins do século XIX, era, naquele tempo, um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimentos e poder econômico. Enquanto negociavam várias mercadorias trazidas da Costa e levadas do Brasil, também, como hoje se diz, reciclavam o saber da tradição religiosa aprendida com ‘os antigos’, nos terreiros da Bahia.

Examinando a rede de comunicações do Atlântico Negro no fim do século XIX, Lorand Matory²⁸ observa que

dominada pelos britânicos, a encruzilhada de interações entre África e Afro-América conferiu aos iorubás uma notória reputação de superioridade frente a outros grupos africanos. Essa reputação de superioridade foi útil, nas décadas de 1880 e 1890, quando a burguesia negra de Lagos enfrentava novas formas de desvantagens econômicas e discriminação racial.”

Levando em conta a etnogênese transnacional dos iorubás, Matory argumenta que valores de pureza racial negra e religiosa, associados ao Candomblé contemporâneo, “parecem estar enraizados no nacionalismo racial e cultural da renascença de Lagos da década de 1890”²⁹.

O nacionalismo cultural dos anos 1890 (uma expressão inicialmente cunhada por Ade Ajayi) esteve intimamente ligado à etnogênese iorubá e é geralmente explicado como uma reação à exclusão social e ao racismo do colonialismo britânico. Como Ajayi (1961) e John Peel (2000) convincentemente argumen-

taram, esse nacionalismo tinha suas raízes no movimento missionário e era essencialmente cristão (especialmente protestante). De fato, os primeiros mentores intelectuais da identidade “cultural” iorubá foram sacerdotes cristãos, vários deles educados em Serra Leoa, mas na virada do século, em Lagos, esse movimento foi liderado principalmente por jornalistas em campanhas que defendiam a pureza racial negra ou africana. Como resultado, uma elite negra aburguesada – incluindo muitos retornados akus, nagôs e lucumis, de Serra Leoa, do Brasil e de Cuba, respectivamente – começou a reafirmar sua dignidade enquanto uma “raça-nação”, cultivando a língua iorubá, vestindo trajes africanos, documentando saberes ancestrais na forma de provérbios, histórias e poesia, compilando narrativas históricas da tradição oral e “mesmo começaram a encontrar mérito em alguns aspectos da religião tradicional”.³⁰

O sentimento de pertença comunitária desenvolvido pelos nagôs, lucumis e akus nos seus respectivos países da Diáspora contribuiu para a subsequente etnogênese iorubá. Mas, em que medida a formação de uma identidade iorubá teve uma influência recíproca na Diáspora? Tiveram alguma ressonância na comunidade afro-baiana as disputas travadas, nas décadas de 1880 e 1890, entre os poderes coloniais britânico e francês, cada um deles promovendo nos seus protetorados e colônias as novas identidades “iorubá” e “djedje”, respectivamente, como sugere Matory³¹?

A racialização das relações sociais na Bahia no pós-abolição pode ter sido reforçada por idéias de dignidade racial promovidas pelo nacionalismo iorubá. O campo religioso com sua latente divisão étnica e ritual também forneceu solo fértil para revivalismos “nacionalistas”, e o processo de nagôização do Candomblé pode ter sido favorecido indiretamente pelo anglófilo nacionalismo iorubá. Alguns elementos cosmológicos iorubás “tradicionais” compilados por sacerdotes cristãos e publicados em documentos eclesiásticos podem também ter alcançado a Bahia. Entretanto, o efeito de transformação de toda essa influência externa sobre a *prática* ritual – sujeita a uma lógica interna de eficácia religiosa – é mais duvidosa. Todavia, como veremos na próxima seção, as viagens atlânticas dos sacerdotes nagôs da Bahia adquiriram especial intensidade na década de 1870, portanto, com certa antecedência ao nacionalismo iorubá do fim de século. Ou seja, cabe, por um lado, repensar o período em que a rede de comunicação transatlântica teve maior incidência e, por outro, cabe relativizar o impacto real que essa comunicação teve na transformação da prática religiosa.

O INTERCÂMBIO TRANSATLÂNTICO E SUA DIMENSÃO RELIGIOSA.

O retorno de libertos da Bahia para a África já ocorria desde o final do século XVIII, mas se tornou importante de 1835 em diante, após a campanha de

repressão contra os africanos que se seguiu a revolta dos malês. Centenas de pessoas voltavam a cada ano para estabelecer-se ao longo da Costa da Mina, muitas delas em Lagos, naquela época conhecida como Onim. O número estimado daqueles que voltaram para a África a partir do século XIX varia entre 3 e 8 mil, de acordo com diferentes fontes.³²

Ora, para a nossa análise, parece mais importantes quantificar os viajantes que retornaram da África ocidental para a Bahia, ou que viajavam e comerciavam regularmente em ambos os lados do Atlântico. Em Lagos, o governador Moloney reportou que, entre 1882 e 1887, 28 navios aportaram naquela cidade, vindos do Brasil, com um total de aproximadamente 457 passageiros, enquanto 27 navios deixaram Lagos em direção aos portos brasileiros, com um total de 286 viajantes, ou seja, uma média de 47 por ano³³. Assim, para cada três pessoas aportando em Lagos, duas aportavam no Brasil, vindas desse porto. Analisando os arquivos da Bahia (entre 1873 e 1888) contabilizei uma média ainda mais baixa: um total de 42 navios chegando da África (Lagos ou “Costa d’Africa”) com 580 passageiros, aproximadamente 66% de africanos e 33% de brasileiros, ou seja, 38 passageiros por ano.³⁴ Essas cifras sugerem que a influência do intercâmbio transatlântico na Bahia não foi, talvez, tão dramática como alguns autores gostariam de pensar. É claro que a mudança cultural não está necessariamente determinada pela demografia e que uns poucos e importantes viajantes poderiam ser suficientes para gerar transformações significativas. Mesmo assim, há motivos para sermos cautelosos.

A importação de bens africanos incluía produtos como “pano da costa, papagaio da costa, limo da costa” – chamados “da Costa” para indicar sua origem africana – bem como nozes de cola (*obi*, *orobo*), óleo de dendê, pimenta, feijão, contas, cabaças, esteiras, búzios, tambores, sementes e plantas como o *akoko* ou o *ogbo*.³⁵ Cabe notar que todos esses produtos são importantes objetos rituais no Candomblé, e o seu comércio continuado indicaria o valor e a eficácia religiosa atribuída pelos praticantes à sua origem africana.

De fato, os comerciantes desses bens na Bahia eram frequentemente membros do Candomblé, providos com uma importante fonte de renda. Por exemplo, mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá, costumava vender produtos africanos no Mercado Modelo em Salvador³⁶. A memória oral em Cachoeira afirma que tia Júlia Guimarães, membro da irmandade da Boa Morte e iniciada no Candomblé, também comercializava produtos africanos enviados pelos seus irmãos que viviam na África ocidental³⁷.

Como lembra Rodrigues³⁸, até o fim do século, a maior parte desses produtos vinha de Lagos, comumente transacionados por homens de negócio falantes de iorubá e inglês. Segue-se, logicamente, que havia mais notícias trazidas

dessa área cultural iorubá do que de outras regiões. Todavia, o monopólio lagosiano (iorubá) da exportação de produtos religiosos certamente incrementou a reputação de africanidade atribuída aos nagôs e às congregações que reivindicavam a identidade nagô (iorubá). Nesse sentido, o comércio transatlântico foi um fator adicional no processo de “nagôização”.

Além da troca de bens, o fator decisivo no intercâmbio transatlântico foi a circulação de pessoas e suas idéias. Alguns homens de negócios podiam ter relações íntimas com o Candomblé, como é o caso de Joaquim Francisco Devodê Branco (1856-1924), um liberto retornado, de origem mahi, residente em Lagos e com negócios em Porto Novo. Ele exportava *obi* e *orobo* para a Bahia, e importava carne seca, fumo e cachaça. Fez várias viagens de ida e volta na década de 1880 e era amigo de mãe Aninha e padrinho de sua sucessora, mãe Senhora, no Axé Opô Afonjá.³⁹ Ele pode ter trazido parafernália ritual e notícias da Costa, mas, na sua posição de simples homem de negócios, sua influência sobre a prática do Candomblé não pode ter sido mais do que tangencial.

Mais importante pode ter sido a influência de viajantes transatlânticos envolvidos em atividades religiosas e depositários de saber esotérico. Nas narrativas de fundação de vários terreiros baianos há referências a peregrinações às “origens” africanas que servem para legitimar e reforçar o seu prestígio e “pureza” ritual. Talvez o caso mais conhecido seja o do Ilê Iyá Nassô ou Engenho Velho da Federação, considerado por muitos como o mais antigo terreiro do Brasil. Verger⁴⁰ recolheu testemunhos orais que declararam que Iyá Nassô – uma das fundadoras do terreiro – junto com sua filha espiritual Marcelina da Silva (Obatossi) e a filha biológica desta última, Magdalena da Silva, viajaram para a África e passaram sete anos em Ketu. Elas teriam retornado para a Bahia acompanhadas pelo babalaô Rodolfo Martins de Andrade, Bamboxê Obitikó - saudado até hoje no ritual do *padé* como um dos ancestrais do Ilê Iyá Nassô – e por duas crianças de Magdalena. Segundo ainda outra vertente da tradição oral, Iyá Nassô “voltou à África em companhia de Marcelina e lá faleceu. Marcelina regressou então com a ‘herança’ (de bens e de cargos) e assumiu a liderança do Engenho Velho”⁴¹. Essa memória oral, considerada às vezes de caráter mítico, tem encontrado recentemente base documental que comprova de forma incontestável o fluxo e refluxo atlântico de especialistas religiosos, já na primeira metade do século XIX.

Sabemos hoje que Iyá Nassô, sacerdotisa de Xangô, cujo nome “de branco” era Francisca da Silva, e seu esposo, Pedro Autran, viajaram em 1837 para a Costa da África, acompanhados por um séquito que incluía suas ex-escravas Marcelina da Silva e sua filha Magdalena. O exílio na África sem opção de retorno ao Brasil, foi a condição e o preço estabelecidos por Iyá Nassô para obter o

favor imperial e a comutação da pena inicial de prisão pela de deportação, imposta aos seus filhos, Domingos e Thomé, acusados de envolvimento na revolta dos malês. Há outras evidências de especialistas religiosos (deportados ou não) que viajaram para a África,⁴² mas o excepcional deste caso, e o que nos interessa destacar aqui, é a viagem de volta para o Brasil de alguns deles.

É provável que Iyá Nassô tenha ficado na África, como tinha prometido, mas Obatossi, sua sucessora na liderança religiosa, estava de volta na Bahia, com sua “herança de bens e cargos,” por volta de 1839. Também sabemos que Obatossi, virou rapidamente membro de uma emergente e prospera elite negra baiana, e que estava inserida numa rede social da qual faziam parte outros libertos nagôs como Eliseu do Bomfim – comerciante de produtos africanos – e Rodolfo Martins de Andrade – o babalaô Bamboxê Obitikó – reconhecidos e consumados viajantes transatlânticos⁴³.

Eliseu, Rodolfo, e o genro deste último, Eduardo Américo de Souza, estavam unidos por parentesco, compadrio ou vínculo religioso com o terreiro de Obatossi – Eliseu, por exemplo, era compadre de Miguel Vieira – e sabemos que todos eles realizaram várias viagens levando crianças e adolescentes para Lagos, sobretudo na década de 1870. A permanência desses jovens brasileiros no litoral africano implicava a existência de intrincadas redes sociais, comerciais e religiosas através do Atlântico⁴⁴. Em 1904, João do Rio comentava, a respeito desse fenômeno, que “alguns [africanos] ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião”⁴⁵.

Podemos considerar como paradigmático o conhecido caso de Martiniano Eliseu do Bomfim. Em 1875, ainda adolescente, Martiniano foi um dos jovens que viajou para Lagos, acompanhado do seu pai, Eliseu de Bomfim. Martiniano ficou lá por longos anos, até 1886, e depois fez outras duas viagens mais breves. Na África ocidental, ele estudou na escola presbiteriana e foi iniciado como babalaô. De volta à Bahia tornou-se informante de Nina Rodrigues, reforçando ainda mais o olhar nagô-centrado daquele pesquisador. Em 1937, quando já era famoso e respeitado, Martiniano ajudou sua amiga *mãe* Aninha a estabelecer no Axé Opô Afonjá a instituição dos “ministros de Xangô” (ver abaixo). Seu carisma, zelo religioso e “purismo” iorubá transformaram-no num dos primeiros defensores da “reafricanização” do Candomblé, ou melhor, num agente decisivo de sua “nagôização”.⁴⁶

O rival mais sério de Martiniano na divinação de Ifá era o mais jovem e aparentemente mais agressivo Felisberto Américo Souza, filho de Eduardo Américo e neto de Bamboxê Obitikó. Além de suas habilidades religiosas como babalaô, herdadas do seu avô, Felisberto era engenheiro e homem de negócios que exportava tabaco da Bahia e importava sabão da Costa. Devido a seus contatos

regulares com Lagos, onde tinha nascido, Felisberto anglicizou seu sobrenome para Sowzer. Como comenta Matory⁴⁷, ele formava parte de uma “impressionante dinastia de viajantes e sacerdotes brasileiro-lagosianos.” Além da sua ilustre ascendência, ele teve vários descendentes que se tornaram importantes lideranças religiosas em Lagos, na Bahia e no Rio⁴⁸. Escrevendo nos anos 1940, Lorenzo Turner⁴⁹ parece referir-se a essa linhagem quando afirma que

aqueles brasileiros e seus filhos nascidos na África que viveram na Nigéria por tantos anos e que agora vivem no Brasil, não apenas falam iorubá fluentemente, mas, como líderes de cultos fetichistas, usaram sua influência para manter a forma do culto o mais genuinamente africana possível.⁵⁰

Efetivamente, a família Sowzer-Bamboxê seria um dos casos mais explícitos de uma rede social atlântica que, ao longo dos anos, teria tido a capacidade de, além de “manter”, também “reciclar” o saber religioso afro-baiano.

A evidência apresentada até aqui indica que houve, na segunda metade do século XIX, um amplo consumo de produtos africanos e a circulação de um número restrito de especialistas religiosos iorubá-anglófonos que mantinha um contato regular com a “Costa”. Desde que grande parte dos produtos importados e dos “especialistas religiosos transatlânticos” vinha da terra iorubá, essa interação certamente ajudou a legitimar na Bahia as casas de culto nagôs, em particular aquelas que tinham contato com esses viajantes. Consequentemente, há fundamento para sugerir que o intercâmbio transatlântico contribuiu, em certa medida, para o processo de “nagôização”. Todavia, como foi dito, essa rede de comunicação entre Salvador e Lagos foi especialmente intensa na década de 1870, momento em que a mobilização da elite negra nagô para sua autopromoção sociorreligiosa deve ter adquirido maior força. Seria apenas a segunda ou terceira geração desses viajantes atlânticos (i.e. Martiniano e Felisberto) a que teria a oportunidade de viver a renascença Lagosiana e a emergência do nacionalismo iorubá na década de 1890. Contudo, cabe insistir que essa movimentação intercontinental de produtos, idéias e pessoas, que continuou a ligar o universo do candomblé baiano com o continente africano bem após o fim do tráfico transatlântico de escravos, teve o seu efeito restrito, sobretudo, às casas lideradas por esses “sacerdotes transatlânticos”.

A ÁFRICA IMAGINADA E AS NOVAS NARRATIVAS

O que resta para discutir é a natureza da mudança religiosa que resultou de todo esse movimento transatlântico. As viagens dos especialistas religiosos para a África –possibilitando a recuperação de saberes e da “tradição” que havia sido perdida durante a experiência traumática da escravidão – deviam constituir

um importante capital simbólico que incrementava o prestígio social e, em consequência, a eficácia e a autoridade religiosa desses especialistas. Portanto, as viagens, com certeza, transformaram a imagem pública de certas lideranças e facilitaram a manipulação ideológica e a promoção de certos referentes simbólicos condizentes com o reforço dessa imagem pública, sem necessariamente alterar no essencial as práticas rituais.

É importante notar que a cidade de Ketu, depois de ter sido destruída pelos daomeanos em 1883 e 1886, foi reconstruída só em 1896, e é provável que as notícias desses eventos chegassem à Bahia naquela época. Levando em conta que o etnônimo ketu não está documentado na historiografia da escravidão brasileira, e que as referências escritas a candomblés de “nação” ketu aparecem apenas nos anos 1930, poder-se-ia especular que a identidade ketu de casas como o Engenho Velho ou o Gantois foi uma elaboração tardia do final do século XIX, talvez inspirada pela reconstrução de Ketu. Se isso for verdade, teríamos um exemplo de como formas de “invenção da tradição” foram entrelaçadas com a dinâmica transatlântica no processo de “nagôização”.

O comércio atlântico também favoreceu a circulação de publicações em língua inglesa. Em 1903, dicionários iorubá-inglês e outras obras didáticas podiam ser encontradas na Bahia. Rodrigues menciona, por exemplo, o texto da Church Missionary Society, *Iwe Kika Ekerin Li Ede Yoruba – The fourth Primer in Yoruba Language*, trazido ao pesquisador por Martiniano⁵¹. Rodrigues também tinha cópias dos trabalhos do coronel Ellis, *The Ewe Speaking People* e *The Yoruba Speaking People*.⁵² Na época de sua pesquisa, Rodrigues provavelmente teve pouca influência direta sobre a comunidade religiosa, mas esses textos podiam ser lidos por uns poucos especialistas religiosos anglófilos e letrados em ioruba – como Martiniano ou Felisberto – e, através deles, por meio da transmissão oral, novas idéias religiosas puderam se propagar entre o povo-de-santo.

Esse fenômeno é mais bem percebido em relação a certas divindades e narrativas mitológicas. Matory⁵³, seguindo Rodrigues⁵⁴ sugere que a popularidade de Olorum (Olodumaré), como deus supremo na Bahia, resultou da promoção cristã anterior dessa divindade na África ocidental. Rodrigues⁵⁵ observa que na Bahia, a população local que foi educada por missionários protestantes ingleses em Lagos (provavelmente referindo-se a Martiniano) criticava certas versões dos mitos que atribuíam uma vida humana passada a Xangô, deus do trovão. A interpretação eumerística – atribuindo uma origem humana às divindades – foi um dos argumentos utilizados pelos evangélicos protestantes em Lagos para converter e ganhar novos adeptos⁵⁶. A história de Xangô como o quarto rei de Oiô, seu suicídio e sua divinização posterior, foi reproduzida na literatura clerical, como no já mencionado *Iwe Kika Ekerin Li Ede Yoruba* ou no trabalho de Ellis, e,

apesar da crítica inicial, ganhou, aos poucos, popularidade na Bahia. Foi o caso também do mito de Iemanjá, no qual a divindade das águas é apresentada como a mãe de todos os orixás iorubás. Essa versão, coletada e publicada pela primeira vez pelo padre Baudin em 1884, foi, aparentemente, uma criação tardia dos missionários (provavelmente buscando criar um panteão iorubá unificado e hierarquizado) e foi introduzida no Brasil no período pós-comércio de escravos. Mesmo assim, o mito capturou a imaginação e tornou-se muito popular tanto na África ocidental como no Brasil⁵⁷.

Assim, esses exemplos permitem inferir que uma grande parte da inovação religiosa que aconteceu na Bahia do final do século XIX afetou principalmente o âmbito da mitologia nagô e foi filtrada pela agência das missões cristãs na Iorubálândia. Esse corpus de novas narrativas míticas – disseminado por meio da literatura clerical, traduzido e oralmente transmitido pela elite religiosa local – pode ter encontrado solo fértil em Salvador, embora sua importância pareça anedótica ou marginal se comparada com o rico acervo de tradições herdadas e reelaboradas durante o período do tráfico. Além disso, essas contribuições resultantes do intercâmbio transatlântico do final do século XIX pertencem ao domínio de idéias e valores, enquanto há pouca evidência que tenham afetado o domínio da prática ritual.

Somente no nível da organização institucional é que temos um exemplo de uma transformação importante mediada por viajantes transatlânticos. Como já foi mostrado por vários autores⁵⁸, a instituição dos doze ministros ou *obás* de Xangô (dignitários masculinos que assistem a ialorixá na sua liderança) foi introduzida por Aninha e seu grande amigo, o babalaô Martiniano Eliseo do Bomfim. Embora inspirada pela organização do culto de Xangô no reino de Oió e pela lógica iorubá da divisão entre direita e esquerda, a instituição dos *obás*, tal como constituída no Brasil, foi resultado de uma adaptação criativa, sem qualquer correlação direta com os antecedentes da região iorubá⁵⁹⁶⁰.

Concebida para legitimar uma imaginária ortodoxia africana, a instituição dos ministros de Xangô poderia ser interpretada como uma tentativa consciente para investir um “passado traumático” – *disturbed past*, como Sidney Mintz⁶¹ qualifica o passado de qualquer cultura afro-americana – de uma continuidade e um significado moral e, neste sentido, seria outro bom exemplo de “invenção da tradição”. Em última instância, a iniciativa reforçava objetivos políticos de auto-determinação e poder da comunidade negra (semelhantes àqueles promovidos em décadas anteriores pelo “nacionalismo cultural” lagosiano), mas também servia como marcador de diferença e *status* em relação a outras congregações religiosas concorrentes, como o Engenho Velho. A “ideologia do prestígio”, baseada na tríade conceitual “África-pureza-tradição”, foi promovida no seio do Can-

domblé desde os seus primórdios, e foi parte integrante e constitutiva da instituição. Os contatos diretos com a África proporcionavam elementos estratégicos adicionais numa dinâmica essencialmente local por legitimidade e autoridade.

O efeito do carisma individual nos processos de mudança religiosa não foi ainda devidamente enfatizado nos estudos afro-brasileiros. No seio da relativamente reduzida comunidade religiosa afro-baiana, personalidades fortes como Martiniano ou Aninha, junto com a sua habilidade para mobilizar uma ampla rede social, contribuíram de forma significativa para acrescentar prestígio aos seus candomblés e, conseqüentemente, às suas práticas rituais. Contudo, é necessário notar que a renovação estrutural dos ministros de Xangô permaneceu limitada ao Axé Opô Afonjá e não foi reproduzida por outros terreiros. Esse exemplo sugere que a inovação pode encontrar resistência quando confrontada com formas institucionalizadas de prática religiosa, e que sua difusão depende de um conjunto complexo de variáveis.

CONCLUSÃO

Em síntese, a conclusão de Matory⁶² de que “muito do que parece sobreviver da religião africana nas Américas foi, de fato, moldado por políticas culturais africanas ou africano-americanas bastante posteriores ao tráfico de escravos” parece ser exagerada. Dados etnográficos e históricos mostram que o legado de certas práticas religiosas persistiu desde o período do tráfico de escravos até hoje, reforçando o modelo “memória-retenção” defendido por Herskovits. Simultaneamente, condições socioculturais como a escravidão ou os processos de modernização produziram transformações significativas nos elementos, nas funcionalidades e nos significados dos rituais, apoiando, nesse sentido, as teorias de criouliização e suas formas associadas de “invenção das tradições”. Além disso, como vimos, o intercâmbio transatlântico foi uma variável adicional, embora tenha afetado não tanto a prática religiosa de *per se*, mas os discursos, os valores, as idéias e as identidades coletivas que ela envolvia.

Nesse contexto, o final do século XIX parece estabelecer as bases conceituais para uma noção da África como o *locus* original de uma ‘tradição’ que precisava ser recuperada, reinventando continuidades, de modo a superar um “passado traumático”. Esta idealização da África também se apresentava como uma alternativa e uma reação ao viés assimilacionista da cultura crioula. Sincronizada com a crescente visibilidade da supremacia cultural iorubá no mundo afro-atlântico, o processo de “reafricanização” se consolidou, de fato, como um processo de “nagoização”. Ao mesmo tempo, alguns setores da comunidade religiosa podem tê-lo percebido como uma estratégia para obter poder político numa sociedade cada vez mais “racializada”.

Contudo, é preciso notar que a principal luta pelo poder, na qual a identidade nagô tornou-se um signo diacrítico, foi o confronto local entre as congregações fundadas por africanos e o crescente número de congregações “crioulas” dedicadas ao culto dos caboclos. A aliança e a solidariedade “nacional” articuladas entre as casas auto-identificadas como nagô-ketu foi favorecida pelo seu interesse comum em se opor à crescente visibilidade de cultos concorrentes percebidos como “corruptos” e liderados por carismáticos *entrepreneurs* religiosos. Nesse processo as casas jejes e angolas e suas respectivas identidades “nacionais” foram também marginalizadas.

Desse modo, as bases da hegemonia nagô-iorubá no Candomblé, embora enraizadas em décadas anteriores, foram consolidadas nas encruzilhadas culturais do período pós-abolição. A disputa pela legitimidade e pelo prestígio religioso continuou e adquiriu renovada força nos anos 1930, levando intelectuais como Edison Carneiro⁶³ (1985, 96-98) e Ruth Landes⁶⁴ (1940) a reificar esse antagonismo interno e a transformá-lo numa polaridade conceitual entre os cultos nagôs “puros,” liderados por mulheres, versus os cultos aos caboclos misturados, frequentemente associados às tradições angola. Mas isso já é outro capítulo da história. Basta dizer que desde então o culto aos voduns e enquices persistiu em espaços invisíveis e silenciados, enquanto o Candomblé tornou-se a religião dos orixás *par excellence*.

NOTAS:

³ Durante o período do tráfico de escravos, nagô era um etnônimo utilizado para designar africanos da área de fala iorubá, no sudoeste da Nigéria e partes do Benin. Jeje era um etnônimo para descrever povos escravizados da área de fala gbe (Capo 1991), no sul do Togo e do Benin, comumente descritos na literatura como adja-ewe-fon. Angola era um etnônimo genérico usado para designar uma variedade de grupos falantes de línguas bantus, embarcados para o Brasil nos portos ocidentais da África central.

⁴ Há também os *caboclos*, embora as casas que cultuam exclusivamente essas entidades raramente reivindicam constituir uma “nação”. Cada uma das três principais “nações” é dividida em subcategorias ligadas a “terras” ou “províncias” africanas particulares. A nação nagô compreende nagô-ketu, nagô-ijexá, efon etc. A jeje diferencia-se entre jeje-mahi, jeje-savalu e jeje-mudubi. A nação angola também inclui a congo. Todavia, é importante notar que muitas casas de culto identificam-se como pertencentes a uma combinação de “nações” (ketu-angola, jeje-angola-caboclo, etc.).

⁵ Ketu é o nome de uma das subnações nagô (iorubá) e refere-se ao reino pré-colonial iorubá de Ketu, localizado na moderna República do Benin.

⁶ MOTT, Luiz; CERQUEIRA, Marcelo (ed). *As religiões Afro-Brasileiras na luta contra a AIDS*. Salvador: Editora Centro Baiano Anti-Aids, Salvador, 1998. p. 13.

⁷ SANTOS, Jocélio Teles dos (coord.). *Mapeamento dos Terreiros de Candomblés*. Salvador: CEAO, Sehab/Semur, Fundação Palmares/Seppir, 2007. p. 22.

⁸ A data de fundação do Ilê Iyá Nassô é incerta. Alguns autores sugerem o final do século XVIII, enquanto a hipótese mais conservadora aponta para as primeiras décadas do século XIX.

⁹ Em outro texto examinei o processo de “nagôização” na longa duração, desde seu início e através do século XX. PARÉS, Luis Nicolau. “The nagôization process in Bahian Candomblé”. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt. (ed). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Indiana: University Press, Bloomington and Indianapolis, 2005.

¹⁰ Ver, por exemplo, Mott 1986, e Reis 1988.

¹¹ PARÉS, Luiz Nicolau. *A formação do Candomblé*. História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2006.

¹² LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos Candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador: UFBA, 1977. P. 72-3; CASTRO, Yeda Pessoa de. “Língua e nação de candomblé” *África*, 4, 1981. P. 57-74; BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço, Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador : EDUFBA, 1995.

¹³ *O Alabama*, 1863-1871. Analisei, detalhadamente, os dados de *O Alabama* (Parés 2006). Contrariando os resultados a que cheguei, a análise de João José Reis (2001) sugere uma leve predominância nagô, talvez porque ele usou, além de *O Alabama*, outras fontes anteriores.

¹⁴ RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. [1906].

¹⁵ *Ibidem*, p. 230-241.

¹⁶ CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras e Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991 [1936-1937]. p. 33.

¹⁷ RAMOS, Artur. 1979. “Introdução”. In : PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas*. Culto dos voduns jeje no Maranhão. Vozes: Petropolis, 1997[1947], p. 13.

¹⁸ VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981. SANTOS, Juana Elbeim dos. *Os Nãgo e a Morte: Pãde, Àsésé e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis : Vozes, 1986.

¹⁹ *O Alabama*, 4 de janeiro de 1868; 29 de dezembro de 1870; 31 de dezembro de 1870; 24 de novembro e 1871. Entre outras atividades, o terreiro do Moinho organizava uma “devoção” à Nossa Senhora da Conceição junto com a festa para a “Mãe d’Agoa” (provavelmente Oxum) em dezembro, e a Festa do Inhamo em novembro. *Diário de Notícias*, 5 de outubro de 1896 (Rodrigues 1977, p. 239).

²⁰ BUTLER, Kim. “Afterword: Ginga Baiana – The Politics of Race, Class, Culture, and Power in Salvador, Bahia”. In : KRAAY, Hendrik (ed.) *Afro-Brazilian Culture and Politics*. New York/ London : M. E. Sharpe, 1999. p. 163.

²¹ KRAAY, Hendrik. 1998. “Introduction: Afro-Bahia, 1790s-1990s”. In: KRAAY, Hendrik (ed.) *Afro-Brazilian Culture and Politics*, New York/ London : M. E. Sharpe, 1999. p. 10-11.

²² PARÉS, Luis Nicolau. “O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800)”. *Afro-Asia*, Salvador, v. 33, p. 70-101, 2005.

²³ RODRIGUES, Nina. *Op. Cit.*, p. 101.

²⁴ Jornais locais parecem confirmar o crescimento de novos candomblés entre 1896 e 1905 (Rodrigues 1977, 240-45). Como já foi sugerido, a percepção da atividade religiosa como meio de ascensão social para negros no período tão tumultuado como o pós-abolição pode explicar, em parte, esse crescimento. Para uma análise da composição étnico-racial e de gênero do Candomblé do século XIX, ver Harding (2000, cap. V), Reis (2001), e Parés (2006, cap. IV).

²⁵ RODRIGUES, 1977, p. 171.

²⁶ *Op. Cit.*, p. 231.

²⁷ LIMA, Vivaldo da Costa. “O candomblé da Bahia na década de trinta”. In: LIMA, Vivaldo da Costa; OLIVEIRA, Waldir Freitas (org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.

²⁸ MATORY, J. Lorand. “Surpassing ‘Survival’: On the Urbanity of ‘Traditional Religion’ in the Afro-Atlantic World”. *The Black Scholar*, v. 30, n. 34, p. 36-43, 2001.

²⁹ *Idem*, *Ibidem*, p. 39.

³⁰ Peel 2000, p. 279. Para maior discussão sobre o nacionalismo iorubá, ver Law (1997), Matory (1999b; 2005). Para uma crítica da etnogenese iorubá enquanto agência do cristianismo e do colonialismo e a defesa de um “sentimento étnico iorubá” precolonial ver Adediran (1984).

³¹ MATORY, J. Lorand. “Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo”. In *Mana* n.5, p. 57-80, 1999.

³² Pierre Verger (1987, 633) documenta 2.630 passaportes brasileiros expedidos entre 1820 e 1868,

enquanto que Jerry Turner (1975, 67, 78) contabilizou 1.056 passaportes expedidos entre 1840 e 1880, e estima um total de 3.000 libertos que retornaram para a África. Manuela Carneiro da Cunha (1985, 210-216) avalia em cerca de 8.000 o número de libertos que partiram da Bahia entre 1820 e 1889. Mônica Lima e Souza (2008, 117) contabiliza um total de 2.188 passaportes expedidos à africanos em Salvador entre 1834 e 1870.

³³ Moloney 1889, p. 268-69.

³⁴ "Livros de Entrada de Passageiros no Porto de Salvador, 1873-89", Livros 1-4, Arquivo Público do Estado da Bahia.

³⁵ *O Alabama*, 1863-1871; Rodrigues (1977, 105); Cunha (1985, 119, 125); Verger, Anthony e Lünhing (1995), *apud* Cohen (2002).

³⁶ PIERSON, Donald. 1971. *Branços e Prêtos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo : Ed. Nacional, 1971 [1942]. p.320.

³⁷ WIMBERLY, Fayette. 1998. "The Expansion of Afro-Bahian Religious Practices in Nineteenth-Century Cachoeira". In: KRAAY, Hendrik (ed.) *Afro-Brazilian Culture and Politics*, New York/ London : M. E.Sharpe, 1999. P. 86. Outros testemunhos orais reivindicam que, em Cachoeira, os objetos religiosos africanos chegavam através de Salvador (Castro 1996, 27).

³⁸ RODRIGUES, Nina. *Op.Cit.*, p. 105.

³⁹ LINDSAY, Lisa A. "To return to the bosom of their fatherland: Brazilian immigrants in nineteenth-century Lagos". *Slavery and Abolition*, v. 15, n.1, p. 22-25, 1994. Lindsay (*ibid*) afirma que Branco nasceu em 1856 e foi levado como escravo para Bahia em 1864 (depois do fim do tráfico de escravos?) onde acabou sendo libertado pelo seu senhor. De acordo com minha própria pesquisa, as chegadas de Joaquim Francisco Branco à Bahia, vindo de Lagos, ocorreram em 19 de novembro de 1884, 30 de dezembro de 1885, 31 de julho de 1886 e 5 de agosto de 1887: "Livro de Entrada de Passageiros no Porto de Salvador, 1883-1888", Livro 4, Arquivo Público do Estado da Bahia.

⁴⁰ Para casos de especialistas religiosos deportados ver, por exemplo, Reis, 2008, 167-80; Verger 1987, 532; Butler 1998a, 192. Para outros casos de especialistas religiosos retornados, ver Peel 1990, 338-369; 2000, 352, 199.

⁴¹ VERGER, Pierre. *Orixás*. Corrupio, Salvador, 1981, p.28-29.

⁴² LIMA, Vivaldo da Costa. "Ainda sobre a nação de queto". In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (org.). *Faraimará: o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 77.

⁴³ Para casos de especialistas religiosos deportados ver, por exemplo, Reis, 2008, 167-80; Verger 1987, 532; Butler 1998a, 192. Para outros casos de especialistas religiosos retornados, ver Peel 1990, 338-369; 2000, 352, 199.

⁴⁴ CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS Luis Nicolau. "Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu." *Afro-Asia* 36, 2007. p. 111-152

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ RIO, João do.. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2006 [1904]. P. 20.

⁴⁷ Ver Pierson (1971, 278-279), Carneiro (1985, 112), Lima (1987, 45-53), Verger (1981, 31-32), Braga (1995, 37-58), Capone (1999, 250-252) e Castillo (2008, cap. 3).

⁴⁸ MATORY, J. Lorand.. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in Brazilian Candomblé*. Princeton University Press, 2005. P. 47.

⁴⁹ CARNEIRO. *Candomblés da Bahia*. Salvador : Ediouro, 1985 [1948]. P. 112 ; VERGER, Pierre. *Orixás*, Corrupio, Salvador, p. 32 ; MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in Brazilian Candomblé*. Princeton University Press, 2005. P. 46-47, 119.

⁵⁰ TURNER, Lorenzo. "Some contacts of Brazilian ex-slaves with Nigeria, West Africa". *Journal of Negro History*, 27 (1), p. 55-67, 1942, p. 66.

⁵¹ Turner também menciona (*ibid*, 64) o caso de Isadora Maria Hamus. Nascida em Cachoeira, em 1888, foi para Lagos com um parente quando tinha seis anos de idade e viveu lá por oito anos. Fluente em português, iorubá e inglês, regressou para São Felix onde se tornou mãe-de-santo de um candomblé local.

⁵² RODRIGUES, Nina. 1977. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977 [1906]. p. 133.

⁵³ Coronel Alfred B. Ellis (1852-1894), oficial britânico que serviu na África ocidental e que contribuiu com pesquisas históricas e etnográficas.

⁵⁴ MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in Brazilian Candomblé*. Op.cit., p. 114.

⁵⁵ RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, , 1977 [1906]. P. 217.

⁵⁶ Idem, *Ibidem*, p. 224.

⁵⁷ PEEL, John David Yeadon. 2000. *Religious Encounters and the making of the Yoruba*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, p. 296.

⁵⁸ RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Op. Cit., p. 222-223.

⁵⁹ LIMA, Vivaldo da Costa. "Os obás de Xangô", *Afro-Ásia*, 2-3, p. 5-36, 1966; BRAGA. *Na Gamela do Feitiço, Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador : EDUFBA, 1995. P.47-48 ; CAPO-NE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris : Karthala, 1999. P.260-267.

⁶⁰ A obra do Padre Baudin, que Martiniano pode ter lido, descreve o corpo sacerdotal de Xangô em Oiô, com o seu chefe, o *magba*, secundado por doze assistentes: "o primeiro chamado *oton* (o braço direito); o segundo, *osin* (o braço esquerdo); o terceiro, *eketu*; o quarto, *ekerin*, etc."

⁶¹ Baudin 1885, p. 73-74.

⁶² MINTZ, Sidney W. *Caribbean Transformations*. New York: Columbia University Press, 1989 [1974], p. 14; apud PALMIÉ, Stephen. "Against Syncretism. "Africanizing" and "Cubanizing" discourses in North American *òrìsà* worship". *Counterworks*, p. 73-103, 1993, p. 93.

⁶³ MATORY, J. Lorand. "Surpassing 'Survival': On the Urbanity of 'Traditional Religion' in the Afro-Atlantic World". *The Black Scholar*, v. 30, n. 34, p. 36-43, 2001, p.41.

⁶⁴ CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Salvador : Ediouro, 1985 [1948]. P.96-98.

⁶⁵ LANDES, Ruth. "A Cult Matriarchate and Male Homosexuality". *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 35 (3), 1940, p. 386-397.