

# Em Torno do Funeral de uma Sacerdotisa Ganesa: sobre *Shango* e a identidade brasileira

Andreas Hofbauer<sup>1</sup>

Benjamin Amakye-Boateng<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Universidade Estadual Paulista, Marília, São Paulo, SP, Brasil

<sup>2</sup>School of Performing Arts, University of Ghana, Accra, Ghana

## Resumo

Diante da intensificação de diversas formas de repressão na primeira metade do século XIX, que se dirigia acima de tudo contra africanos/as libertos/as, centenas de ex-escravizados resolveram “retornar” à África e se fixaram majoritariamente nos países atuais da Nigéria, no Benim e, em menor número, também em Gana. Partindo dos acontecimentos em torno do funeral de uma importante sacerdotisa dos descendentes daqueles ex-escravizados que se radicaram em Acra – capital de Gana –, este artigo analisa os modos de integração dos chamados *tabons* na sociedade local e as estratégias identitárias adotadas nesse grupo.

**Palavras-chave:** Diásporas africanas; Retornados; Identidade; Xangô; Tabom.

# On the Funeral of a Ghanaian Priestess: *Shango* and the Brazilian identity

## Abstract

Faced with the intensification of various forms of repression in the first half of the nineteenth century, directed primarily against freed Africans, hundreds of former slaves decided to ‘return’ to Africa, most of them choosing to settle in the present-day countries of Nigeria, Benin and to a lesser extent Ghana. Based on the events surrounding the funeral of an important priestess of the descendants of the former slaves who had settled in Accra – Ghana’s capital city – this article analyses the ways in which these Tabom became integrated into local society, as well as the identity strategies adopted in this group.

**Keywords:** African diasporas; Returnees; Identity; Shango; Tabom.

Recebido em: 14/05/2024

Aceito em: 20/01/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## 1 Introdução<sup>1</sup>

Em janeiro de 2024, foram finalmente realizados os ritos funerários de uma sacerdotisa tabom que faleceu em 4 de novembro de 2022. Os tabons<sup>2</sup> são descendentes de ex-escravizados que “retornaram” do Brasil à Costa do Ouro (atual Gana) no século XIX. Georgina Lekia Nelson era a única sacerdotisa de *Shango* (*Şángò*, *Xangô*) do grupo. De acordo com a tradição oral, foi essa divindade/espírito<sup>3</sup> que possibilitou o retorno seguro dos ex-escravizados do Brasil às terras africanas. É por isso também que *Shango* é fundamentalmente associado à “origem brasileira” do grupo. Os tabons mantêm algumas poucas tradições culturais e religiosas pelas quais fazem questão de se distinguir – em determinados momentos – dos gãs, grupo étnico local no qual se integraram. *Shango* está entre os elementos culturais mais importantes pelos quais os tabons expressam uma identidade própria para além do pertencimento ao grupo gã.

Partindo desse extraordinário evento que foi o funeral de Lekia, este artigo pretende analisar o modo específico de inserção dos tabons na sociedade ganesa. O caso também permite explorar aspectos importantes das dinâmicas religiosas afrodiáspóricas associadas, de certo modo, às “tradições iorubanas”. Ao mesmo tempo, a pesquisa permite aprofundar as reflexões sobre as diásporas africanas/negras, problematizando certos pressupostos homogeneizadores sobre processos identitários no modelo do Atlântico Negro, que se mostram inadequados diante dos elementos analisados. O texto não segue uma ordem cronológica rigorosa, não apenas devido à carência de documentos históricos que possibilitassem a construção de uma narrativa “mais completa”, capaz de comprovar ou questionar as tradições orais. A narrativa não linear, com seus saltos entre o presente e o passado, busca também refletir o processo de construção do conhecimento ao longo desta pesquisa, ao mesmo tempo que procura ilustrar como as memórias do passado moldam e se mesclam com a vivência cotidiana dos tabons no “aqui e agora”.

---

<sup>1</sup> Este artigo é o resultado de estudos bibliográficos e de uma pesquisa de campo realizada por Andreas Hofbauer durante quatro estadias em Acra: março de 2023, agosto de 2023, janeiro de 2024 e de janeiro a abril de 2025. O trabalho também se beneficia das trocas de ideias com o etnomusicólogo Amakye-Boateng, razão pela qual ele figura como coautor. A pesquisa ainda em andamento, que resultou na elaboração deste texto, conta com o apoio do CNPq e da Fapesp, aos quais agradeço.

<sup>2</sup> Não há consenso sobre a grafia que designa o grupo. Seus próprios membros preferem “tabon”, enquanto a maioria dos estudos em inglês adota “tabom” tanto no singular quanto no plural. Aqui, sigo um padrão alinhado à ortografia da língua portuguesa: “tabom” no singular e “tabons” no plural.

<sup>3</sup> Às vezes, as pessoas se referem a *Shango* como um deus, outras vezes, como uma entidade espiritual.

## 2 O “retorno”

De acordo com os relatos locais, os primeiros “retornados”<sup>4</sup> chegaram em dois ou três grupos separados. Se não há comprovação documental referente à chegada de um navio em 1829 citada por alguns (Peregrino-Brimah; 2021, p. 1)<sup>5</sup>, existe amplo consenso de que, em 1836, cerca de um ano após a Revolta dos Malês, organizada por iorubás e hauçás islamizados em Salvador, um grupo maior de ex-escravizados no Brasil alcançou o litoral de Acra. O esmagamento do levante, que esteve relacionado com mobilizações sociopolíticas em torno da expansão do califado de Sokoto sob a liderança de Usman dan Fodio no norte da Nigéria atual (Reis, 1986; Lovejoy, 2000), foi seguido de uma onda de repressão contra qualquer prática religiosa muçulmana e contra a população africana liberta em geral, que era percebida, pela elite local, cada vez mais como uma ameaça à ordem estabelecida (Castillo, 2016, p. 121-122)<sup>6</sup>. Uma lei provincial, emitida menos de dois meses após a revolta, no dia 13 de maio de 1835, restringiu as possibilidades de ascensão econômica dos africanos libertos, impondo-lhes impostos anuais pesados, proibindo-lhes a compra de imóveis e ameaçando-os de expulsão do país (Castillo, 2016, p. 113). Na sua obra seminal sobre os “retornados” à Nigéria no século XIX, Manuela Carneiro da Cunha (1985, p. 74) avalia que a legislação brasileira tratava os africanos libertos como estrangeiros e apátridas. Os trabalhos mais recentes de Luis Nicolau Parés (2014, 2017) têm mostrado que havia entre o grupo dos livres e libertos uma minúscula “elite” que conseguiu enriquecer por meio de suas habilidades comerciais, incluindo a compra e venda de cativos, e que até possuía escravos. Diante do crescente clima de repressão, não poucos libertos resolveram “retornar” da Bahia à África, fixando-se, majoritariamente, nos países atuais da Nigéria, no Benim e, em menor número, também no Togo e em Gana<sup>7</sup>.

De acordo com uma estimativa de João Reis, menos de 5 mil africanos libertos viviam em Salvador; destes, cerca de 20% teriam deixado o país após a histórica rebelião (Castillo, 2016, p. 124). A maioria deles era nagô (*i. e.*, iorubá) e hauçá. O fato de haver entre os bantus, que não se envolveram na revolta, apenas um pequeno número que solicitou a emissão de passaporte também indica que, em determinados momentos, pertencimentos étnico-linguísticos tiveram influência sobre posicionamentos e estratégias adotadas pela população escrava, liberta e livre no Brasil. Viajar para a África era um empreendimento caro – 10% do valor de uma alforria média – que poucos ex-escravizados tinham condições de financiar (Castillo, 2016, p. 115; 124). Muitos que voltaram eram proprietários de escravizados. Na sua minuciosa análise sobre essa população, Castillo (2016, p. 118) mostra que poucos declaravam levar cativos na viagem; no entanto, a

<sup>4</sup> Assumo aqui o termo genérico “retornados”, embora não deixe de ser problemático, na medida em que não diferencia entre aqueles que foram de fato arrancados da África e, depois de terem vivido como escravos, conseguiram voltar e aqueles que já nasceram em um contexto diaspórico e “retornaram” ao continente africano. Souza (2008, p. 15) chama a atenção para outros termos além de “retornos”, que também já foram usados para designar esse fenômeno: “volta para a África” e até “repatriamento”.

<sup>5</sup> Essien (2016, p. XVII) fala de um período de “sometime during the 1820s”.

<sup>6</sup> Parés (2006, p. 133) calcula que, nas primeiras décadas daquele século, a porcentagem das pessoas de cor, livres e libertos, na Bahia, chegava a 30 ou 40% da população total.

<sup>7</sup> Calcula-se que, ao longo do século XIX, cerca de 8 mil “ex-escravizados” vindos do Brasil fixaram-se em algum local do litoral da África Ocidental (Souza, 2008, p. 17).

pesquisadora descobriu que boa parte dos “retornados” viajou acompanhada por seus ex-escravos, que, muitas vezes, tinham sido alforriados pouco tempo antes do embarque.

Ondas migratórias “de volta à África” ocorreram, no mesmo período, também a partir dos EUA, inclusive por motivos semelhantes. Lá, a elite branca sentiu-se também ameaçada por um crescimento da população liberta (embora a porcentagem da população negra livre e liberta nunca tenha chegado próximo daquela registrada no Brasil) e, antevendo a superação do sistema escravagista, começava a apostar, como “solução do problema”, no repatriamento da população negra, já que, para a camada dominante, era inconcebível imaginar um futuro em que os negros fossem tratados como concidadãos dos brancos. Diferentemente do caso brasileiro, esses retornos estavam vinculados a intervenções planejadas por poderosas organizações privadas e governamentais, que contemplavam projetos explícitos de civilizar e missionar populações locais e de combater o tráfico de escravos no litoral africano, o que desembocou na fundação de um Estado administrado por uma elite de retornados afro-americanos<sup>8</sup> – veja as histórias de Serra Leoa e da Libéria (Hofbauer, 2023).

Já a “reinserção” dos ex-escravizados brasileiros no continente africano se deu de outra maneira. Sem poder contar com o apoio de estruturas estatais ou empresariais de grande porte<sup>9</sup>, os “retornados” não buscavam criar estruturas que visassem controlar um território específico, mas reproduziram, de certo modo, um modelo de sociabilidade e de exercício de poder baseado na figura de um *big man*<sup>10</sup>. Tradições de organização sociopolítica e religiosa desse tipo estavam, aliás, bem vivas na Bahia neste momento histórico e começavam a ganhar uma nova forma de expressão com a fundação das primeiras casas de candomblé (Parés, 2019, p. 30). No caso dos agudás do atual Benim, os afro-brasileiros se reagruparam em torno da emblemática figura de Francisco Félix de Souza, apelidado de Chachá. Como *caboceer*, traficante de escravizados, operava em consonância com os interesses do rei do Daomé que residia em Abomei, no interior do país. Para além de sua atuação no enclave Uidá, fundou outras residências em vários portos litorâneos, criando, assim, uma ampla rede de comércio; ao casar-se com mulheres africanas, entre elas, a filha de um rei, tornando-se progenitor de um grande número de filhos e aumentando de diversas maneiras o número de dependentes e de agregados, expandiu e consolidou sua influência na região litorânea. A importância econômica e política que o Chachá ganhou no jogo de poder local faria com que a comunidade de ex-escravizados retornados do Brasil que vivia sob sua proteção em Uidá não se tornasse simplesmente súdita do rei do Daomé, mas conseguisse conquistar um posicionamento de parceria e de certa independência de Abomé<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Se boa parte das lideranças negras se opunha a este projeto, havia também líderes importantes que decidiram embarcar para a África (por exemplo, Alexander Crummell e Edward Blyden, considerados pais do pensamento panafricanista).

<sup>9</sup> Havia ainda outros fatores que podem explicar formas diferentes de inserção na África, por exemplo, o forte envolvimento das lideranças afro-americanas com projetos evangélicos de missão e o fato de, diferentemente do caso brasileiro, a maior parte daqueles que embarcaram para a Libéria já ter nascido nos EUA (Hofbauer, 2023).

<sup>10</sup> Sobre a figura do *big man* na África Ocidental, ver, por exemplo Law (1977), Apter (1992), Thornton (1983) e Miers e Kopytoff (1977).

<sup>11</sup> Sobre a história do Chachá Félix de Souza e dos agudás no atual Benim, ver, entre outras obras, as de Costa e Silva (2004), Law e Mann (1999), Law (2001) e Law (2004) e Guran (1999).

O processo de inserção dos retornados em Acra revela semelhanças com aquele dos agudás, mas mostra também algumas diferenças marcantes. Até agora foram encontrados poucos documentos históricos que pudessem dar informações mais precisas sobre a chegada dos primeiros grupos. A tradição oral e primeiros estudos documentais apontam para uma “boa recepção” por parte dos líderes do grupo étnico *gã* que percebiam o valor e o potencial das habilidades e dos saberes que estes ex-escravizados trouxeram às costas africanas. Ainda hoje, as pessoas ressaltam o papel vanguardista que os primeiros retornados desempenharam na perfuração de poços, facilitando às comunidades o acesso à água potável; para além disso, introduziram também diversas profissões importantes, tais como as de alfaiate, carpinteiro e sapateiro (Schaumloeffel, 2008, p. 29).

A estrutura sociopolítica dos *gãs* tem ainda hoje algumas características que favorecem a incorporação de pessoas e grupos vindos “de fora”. Desde muito cedo, o Estado *gã* constituído no final do século XVI em torno de *Gã Mashie* (Acra)<sup>12</sup> dividiu-se em seis assentamentos independentes (*Gã Mashie*, *Osu*, *La*, *Teshie*, *Nungua*, *Tema*) e consolidou uma estrutura sociopolítica baseada em *clãs*. Foi apenas em momentos de crise – ameaças externas, guerras – que os seis grupos se juntaram, de fato, para atuarem como uma unidade coesa (Hofbauer, 2023, p. 236).

Desde os primeiros contatos com os mercadores europeus no século XVI, os *gãs* buscavam controlar o comércio de diferentes produtos – ouro, escravizados, marfim e óleo de palma – entre os europeus e os diversos grupos étnicos do interior, fato que levou a diversos conflitos com o poderoso reino dos *axantes*, que, no seu auge, ocupou uma região que incluía até algumas partes de dois atuais países vizinhos de Gana, a Costa do Marfim e o Togo. A estrutura política descentralizada e uma atitude aberta a influências externas fizeram com que os *gãs* incorporassem e adaptassem diversos elementos culturais dos vizinhos fantes e, inclusive, de seus inimigos *axantes*. Uma política deliberada, que concedia cargos político-administrativos a imigrantes com habilidades e capacidades que interessavam aos líderes *gãs*, favorecia a integração de “estrangeiros” como subgrupos no Estado *gã*<sup>13</sup> (Odotei, 1991, p. 66-67; Odotei, 1995, p. 67, 70).

Na época da chegada dos *tabons*, toda a então chamada Costa do Ouro e, inclusive, a Grande Acra eram disputadas por diversas forças coloniais europeias (holandeses, dinamarqueses, britânicos e outros) que construía fortes a partir dos quais buscavam operacionalizar suas transações comerciais, inclusive o “tráfico negreiro”. O bairro (*akutso*) Otublohum, habitado pelos *tabons*, era vigiado pelos holandeses<sup>14</sup>. E o chefe *gã* de Otublohum, Nii Kwaku Ankrah, atuava como principal agente nativo dos holandeses (*makelaar*), cuja tarefa era supervisionar todo o comércio, inclusive o de cativos. Foi ele o principal responsável pelo “acolhimento caloroso” dos *tabons*. Este contexto marcaria

<sup>12</sup> Havia também outros núcleos importantes dos *gãs* no interior, como *Ayawaso*, a poucos quilômetros de *Gã Mashie*, e *Larteh*, localizada a algumas dezenas de quilômetros, que perderam relevância com a chegada dos europeus ao litoral.

<sup>13</sup> O núcleo mais antigo do Estado *gã*, *Gã Mashie*, é subdividido em sete bairros (*akutsei*): *Abola*, *Gbese*, *Asere*, *Otublohum* (em *Ussherstown*) e *Akanmaji*, *Sempe* e *Alata* (em *Jamestown*). Tradicionalmente, o *gã mantse* (chefe supremo de *Gã Mashie*) é escolhido entre as famílias mais importantes dos bairros-*clãs* mais antigos, *Gbese* e *Asere*; mas cada *akutso* (bairro) também tem até hoje seu chefe (*mantse*) local.

<sup>14</sup> Já antes da chegada dos *tabons*, a região apresentava uma diversidade étnico-cultural, incluindo Otublohum, onde, além dos *gãs*, viviam diversos grupos *akans*, como os *akwamus* e os *fantes*, que se mesclaram e se influenciaram mutuamente. É por isso também que é comum encontrar hoje em todas as famílias, inclusive entre os *tabons*, muitos intercasamentos, envolvendo *gãs*, *akans*, *iorubás* e até europeus.

profundamente o processo de “integração” dos tabons, que eram vistos, tanto pelos europeus quanto pelos chefes gãs, como pessoas que tinham o potencial de impulsionar o comércio com o Novo Mundo, especialmente com o Brasil. E foi de fato por meio de sua participação no comércio transatlântico, incluindo o tráfico de escravizados, que muitos retornados do Brasil da primeira e segunda geração enriqueceram (Hofbauer, 2023, p. 237)<sup>15</sup>.

A relação dos tabons com a escravidão é um tema complexo à parte, que tem marcado seu posicionamento identitário de diversas formas até hoje. Certamente, o estigma de ser ex-escravo ou descendente de cativos pode ter pesado também sobre os recém-chegados<sup>16</sup>; ao mesmo tempo, parece não ter havido, entre os líderes da primeira geração, nenhuma rejeição ao fenômeno da escravidão em si. Sabemos que, tal como outros grupos da região, os tabons mantiveram escravizados/as para executar serviços domésticos. Fizeram também amplo uso de mão de obra escrava nas suas lavouras, onde plantavam diversos vegetais, tais como tomates, batatas, quiabo e mandioca. Amos e Ayesu apresentaram uma lista com os nomes de 18 pessoas escravizadas, juntamente com seus respectivos donos tabons, como Mama Nassu, Malam Aruna e Zaqueu Peregrino. Elas ressaltam, ao mesmo tempo, que o modo como esses donos se relacionavam com seus/suas escravizadas/os não seguia o modelo das *plantations*, mas refletia as dinâmicas de dependência características de muitas sociedades africanas, conforme descrito por autores como Perbi (1992, Miers e Kopytoff (1977). Entre os tabons, também havia a possibilidade de uma pessoa escravizada alcançar poder e prestígio. Um exemplo é Yawah, sequestrada ainda criança no interior da Costa do Ouro para servir a Fatuma Aruna, esposa de Malam Aruna. Graças à sua habilidade como mercadora, Yawah conseguiu enriquecer, acumulando bens e tornando-se proprietária de pelo menos duas casas. Casou-se com Ferku (ou Ferkue), membro da família Aruna, e no início do século XX era reconhecida como chefe da família, pelo menos por uma de suas facções. Embora casos como o de Yawah ilustrem as possibilidades de ascensão social de escravizadas/os na hierarquia interna do grupo, não se pode negar que as atividades comerciais dos tabons também contribuíram para o fortalecimento do tráfico de escravizados e, conseqüentemente, do sistema escravista no Novo Mundo (Amos; Ayesu, 2005, p. 45, 48, 65).

A memória do grupo sobre o envolvimento no tráfico de escravizados parece ter sido gradualmente apagada ao longo das gerações, um processo que se conecta, de certo modo, às mudanças nas percepções sobre a escravidão. O tema permanece um assunto incômodo, quase um tabu para boa parte da população ganesa, também devido ao envolvimento de não poucas famílias com alguma forma de escravidão<sup>17</sup>. Aos meus

<sup>15</sup> O envolvimento dos primeiros retornados no tráfico de escravizados foi documentado em diversos relatos, como aquele escrito em 1845 pelo governador dinamarquês Edward Carstensen (*apud* Amos; Ayesu, 2005, p. 42), que residia no forte Christiansborg, em Acra: “[...] a Acra holandesa tem sido há algum tempo o centro de comerciantes de cativos, especialmente os negros brasileiros emigrados”.

<sup>16</sup> Até mesmo em disputas recentes por terras entre descendentes do clã Peregrino-Brimah, um dos lados acusou o outro de ser composto de “escravos” (descendentes de pessoas escravizadas), como forma de discriminação e deslegitimação. Essa acusação foi feita contra os descendentes cuja avó, tabom, se casou com um imigrante fulani. Foram esses descendentes, que me relataram o fato, e que disputam terras com os descendentes das primeiras esposas não tabons do fundador do clã.

<sup>17</sup> Não é incomum encontrar no histórico de uma mesma família pessoas que foram escravizadas e, ao mesmo tempo, também pessoas que escravizaram terceiras.



questionamentos sobre o rápido enriquecimento das primeiras gerações tabons e sua brusca decadência econômica posterior, nunca ouvi, durante minha pesquisa, qualquer resposta que mencionasse a participação dos ancestrais no tráfico de escravizados.

O fato de o português – mais especificamente um português criouliizado (Quayson, 2014, p. 51) – falar de um *Portuguese pidgin* – ter sido usado nas transações comerciais como língua franca em todo o litoral da África Ocidental durante quase 200 anos deve ter facilitado a entrada dos retornados nas atividades mercantis da região. É comum ouvir que o uso da língua portuguesa pela primeira geração está na origem do nome com o qual o grupo ficou conhecido: a denominação “tabom” teria derivado do cumprimento popular “como está? Está bom?”. Pelo contexto específico descrito acima em que o retorno ocorria, há de se supor que não poucos retornados entendessem e falassem também iorubá e/ou hauçá<sup>18</sup>. De qualquer modo, chama a atenção a relação que os tabons continuam tendo até hoje com a língua iorubá.

Tudo indica que, em pouco tempo, os tabons não somente adotaram a língua, mas tornaram-se também um subgrupo na estrutura sociopolítica gã. O primeiro líder assumiu o nome Azumah Nelson<sup>19</sup>, o qual, acrescido do termo honorífico “Nii”, se tornaria nome dinástico dos tabons. O chefe (*mantse*) atual é o sexto na linhagem, Azumah VI. Ao longo do tempo, os tabons incorporaram diversos elementos dos procedimentos ritualísticos dos gãs, inclusive os ritos de posse e as principais insígnias do chefe. Sua estrutura hierárquica conta igualmente com diversos cargos eletivos, como Rainha-Mãe, *linguist* (quem fala em nome do *mantse*), *brafo* (porta-estandarte e responsável pelos sacrifícios animais), etc. O fato de ser *benkumhene* (“subchefe”) de Otublohum permite ao chefe tabom participar do conselho do Estado gã<sup>20</sup>, no qual ocupa uma posição e função específicas (*dzastse*, que é responsável pela organização das cerimônias oficiais), tendo os mesmos direitos que os outros chefes locais. O chefe maior no Estado gã é o rei gã *mantse*.

### 3 Linhagens, Fluxos e Pertencimentos

Se no cotidiano poucas pessoas distinguem os tabons do grupo maior no qual se integraram e eles próprios não fazem questão de se diferenciar desse grupo, há, porém, momentos em que a “identidade brasileira”, para além do pertencimento aos gãs, é celebrada<sup>21</sup>. Um destes eventos mais marcantes nos últimos tempos foram os ritos funerários de Georgina Lekia Nelson e todo o entorno deles. Lekia Nelson, como era conhecida, nasceu na segunda metade dos anos 1960<sup>22</sup> na casa *Alasha*, uma das três mais antigas casas tabons no bairro Otublohum.

<sup>18</sup> Nos seus estudos recentes, Parés (2023, p. 47-50) mostra que, na primeira parte do século XIX, uma linguagem de comunicação chamada de “língua geral”, baseada no fon e em outras línguas gbes da região do Daomé, se disseminava entre os escravizados e ex-escravizados da Bahia e paralelamente na África, nas regiões sob a influência do reino do Daomé. Nesse sentido, não é improvável que vários dos retornados tabons tenham também falado a chamada “língua geral”.

<sup>19</sup> Diz-se que o nome usado pelo primeiro líder tabom antes da chegada a Acra era Kangidi Asuman. Para mais detalhes sobre a chegada dos tabons e os processos de integração na região, consultar Essien (2016, p. 175-224).

<sup>20</sup> Nos encontros oficiais, o chefe tabom se senta ao lado esquerdo do gã *mantse*.

<sup>21</sup> De modo geral, a geração mais velha atribui maior importância à origem brasileira do grupo do que os mais jovens.

<sup>22</sup> Há discordâncias em torno do ano em que Lekia nasceu. Os anos mais prováveis são 1966 e 1968.

Juntamente com a *Brazil House*<sup>23</sup> e a *First Scissors House*, a *Alasha House* é um dos três casarões mais antigos dos tabons. Os sobrados *Alasha* e *First Scissors* deram também origem às duas linhagens tabons mais importantes<sup>24</sup>, na medida em que é entre elas que os líderes são escolhidos alternadamente<sup>25</sup>. Se a primeira abriga até hoje descendentes do segundo *mantse*, Nii Azumah II, a segunda é associada a Nii Aruna I, o terceiro *headman* tabom. Os dois líderes eram filhos do primeiro líder, Nii Azumah I. Nii Azumah II nasceu (ainda) no Brasil e tinha apenas 3 anos quando chegou a Acra. Dizem que os laços estreitos que construiu com o então *paramount chief* do Estado Gã, Nii Tackie Tawiah I, foram essenciais para consolidar um lugar de respeito que os tabons ocupam hoje na comunidade gã (Schaumloeffel, 2008, p. 48). É também ele, Nii Azumah II, que aparece numa fotografia de 1890 sentado ao lado do rei gã, rodeado por outros sete dignitários, alguns deles sentados no chão. Enquanto Nii Tackie Tawiah I e os outros líderes se apresentam em panos tradicionais (*kente*), Nii Azumah II se mostra usando terno, gravata e cartola, sentado numa cadeira em postura rígida. Era comum a elite dos retornados do Brasil – não somente os tabons – vestir trajes “ocidentalizados” em eventos oficiais e, desta forma, afirmar-se como uma “população moderna” e cosmopolita que, ao mesmo tempo, não perdeu suas raízes em ultramar. Atitudes semelhantes podem ser vistas hoje durante as festas da elite tabom em que não poucas mulheres usam perucas com cabelo alisado, tendo algumas delas também a pele fortemente branqueada devido a prolongados tratamentos com cremes branqueadores. Estas pessoas já não moram no bairro Otoblohum e até evitam pisar neste local, que se apresenta hoje como um enorme *slum*, um lugar de extrema pobreza.

Com a inibição do tráfico de escravos por parte da administração colonial britânica iniciou-se a decadência econômica dos tabons, que se viram obrigados a se dedicar cada vez mais a atividades agrícolas e à comercialização de óleo de palma. Essas transformações provocaram um primeiro movimento de saída da região litorânea para terras vizinhas de Otoblohum, os bairros Adabraka e Asylum Down, que atrairiam posteriormente também aqueles que conseguiam se profissionalizar e ascender na pirâmide social. Mesmo assim, devido às tradições culturais cultivadas em Otoblohum e aos prédios históricos que lá se encontram, o local à beira-mar onde os primeiros retornados se fixaram continua sendo visto por todos como “berço” da comunidade tabom.

A chamada *First Scissors House* foi construída em 1854 e é até hoje referência fundamental para a linhagem ligada ao terceiro *mantse* tabom. George Aruna Nelson, o posterior Nii Aruna I, nasceu em 1839 como último filho do primeiro *mantse*, fruto do casamento com a nigeriana Teresa Iawo (Schaumloeffel, 2008, p. 51). Dizem que Nii Azumah I, pai de Nii Aruna I, teria trazido Teresa Iawo de uma escala que os tabons fizeram na Nigéria na sua “viagem de volta” a Acra. Alguns citam Lagos, outros mencionam

<sup>23</sup> A restauração da Casa Brazil, a mais antiga construída pelos tabons, é fruto de um projeto que teve início no ano de 2000 e foi elaborado numa cooperação entre líderes tabons, o governo brasileiro e a Unesco. O prédio foi escolhido para servir como “espaço de rememoração” e deveria abrigar atividades culturais, contribuir para fortalecer a “identidade tabom” e, ao mesmo tempo, atrair turistas (Essien, 2010, p. 324). Em 2008, o presidente Lula fez sua segunda visita aos tabons (a primeira ocorreu em 2005) e participou da inauguração oficial da Casa Brazil.

<sup>24</sup> Os líderes tabons falam hoje da existência de 17 clãs ou *wes* (termo usado na língua gã) diferentes, mas é provável que haja muitos mais do que os mencionados no documento que me forneceram.

<sup>25</sup> A alternância na escolha do líder (*mantse*) entre duas casas, geralmente formadas por descendentes de dois irmãos, também segue uma tradição gã.



*Ijesha* – que, no fundo, aponta para um subgrupo dos iorubás – como “local” desta parada. Nessas narrativas de memória, referências a influências iorubanas, ficam evidentes. Chama a atenção o nome da mulher escolhida por Nii Azumah I: ele conjuga um nome possivelmente de origem portuguesa com uma palavra iorubana que é, inclusive, usada até hoje no mundo do candomblé nagô para designar recém-iniciadas/os. *Ìyàwó*, em iorubá, tem sido traduzido geralmente como “esposa”; no entanto, de acordo com as análises de Oyěwùmí (1997), a complexidade do termo só pode ser entendida dentro das premissas da cultura iorubana. A autora argumenta que a distinção entre *ọkọ* e *ìyàwó* não descreve diferenças em termos de gênero<sup>26</sup>, mas se baseia num modelo de linhagens que diferencia entre quem nasceu dentro do grupo (*ọkọ*) e quem é associado – por meio de casamento – ao grupo de parentesco em questão (*ìyàwó*). Já o termo *Ijesha* aparece também em cantigas do chamado *agbe* (cf. abaixo) que são cantadas pelo grupo em iorubá. A expressão *omo Ijesha*, usada numa delas, pode ser traduzida como “filho de Ijesha”. Segundo Eric Morton, líder musical do grupo (*agbetsɛ*), os primeiros retornados aprenderam a tradição musical de *agbe* durante sua estadia “em Ijesha”, na Nigéria.

O etnomusicólogo Benjamin Amakye-Boateng (2017, p. 19), estudioso das músicas tabons, tem caracterizado o *agbe*<sup>27</sup> como um gênero musical que envolve dança e cântico e acompanha, tradicionalmente, os ritos funerários e as cerimônias religiosas de *Shango*. Um toque de *agbe* costuma reunir de três a cinco músicos: o tocador-chefe dos tambores – o *agbetsɛ* – é sempre assistido por alguns outros músicos que tocam não apenas tambores, mas também o *shekere* e o sino *agogô* (ambas são palavras de origem iorubana usadas igualmente no Brasil) (Amakye-Boateng, 2017, p. 88)<sup>28</sup>. No entanto, não há consenso sobre a origem do *agbe*, como um documento que encontrei recentemente revela, e que comento no subitem seguinte, “Shango”.

Ainda jovem, George Aruna Nelson passou alguns anos na Nigéria, provavelmente em Lagos, onde deve ter convivido com outros afro-brasileiros no chamado *Brazil Quarter* e se aperfeiçoou nas técnicas de alfaiataria. Após voltar, fundou a primeira escola de alfaiates na hoje denominada *First Scissors House*. Ele inaugurou toda uma tradição de alfaiataria que continua viva entre os tabons não somente neste bairro, mas também fora dele<sup>29</sup>. É provável que George Aruna Nelson, filho de Teresa Iawo, tenha sido fluente na língua iorubá. Devido aos mais diversos fluxos que existem desde há muito tempo ao longo da costa, parece que os contatos e trocas com a cultura e língua iorubanas nunca cessaram completamente. Aliás, Lorand Matory (1999, 2005, 2012) já chamou a

<sup>26</sup> Para posições críticas a esta análise, ver Bakare-Yusuf (2004), Segato (2003) e Matory (2008). Há certo consenso entre estes/as autores/as de que as relações de gênero na cultura iorubana divergem substancialmente daquelas das tradições ocidentais, enquanto o posicionamento “mais radical” de Oyěwùmí questiona o próprio uso do termo “gênero” para esta sociedade africana.

<sup>27</sup> A palavra *agbe* vem do iorubá e designa um instrumento musical de percussão que consiste em uma cabaça seca cortada em uma das extremidades e envolta por uma rede de miçangas ou sementes. No Brasil e em Gana, este instrumento é também conhecido pelo nome de xequerê (*shekere*).

<sup>28</sup> Constata-se hoje que as apresentações de *agbe* estão ocorrendo também junto a outros eventos, como *naming ceremonies* (*kpojiemo* – cerimônias públicas que reúnem uma grande quantidade de pessoas nas quais se dá ao recém-nascido seu nome), casamentos e, inclusive, quando os tabons resolvem fazer uma pequena performance para um grupo de turistas, o que pode ser um sinal de que o *agbe* vem adquirindo características cada vez mais recreativas.

<sup>29</sup> Um dos alfaiates tabom, Dan Morton, ficou conhecido por ter confeccionado os ternos do primeiro presidente da Gana independente, Kwame Nkrumah. Suas roupas desfrutavam de prestígio entre toda a elite ganesa. Sua oficina no bairro Adrabaka continua na mão de um dos seus filhos.

atenção para o fato de que os movimentos de dispersão e reimplantação que envolveram os dois lados do Atlântico e também largas partes do litoral da África Ocidental foram fundamentais para consolidar a noção de que existe um grupo étnico com o nome “iorubá”. O antropólogo norte-americano se refere, conseqüentemente, aos iorubás como uma “nação transnacional”. Além disso, sabemos que as comunidades de retornados que se fixaram no litoral da África Ocidental – desde a atual Nigéria até Gana – mantinham relações e trocas entre si, contatos que persistem até hoje por meio de migrações temporárias.

Podemos lembrar nesse contexto a importância que a língua iorubá ganhou em Salvador na segunda parte do século XIX, tendendo a se transformar numa espécie de língua franca entre os cativos e ex-cativos. No bairro ao lado dos tabons, em Jamestown, vive um grupo chamado de *alata*<sup>30</sup>: esses vizinhos dos tabons são descendentes de imigrantes iorubás que foram trazidos, já no século XVII, pela *Royal African Company*, para construir um forte; outros iorubás se juntaram a esse grupo em momentos mais recentes (Essien, 2010, p. 120). Um exemplo histórico interessante demonstra como os processos migratórios facilitaram contatos entre os tabons e a língua e cultura iorubanas, e como a flexibilidade cultural, característica de toda a região, favorecia misturas, junções e recriações. Por volta de 1872, Hadji Ibrahim, um importante mercador e líder de Ilorin, migrou para a Costa do Ouro devido a discordâncias com os rumos políticos em sua terra natal. Estabeleceu-se em Cow Lane, nas proximidades do bairro Otoblohum, onde se dedicou à criação e ao comércio de gado, fundando o primeiro matadouro da região. De acordo com Muhammed Bashir Peregrino Brimah (2001, p. 1), Hadji Ibrahim, também conhecido como Brimah I na Costa do Ouro, era fulani. Além de falar fulani, hauçá e árabe, ele também dominava a língua iorubá, o que reflete a história de Ilorin, uma cidade originalmente iorubá que se islamizou ao ser incorporada ao Califado de Sokoto<sup>31</sup>. Brimah I foi bem recebido por Nii Tackie Tawiah, o chefe gã que também mantinha relações amistosas com os tabons, e rapidamente se tornou uma figura central entre os muçulmanos residentes em Acra. Como líder espiritual, desempenhou um papel fundamental na organização das comunidades *zongo*<sup>32</sup>, habitadas principalmente por hauçás e fulanis. Em 1888, Nii Tackie Tawiah concedeu-lhe o título de Chefe Brimah I, formalizando sua liderança sobre os muçulmanos da cidade<sup>33</sup>.

Segundo Bashir Peregrino Brimah, descendente de Brimah I, o chefe gã teria insistido em “oferecer-lhe uma esposa” da região: Fatima Okpedu Peregrino, filha da prima (ou irmã?) do fundador da *Brazil House*. Fatima, que se tornaria a terceira esposa de Brimah I, já em idade avançada (as duas primeiras esposas eram iorubás)<sup>34</sup>, era conhecida por

<sup>30</sup> Uma possível origem da palavra “alata” pode estar relacionada ao Reino de Alada na atual Nigéria, de onde os britânicos trouxeram soldados e trabalhadores para Acra. Nesse contexto, “alata” se tornaria sinônimo de iorubá.

<sup>31</sup> A rebelião liderada por Afonjá, chefe do exército de Ilorin, foi crucial para a queda do Império Oyo e o início da escravização de milhares de iorubás, que seriam levados ao litoral e, de lá, para o Novo Mundo. Para mais sobre Sokoto e a queda de Oyo, consulte, por exemplo, *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions* de Paul Lovejoy (2016).

<sup>32</sup> A designação *zongo* vem da palavra hauçá “zango”, que significa “local de acampamento para caravanas comerciais”. Os *zongos* são assentamentos urbanos em África Ocidental, originados como centros comerciais para caravanas, habitados principalmente por migrantes do Níger e norte da Nigéria. Caracterizam-se pelo uso do hauçá como língua franca e pela religião islâmica compartilhada.

<sup>33</sup> Peregrino-Brimah (2021, p. 62) afirma que Brimah I tornou-se também líder (head) da comunidade iorubana local, em 1902.

<sup>34</sup> Brimah I teve oito mulheres 26 filhos.

seu orgulho em relação à sua elegância e às suas origens abastadas. Inicialmente, ela relutou em aceitar o casamento devido à grande diferença de idade, preferindo continuar morando com seus pais e visitando o marido ocasionalmente em um palanquim. No entanto, de acordo com o relato de Bashir, as orações de Brimah I acabaram amolecendo o coração de Fatima, que passou a “levar refeições para ele regularmente, tal como uma criada” (Peregrino Brimah, 2001, p. 1-2; 29-30; 33). Surgiu, assim, mais uma linhagem importante, marcada pela mescla de diferentes tradições culturais, étnicas e religiosas. Descendentes diretos de Brimah I contaram-me recentemente que Fatima enviou os cinco filhos que teve com Brimah para estudar na Nigéria, aparentemente contra a vontade do pai, que tinha fortes restrições às influências cristãs das escolas ocidentalizadas. De volta a Acra, o filho mais novo, Amida Peregrino-Brimah, tornou-se não apenas chefe de família, mas também *Chairman of the Council of Muslim Chiefs* e *Head of the Yoruba Community* da Grande Acra<sup>35</sup>. Como vários descendentes desse ramo da família, meus entrevistados possuem um nome iorubá e um nome muçulmano, falam a língua iorubá e se identificam, além de gãs e tabons, também como iorubás<sup>36</sup>.

A Nigéria, junto com a Inglaterra, sempre foi um destino atraente para os tabons em projetos de estudo, trabalho e até emigração temporária. Um exemplo ilustrativo dos contínuos contatos com o mundo iorubano é o caso dos irmãos do *agbetse* Eric Morton, ambos fluentes em iorubá. O mais jovem viveu 21 anos em Lagos e, juntamente com sua filha, que nasceu na Nigéria, traduziu as letras das músicas de *agbe* para o pesquisador colombiano Juan Diego Diaz (2016, p. 151). O fato de as letras das músicas de *agbe* serem cantadas em iorubá reforça a ideia de que os tabons têm criado e cultivado identificações importantes em torno de vários aspectos da cultura e língua iorubanas. O próprio *agbetse* trabalhou por um ano em Lagos, e sua irmã, casada com um muçulmano iorubá, também morou lá por mais de uma década antes de retornar a Acra.

#### 4 *Shango*

Um elemento importante da “iorubanidade/brasilidade” vivenciada pelos tabons é a crença no poder de *Śángò* (*Shango*, Xangô). Entende-se que foi Xangô (*Shango*) que protegeu os ancestrais na sua longa viagem de volta à África. Conta-se que esta divindade (espírito) foi trazida da Bahia a Acra e guardada durante algum tempo na *First Scissors House*. Casos semelhantes foram documentados na Nigéria e no Benim. Na década de 1950, Verger (*apud* Parés; Castillo, 2015, p. 33) encontrou em Lagos entre os retornados um devoto de Xangô, que “tinha um admirável ‘pegi’ trazido [...] do Brasil”; mais recentemente, Parés e Castillo (2015) descobriram assentamentos de Xangô numa casa de Uidá (Benim) que provavelmente tinham sido transportados para lá da Bahia por José Pedro Autran, marido de Iyá Nassô, fundadora da Casa Branca em Salvador. Se houve, de fato, um deslocamento de um assentamento de Xangô para Acra, não sabemos de qual terreiro no Brasil foi levado.

<sup>35</sup> Não é surpreendente que os casarões antigos dos tabons, como a *Brazil House*, tenham acolhido, entre seus diversos inquilinos, pessoas de diferentes origens étnicas, incluindo iorubás.

<sup>36</sup> Entrevista com Tunde Imoru Farouk e seu tio Shegun Abdul-Ramah Peregrino-Brimah em Acra, dia 30 de janeiro de 2025.

Sabemos que havia entre a primeira geração dos tabons muitos muçulmanos<sup>37</sup>, o que, de forma alguma, põe em xeque o fato de eles terem praticado paralelamente também cultos direcionados a *Shango* (Xangô). Acredita-se que o hauçá Mama Nassu, descrito por um neto adotivo como “exímio conhecedor do árabe”, abriu uma escola de Alcorão na *Brazil House*, da qual era dono (Amos, 2007, p. 79). Mama (ou Maham) Sokoto foi outro importante líder religioso muçulmano. Conta-se que ele era hauçá, tinha sido capturado na atual Nigéria e levado como escravo para a Bahia, tendo finalmente “retornado” a Acra a bordo do “terceiro navio”. Devido também ao seu nome, há quem veja uma relação entre essa personagem e o movimento liderado por Usman dan Fodio, fundador do importante califado Sokoto (Amos; Ayesu, 2005, p. 41). Hesse e Yarak (2018, p. 201) acreditam que foi Maham Sokoto que fundou a primeira mesquita em Acra.

Com a intensificação das atividades de evangelização realizadas por organizações missionárias suíças e, sobretudo, inglesas, na primeira metade do século XIX<sup>38</sup>, ocorreram, aparentemente, muitas “conversões”, de maneira que os muçulmanos constituem hoje uma minoria entre os tabons<sup>39</sup>. Há neste grupo alguns poucos católicos, mas a maioria dos tabons segue atualmente um dos ramos do protestantismo, entre os quais se destacam a Igreja Anglicana, a Presbiteriana e a Metodista. Pertencer a uma dessas religiões monoteístas não impede, porém, que a pessoa se dedique a outras práticas religiosas. Assim, o pastor tabom John Antonio Nelson me relatou que as missas em sua igreja, a Saint Michael and All Angels Anglican Church, contam não raro com a presença de muçulmanos/as que vivem na vizinhança. Esse pluralismo religioso parece ser de longa data na região e inclui, evidentemente, também a convivência com tradições religiosas locais não monoteístas. Assim, não é de estranhar que os encontros na *Alasha House* abram espaço para diversas manifestações religiosas. Sempre ocorrem libações para *Shango* e danças ao “toque de *agbe*” durante o qual uma ou outra pessoa pode ser possuída pela divindade; mas tampouco é incomum que num determinado momento alguém puxe um “hino da Igreja” para logo a seguir o toque de *agbe* novamente tomar conta do cenário.

Chama a atenção o modo como identificações e pertencimentos são vivenciados em toda a região, não somente pelos tabons e gãs: pode-se perceber nesses processos uma dinâmica na qual predominam múltiplos pertencimentos, sobreposições e misturas. As pessoas falam geralmente mais de uma língua: as línguas da mãe e do pai, que não raro são diferentes, a língua predominante na região (frequentemente, o twi, amplamente difundido e que funciona quase como uma espécie de língua franca em boa parte de Gana) e, eventualmente, uma ou outra língua de vizinhos com as quais as pessoas convivem ou têm convivido durante algum tempo – além disso, a maioria que reside em cidades domina o básico da língua inglesa. Não é incomum encontrar pessoas casadas que frequentam igrejas diferentes; há, inclusive, casamentos entre cristãos e muçulmanos. Em princípio, a estrutura de parentesco dos gãs segue a regra da patrilinearidade.

<sup>37</sup> Zimmermann (1858, p. 283), missionário alemão e linguista responsável pela elaboração do primeiro dicionário e da primeira gramática da língua gã, anotou: “Portuguese black emigrants from the Brazils, now living in Akra or Gã were generally Mohamedan”.

<sup>38</sup> Diversas entidades religiosas enviadas da Europa atuaram na região: a Missão Basileia, a Sociedade Missionária de Londres, a Sociedade Missionária Wesleyana e a Sociedade Missionária de Edimburgo.

<sup>39</sup> Chama a atenção o fato de, mesmo batizados numa igreja cristã, os tabons manterem frequentemente, além de um nome cristão, um nome muçulmano (Amakye-Boateng, 2017, p. 45).

Este fato não impede, porém, que diversos “não tabons” que vivem na vizinhança participem ativamente de eventos, reuniões e festas do grupo e cumpram funções importantes. Um dos papéis centrais durante a execução de encontros e festas, o do *agbetsɛ*, é executado por uma pessoa que, estritamente, não é tabom, já que a mãe de Eric Morton, que era do clã Nelson e foi criada na *Alasha House*<sup>40</sup>, casou-se com um homem gã, que não era tabom<sup>41</sup>. Esta maleabilidade não significa, porém, que o pertencimento – ou não – a uma das linhagens históricas tabons não tenha importância no cotidiano dos tabons: em momentos de conflito, ele pode ser lembrado e tornar-se essencial na escolha de alguém para ocupar determinado cargo.

Já durante minha primeira estadia, em março de 2023, pude verificar que a prática dos gãs e de outros grupos etnolinguísticos da região de incorporar pessoas de fora por meio da atribuição de um nome (ou até um título) existe também entre os tabons. Depois de poucas semanas de convivência com os tabons, meus interlocutores principais, entre eles Eric Morton, comunicaram-me que queriam me dar um nome tabom. Num primeiro momento pensei que se tratasse de uma brincadeira, mas, como insistiram, fui entendendo que se tratava de um convite que não podia rejeitar. Havia, sem dúvida, uma motivação monetária mais imediata para a realização desta pequena festa que foi efetuada no pátio da *Brazil House*<sup>42</sup>. Tive, evidentemente, de assumir todos os custos da cerimônia, os quais englobavam o pagamento dos músicos, bebidas (incluindo o gim para a libação), algumas poucas comidas e as roupas especiais que usei durante o evento. Ao mesmo tempo, todo o entorno deste pequeno ritual não deixa de refletir também um padrão de relacionamento com “pessoas de fora” que, de certo modo, busca afirmar laços e induzir os “batizados” a se comprometer com certas causas importantes para a comunidade<sup>43</sup>.

Nas minhas diversas conversas com pessoas da comunidade, percebi que nem todos os tabons cultuam *Shango*; há aqueles que preferem manter distância desses rituais. A rejeição da participação nos rituais dedicados a *Shango* (por exemplo, libação) pode ser percebida sobretudo entre aqueles que aderiram a uma prática mais “ortodoxa” de uma das religiões monoteístas e entre uma pequena parcela de tabons de “classe média” em

<sup>40</sup> Na casa *Alasha* convivem pessoas que não fazem parte da linhagem Nelson. São inquilinos que alugam quartos no andar de cima; o aluguel pago serve como fonte de renda para a família Nelson.

<sup>41</sup> Embora, a rigor, apenas os descendentes na linhagem masculina pertençam ao clã segundo a regra patrilinear de descendência, sua aplicação parece ser flexível. Nesse sentido, a pessoa que ensinou Eric Morton a tocar o *agbe* também não era, *stricto sensu*, tabom. Além disso, um dos jovens tocadores de tambor que costuma atuar ao lado do atual *agbetsɛ* é de origem fante. O linguista do grupo, outra função importante, tampouco é tabom, mas *dadeban*, ou seja, pertence a um grupo gã dentro da estrutura tradicional de Otublohum.

<sup>42</sup> Esta *outdooring ceremony* foi inserida numa sessão de *agbe* e contou com a presença do pastor tabom John Antonio Nelson e um eminente representante da comunidade gã, major Amarkai Amarteifio, que já ocupou o cargo de ministro de juventude e esporte na década de 1980.

<sup>43</sup> Criar títulos para comprometer uma pessoa tida como influente ou poderosa é uma prática comum em diversos grupos da região. No caso de Gana, no início do novo milênio, o número de empossamentos (*enstoolment*) de estrangeiros em cargos de *nkɔsohene* ou *nkɔsohemaa* — “chefes de desenvolvimento” — cresceu. O cargo de *nkɔsohene* foi criado em 1985 pelo líder akan Asantehene, Otumfuo Opoku Ware II, para promover projetos de desenvolvimento na região de Kumasi (Bob-Milliar, 2009, p. 541). Mas houve *enstoolments* de estrangeiros, negros e não-negros, já antes da criação deste cargo. O primeiro branco a ocupar um cargo de chefe desse tipo foi Roland James Moxon em 1963; ele chegou a Gana como administrador colonial e se tornou amigo e conselheiro do presidente Nkrumah. A expectativa dos ganeses é que esses “chefes” se envolvam em iniciativas que beneficiem as comunidades locais. Não me parece improvável que estratégias e práticas de relacionamento como essas tenham influenciado a criação do cargo de “ogã” no candomblé da Bahia e tenham favorecido a incorporação de pessoas não brancas nas comunidades de culto já no século XIX.



ascensão. Assim, o atual tabom *mantse*, Nii Azumah V, batizado na Igreja Presbiteriana, parece ter uma relação ambígua com *Shango*, que envolve tanto respeito quanto temor. Como muitos outros tabons, Nii Azumah acredita que *Shango* não somente garantiu o retorno dos ancestrais, mas foi também responsável pelo enriquecimento dos recém-chegados. “Por menor que fosse o trabalho, o Xangô dava dinheiro [...]”, disse ele numa entrevista concedida ao pesquisador brasileiro Marco Aurelio Schaumloeffel (2008, p. 86). Admitia também que tinha medo das práticas religiosas em torno desta divindade, ao mesmo tempo que não duvidava da força de *Shango* para curar doentes e do seu poder de punir pessoas que porventura o desafiassem (Schaumloeffel, 2008, p. 92, 93). Já para muitos tabons que vivem em Otoblohum, *Shango* parece ser um companheiro constante de suas vidas; nos mais diversos momentos – seja em situações descontraídas numa roda de amigos seja em caso de doença ou perigos iminentes – costumam invocar a divindade, fazendo pingar algumas gotas de gim ao chão em reverência a ela (libação). Em situações mais sérias, que exigem cautela ou provocam sensações de incerteza e inquietação, a libação costuma ser acompanhada por rezas<sup>44</sup>.

*Shango* é visto pelos tabons como deus do trovão que – assim se comenta – tem a capacidade de se transformar numa serpente. Às vezes, aparece às pessoas em pleno dia, como um relâmpago ou uma luz intensa sobre um telhado, e às vezes as crianças o veem deslizando como uma cobra pela rua, contou-me Zorkey Nelson em uma de nossas conversas. As comidas preferidas *Shango* são maçãs, uvas, bananas, mel e doces em geral; além disso, ele também aprecia *Florida Water*, uma água perfumada local, vinho, gim, ouro e incenso. Alguns comentam ainda que *Shango* detesta sangue e sujeira. Aqui também, como na Iorubalândia e em muitos outros lugares afrodiáspóricos, as cores preferidas por esta divindade são o branco e o vermelho. Diferentemente do Brasil e da Nigéria, porém, as narrativas dos tabons a respeito de *Shango* carecem de um corpo mitológico mais amplo e elaborado; tampouco há lembranças de outras divindades de origem iorubana (orixás). Quando os tabons falam de *Shango*, destacam geralmente sua força e seu poder, sobretudo a capacidade de trazer dinheiro e, desta forma, enriquecer as pessoas. Sendo *Shango* associado a todo tipo de força, inclusive aquela usada em lutas mundanas e ações bélicas, há ainda algumas pessoas que afirmam ter *Shango* ajudado os ancestrais a combater, com sucesso, os axantes, rivais históricos dos gãs, e que este fato teria possibilitado a aceitação e inserção dos tabons no Estado gã.

A ligação de *Shango* com o povo e a cultura iorubanos não é desconhecida dos tabons; no entanto, a referência a esta divindade implica sempre uma rememoração e comemoração da “origem brasileira” dos ancestrais do grupo. Esse fato ficou evidenciado também nos comentários orgulhosos que Eric Morton (*apud* Diaz, 2016, p. 70) fez após visitas a terreiros de candomblé no Recôncavo Baiano. “He [*Shango*] comes from Brazil but now resides in Accra with us. What I saw about Shango and his house (Candomblé shrines)

<sup>44</sup> Alguns tabons cultuam, além de *Shango*, outras divindades/espíritos que são conhecidos na região. Há, inclusive, um sacerdote da família Nelson ligada à *Alasha House* que tem na sua casa em Chorkor (um bairro de pescadores que faz parte da Grande Acra) um altar que abriga uma grande quantidade de espíritos. Boa parte dos espíritos assentados aqui – entre eles, Tigali ou Tigare e Mami Wata – são também venerados por outros grupos etnolinguísticos vizinhos, tais como os gãs, axantes, fantes e ewes. O fato de lá se encontrarem também pequenas estatuetas de anjos (chamadas pelo sacerdote de “Los Angeles”) lado a lado com uma figura de bronze do Benim aponta para dinâmicas, fluxos e lógicas de incorporação que marcam tanto as relações entre seres humanos quanto as estabelecidas com seres espirituais.

during my stay in Bahia [Juli 2016] proves that Shango is not from here. He is from Bahia, Brazil”. Com essa viagem, que fazia parte de um projeto apoiado pela embaixada brasileira em Gana e realizado sob a coordenação do etnomusicólogo colombiano Diaz<sup>45</sup>, Eric Morton conseguiu realizar um sonho antigo, o de “voltar ao Brasil”<sup>46</sup>: durante três semanas conviveu com representantes da comunidade negra local de Salvador e do Recôncavo Baiano, sobretudo com pessoas ligadas ao mundo do candomblé, e trouxe de lá um pequeno bastão de latão que usa agora em momentos ritualísticos<sup>47</sup>. Não há dúvida de que essa experiência transatlântica deu um novo impulso para os cultos em torno de *Shango* na comunidade tabom<sup>48</sup>.

As relações da comunidade tabom com *Shango* passaram por diferentes fases. Uma tradição oral relata que, após a chegada em Acra, *Shango* foi inicialmente acolhido na *Scissors House*, em que era cultuado e creditado como responsável pelo enriquecimento da comunidade. No entanto, anos depois, os líderes tabons decidiram repassar a divindade a uma família gã, os Quarcoopome, residentes perto da *Alasha House*, que já mantinham estreitas relações com os tabons – inclusive por meio de casamentos. Há várias versões sobre as razões dessa decisão. Uma sugere que o enriquecimento dos tabons gerou comportamentos socialmente “inadequados”, estigmatizando o grupo. Para livrar-se do estigma, os líderes optaram por renunciar à divindade, lançando-a ao mar. Os Quarcoopome, cientes dos benefícios de venerar *Shango*, solicitaram permissão para adotá-lo, e os tabons consentiram. Outra interpretação aponta para a forte influência do cristianismo, que havia penetrado profundamente na comunidade. Após essa decisão, o culto a *Shango* passou a ser conduzido pelo chefe da família Quarcoopome, que passou a cultuá-lo em sua própria casa (Amakye-Boateng, 2017, p. 49, 50)<sup>49</sup>. Em uma conversa recente, o *brafo* Zorkey Nelson compartilhou mais detalhes sobre o retorno de *Shango* aos tabons. Ele também atribui à conversão ao cristianismo a razão pela qual os tabons repassaram *Shango* aos Quarcoopome, mas não sabe exatamente quando isso ocorreu. Zorkey acrescentou que, cerca de 30 anos atrás, *Shango* se manifestou nele e, logo após ter recebido a divindade, foi levado à casa dos Quarcoopome para realizar um ritual de banho. Mais tarde, um filho e uma filha de Zorkey também receberam a divindade em festas familiares, mas foi com sua irmã, Lekia, que *Shango* deixou claro seu desejo de retornar aos tabons.

<sup>45</sup> Dois produtos interessantes surgiram dessa experiência: a edição de um livro (*Tabom Voices: A History of the Ghanaian Afro-Brazilian Community in their Own Words*, 2016) e um vídeo intitulado *Tabom na Bahia* (2017).

<sup>46</sup> Não foi um acaso que Eric Morton tenha sido escolhido para esta viagem. Ele atua como uma espécie de “relações-públicas” dos tabons, já que gosta de receber turistas e de atender pesquisadores; quando caminha pelo bairro, não raro usando uma camisa da seleção brasileira, é frequentemente cumprimentado pelas pessoas com a palavra “Brasil”.

<sup>47</sup> Na casa Ilê Axé Oju Onire, localizada em Santo Amaro, Eric recebeu de pai Pote o nome ritualístico “Baba Ogum Onire” (Diaz, 2016, p. 99).

<sup>48</sup> Como outros momentos que impulsionaram o fortalecimento de uma identidade brasileira entre os tabons poderíamos lembrar as relações amigáveis com o embaixador negro Raimundo Dantas na década de 1960 e a realização do projeto “Casa Brasil”, que contou, mais uma vez, com o apoio do governo brasileiro, na década de 2000. Tampouco devemos desconsiderar a hipótese de que a convivência com pesquisadores brasileiros (minha pessoa incluída) tenha instigado os interlocutores desses estudiosos a rememorar e cultivar suas narrativas identitárias relacionadas com “suas origens brasileiras”.

<sup>49</sup> Schaumloeffel (2008, p. 93) menciona uma entrevista em que Nii Azumah V, chefe tabom, afirmou que *Shango* permaneceu na *First Scissors House* até a cristianização da maioria do grupo.

Em outra entrevista com dois senhores tabons sobre o tema *Shango*, um vizinho da casa fundadora da casa matriz Quarcoopome (*family house*) mostrou-me um escrito elaborado por um familiar desse clã, que coloca em questionamento as narrativas tabons. Dois curtos textos, intitulados “History of the Quarcoopome Family” e “A Short History of *Shango* at Atukpai, Accra”, buscam explicar como a família, supostamente originária da atual Nigéria, se estabeleceu em Acra e trouxe de lá o *agbe* e a divindade *Shango*. O texto afirma que o fundador da linhagem, Nii Okutu Quarcoopome, um iorubá nascido em Calabar em 1824, migrou para a Costa do Ouro com dois filhos, um grupo de tocadores de tabom e dançarinos, trazendo consigo os tambores *agbe*. Em Acra, realizaram apresentações, entretendo o público com “atos mágicos, como carregar um pote com fogo ardente sem se machucar, engolir objetos como facas e garrafas quebradas sem qualquer problema”. O texto também comenta que um dos filhos de Nii Okutu, Nii Lante Quarcoopome, que se tornou líder do grupo de tocadores e mudou seu nome para Nii Agbe-Lante, costumava tocar com os tabons “que também estavam interessados em tocar o tambor *agbe*”. Após sua morte, sua meia-irmã, Naa Mantenye Manaa Quarcoopome, assumiu a liderança do grupo. “Ela era uma bela cantora de canções iorubás”, destaca o documento. Após seu falecimento, ninguém entre os Quarcoopome parece ter se interessado em continuar a tradição. “O tambor Agbe está, desde então, sob a custódia do povo tabom. Atualmente, o povo tabom ensina o tambor Agbe no Centro Cultural da Universidade de Gana, em Legon”.

A narrativa sobre a origem do culto a *Shango* em Acra segue da seguinte forma: o filho mais velho de Nii Okutu Quarcoopome (que teve 20 filhos com 6 mulheres diferentes e faleceu aos 92 anos), Ataa Kyei, descrito como “herbalista”, trouxe *Shango* de uma viagem a Calabar para Acra. Lá, iniciou tratamentos por meio de rituais a essa divindade, curando uma variedade de doenças, com destaque para a esterilidade feminina, o que lhe conferiu grande popularidade. Essa tradição foi continuada por seu filho, Nii Odartey Quarcoopome, “um professor profissional”. Durante o festival anual de *Shango*, as pessoas se reuniam para tomar banhos de ervas, pedindo proteção para seus descendentes. Entre as famílias que mais buscavam a ajuda de *Shango*, estavam os membros da família Quarcoopome e os tabons, incluindo o alfaiate e chefe Nii Aruna e Nii Alasha Senior. A narrativa se encerra com a menção à data de falecimento de Nii Odartey, em 1942, sem, no entanto, indicar uma eventual transmissão do culto de *Shango* para os tabons<sup>50</sup>.

O pesquisador Schaumloeffel (2008, p. 93), que trabalhou durante dois anos, entre 2003 e 2005, como professor de Língua Portuguesa na Universidade de Gana, relata que, durante sua estadia em Acra, os Quarcoopome promoviam rituais de *Shango* duas ou três vezes ao mês, além de outros encontros periódicos aos sábados. Após a morte do *head of house*, as sessões regulares deixaram de ocorrer. No entanto, *Shango* continua sendo cultuado durante as reuniões mensais do clã Quarcoopome na sua *family house* – tive a oportunidade de assistir a uma delas –, bem como em uma celebração anual maior, realizada uma semana após o festival *Homowo*<sup>51</sup>. Entre os tabons – que hoje já não mantêm

<sup>50</sup> Os textos são assinados por Ebenezer Essiel Odartey Quarcoopome, que se identifica como bisneto de Ataa Kyei e neto de Nii Odartey Quarcoopome. É provável que tenham sido escritos em 2013 ou pouco depois, já que ambos começam com a menção de que foram lidos pela primeira vez durante uma reunião familiar no pátio da All Saints Anglican Church, no bairro Adabraka, ao norte de Jamestown.

<sup>51</sup> O *Homowo* é um importante festival tradicional do povo gã, celebrado entre agosto e setembro, marcado por danças, rituais e partilha de alimentos para afastar a fome e agradecer pela fartura da colheita.

muitos contatos com os Quarcoopome –, há dúvidas quanto à permanência de *Shango* na casa fundadora desse clã. Segundo suas narrativas, *Shango* saiu de lá e atualmente reside em um cômodo do sobrado *Alasha*, espaço em que a sacerdotisa Lekia realizava seus trabalhos religiosos.

## 5 Lekia

Georgina Lekia Nelson morava na casa *Alasha* e já tinha seis filhos quando algumas coisas na sua vida pareceram sair dos trilhos. Como tantas outras mulheres, trabalhava como vendedora de alguns poucos produtos no bairro, só que começou a perceber que já não conseguia vender quase nada. Numa entrevista concedida a Akwetteh (*apud* Diaz, 2016, p. 65-66), contou que, um belo dia, uma pessoa descrita por Lekia como “profeta” disse-lhe que havia alguém postado em frente a seu ponto de venda que bloqueava seu negócio. Chegando em casa, Lekia caiu no choro. Nos dias seguintes, perambulava pelo bairro, parando em casas de parentes e de vizinhos, sem se dar conta do que estava fazendo. Diante desta situação, sua família tentou descobrir a razão destes distúrbios e concluiu que por trás deles havia um chamado da “divindade de nossos ancestrais”. Sendo seguidora da fé muçulmana, Lekia buscou amparo primeiro numa mesquita e depois numa igreja, mas seus pedidos de ajuda foram ignorados pelos respectivos líderes religiosos. Não demorou muito e *Shango* se manifestou, alertando Lekia que deveria aceitá-lo, caso contrário as vidas dos seus filhos correriam risco.

Foi assim que Lekia concordou em submeter-se a um longo processo iniciático<sup>52</sup>. Disseram-lhe que ele duraria por volta de 12 meses, mas acabou se estendendo, de fato, a quatro anos. Lekia foi levada a uma casa na vizinhança (*Okudjan*) em que vive a sacerdotisa (*woyoo*) gã Donkor. Donkor é especialista na formação de sacerdotes e sacerdotisas que se dedicam a cultos em torno de espíritos e divindades tidas como “estrangeiras”. Lekia era a décima pessoa a ser iniciada por Donkor e, por isso, ficou conhecida também pelo codinome “number 10”, o qual seria lembrado posteriormente, inclusive nos cartazes que comunicavam a sua morte<sup>53</sup>.

Depois de ter passado cerca de um ano na casa *Okudjan*, Lekia foi levada a um lugar distante, um lugarejo no norte da Grande Acra, onde ficaria reclusa durante mais três anos. Lá, aprendeu a lidar com as forças espirituais, inclusive com o objetivo de promover curas, o que exige, entre outras coisas, um profundo conhecimento sobre as propriedades de folhas e ervas. Lekia contou com orgulho que neste local de reclusão foi visitada pelo tabom *mantse* e pela Rainha-Mãe (Diaz, 2016, p. 69), fato que aponta também para a importância que a comunidade tabom começava a dar a esta primeira iniciação de uma sacerdotisa de *Shango* após o retorno da divindade à casa *Alasha*.

<sup>52</sup> Posteriormente, Lekia (Diaz, 2016, p. 65) caracterizou sua experiência e vivência religiosa com as seguintes palavras: “I was a Muslim but now I am with the Old Man”, referindo-se, assim, aos seus laços espirituais que criou com *Shango*. De acordo com o *agbetsé* Eric Morton, Lekia foi a primeira sacerdotisa de *Shango* na comunidade tabom, não havendo antes dela nenhum outro especialista religioso dedicado exclusivamente a essa divindade. Observei que, na ausência de um sacerdote ou sacerdotisa, o *agbetsé* tem assumido a execução de vários pequenos rituais.

<sup>53</sup> Devido à importância dada à passagem do mundo terreno para o mundo dos espíritos ancestrais, veem-se em todo o país cartazes que anunciam falecimentos e funerais nas fachadas das casas.

Finalmente, no dia 27 de junho de 2014, Lekia foi reconduzida à *Alasha House*, onde se deu a festa pública de sua posse como sacerdotisa (*woyoo*), um importante evento detalhadamente documentado pelo etnomusicólogo Amakye-Boateng. A parte ritualística começou a ganhar forma a partir do momento em que o *agbetsè* fez a primeira libação, convidando os ancestrais a participar da cerimônia. Em seguida, a comunidade respondeu com *amen* a uma oração de louvor a Jesus Cristo. Depois Lekia, sentada num banco cerimonial (*stool*), vestida de branco e adornada com colares e braceletes, recebeu da mão de Donkor um pequeno sino, chamado de *nawa*. O recebimento deste símbolo de poder espiritual consagra a iniciação de uma nova sacerdotisa. Ao longo da cerimônia, Lekia apresentou-se ao público ainda de três maneiras diferentes. Num primeiro momento, recebeu *Shango*, fato muito comemorado pelas pessoas presentes. Depois de ter conversado, por meio do corpo de Lekia, em língua inglesa, com as pessoas, *Shango* pediu para se retirar, para “ir ao Brasil, o lugar de onde vim” (“am going to Brazil, that’s where I come from”, *apud* Amakye-Boateng, 2017, p. 66). Os anciãos atenderam ao pedido da entidade de trocar de roupa e, quando Lekia, novamente incorporada por *Shango*, voltou do seu cômodo, ela/ele se apresentava como uma cobra arrastando-se no chão. Quando Lekia saiu pela segunda vez do quarto, incorporava um ancestral que caminhava entre as pessoas presentes segurando uma bandeja, vendendo miçangas. Já na sua terceira e última aparição, Lekia se vestia da maneira como os tabons imaginam que a primeira geração dos seus ancestrais chegou a Acra: num primeiro momento, “representava” um homem de época, usando um terno cinza escuro listrado, um chapéu da mesma cor e também uma gravata; num segundo momento, trajava um longo vestido feminino, ostentando, na sua cabeça, um vistoso chapéu (Amakye-Boateng, 2017, p. 71).

Nos anos seguintes, Lekia se tornou uma sacerdotisa reconhecida e muito procurada não somente por pessoas tabons, mas também pelos vizinhos, entre os quais a maioria se diz cristã ou muçulmana. As sessões de *Shango* ocorriam às sextas-feiras, já que Lekia dizia ser a sexta-feira o dia dessa divindade. As pessoas atendidas por Lekia, ou melhor, por *Shango* manifestado nela, buscavam ajuda para os mais diversos problemas: vinham em caso de doenças crônicas, por causa de dificuldades financeiras ou ainda para resolver um caso de relacionamento amoroso. *Shango* se comunicava em inglês e recebia como pagamento pelos seus serviços gim, vinho e outras coisas que apreciava, além de dinheiro. No final do ano de 2022, toda esta rotina espiritual que ocorria no *compound Alasha* teve um fim abrupto. Lekia, que sofria de hipertensão, teve um derrame e acabou falecendo no dia 4 de novembro daquele ano.

Nos meses seguintes, começaram as conversas sobre a organização do funeral da sacerdotisa falecida. Em se tratando de uma personagem de destaque dentro da comunidade, havia um consenso de que os ritos teriam de ser executados com o maior zelo possível. A passagem do mundo terreno para o lado dos espíritos ancestrais é tratada, em toda a região, como um assunto muito importante e sério. Em diversas reuniões ao longo do ano de 2023, as discussões no pátio da casa *Alasha* giravam em torno do assunto. As conversas, das quais presenciei algumas, eram, não raro, acaloradas, já que envolviam o tema dinheiro: quem podia ou, melhor, devia contribuir com quanto. Os custos foram aumentando diariamente, já que era necessário pagar cerca de oito dólares por cada dia em que o corpo de Lekia permanecia no necrotério (Korle Bu Mortuary) dentro de um



frigorífico. Somente no final do ano de 2023, foi fixado, finalmente, o dia 18 de janeiro de 2024 como data do funeral.

Dias antes do evento anunciado, as pessoas se encontravam na *Alasha House*, preparando tudo que era necessário para as cerimônias. As discussões em torno de dinheiro ressurgiram e eclodiram quando as cinco sacerdotisas convocadas para executar os ritos junto ao corpo da defunta protestaram veementemente, já que contavam com um pagamento bem superior ao que a comunidade podia pagar. Dirimida esta controvérsia, os presentes se dedicavam, mais uma vez, às cantigas e danças que acompanham o toque de *agbe*. Num determinado momento, *Shango* se manifestou, incorporando primeiro numa moça e logo a seguir no *brafo* Zorkey. O fato de a jovem, que, aliás, também se chama Lekia e pertence igualmente à linhagem Nelson, ter recebido *Shango* neste momento pode ser um sinal. Mas ninguém sabe se a sacerdotisa falecida terá um sucessor ou uma sucessora e quando. O que se sabe é que *Shango* decidirá sobre este assunto e será a sacerdotisa Donkor que confirmará ou não se a pessoa foi de fato escolhida pela divindade. Após ter se movimentado durante algum tempo, com passos rápidos, no meio do pátio, a jovem Lekia e Zorkey, ainda possuídos por *Shango*, saíram pelo portão da frente do *compound*. Antes de retornar novamente à *Alasha House*, caminharam, acompanhados por alguns membros da família Nelson, até a casa da família Quarcoopome, reconhecendo, assim, a ligação entre as duas casas sobretudo no que diz respeito ao culto a *Shango*.

Na véspera do primeiro dia das cerimônias, os líderes decidiram adiar o evento mais uma vez por uma semana. Ouvi diversas explicações para este adiamento. É provável que um motivo tenha sido a aposta de poder arrecadar mais dinheiro se se esperasse mais sete dias. Foi assim que somente na sexta-feira seguinte o corpo de Lekia seria retirado do necrotério e transportado numa ambulância para a casa *Alasha*. Era perto da meia-noite quando a ambulância, com a sirene ligada e dirigindo em baixa velocidade, entrou no bairro de Jamestown. À frente e atrás do carro caminhava um grande número de pessoas. Ouviam-se tambores e rojões. Várias pessoas cantavam e dançavam; um pequeno grupo recebia espíritos, e, no meio dele, andavam mulheres com os seios descobertos. Finalmente, após ter atravessado todo o bairro, o corpo foi retirado da ambulância e carregado numa esteira para a casa *Alasha*.

O dia seguinte começou com mais uma sessão de *agbe*<sup>54</sup>. Os tocadores, posicionados numa extremidade do estreito pátio interno, iniciaram o toque enquanto parentes e amigos da família Nelson chegavam, criando-se assim um ambiente descontraído. As pessoas entoavam cantigas em iorubá, algumas se levantando de tempos em tempos para dançar em frente aos tambores, depositando dinheiro numa bacia plástica colocada no chão. Atrás dos tocadores, encostado na parede, estava o *head of house*, Nii Alasha III, observando o cenário, quase sempre com o celular na mão, de tempos em tempos conversando com alguém.

Enquanto isso, num espaço reservado no fundo do casarão, o grupo das sacerdotisas contratadas (às quais tinha se juntado também um sacerdote masculino) fez os devidos ritos, preparando o corpo da defunta. Depois elas se dirigiram à porta do cômodo de Lekia que tinha ficado trancada desde sua morte. O ato de abrir a porta foi inserido num ritual que envolvia libações e o sacrifício de uma galinha branca. O fato de a galinha ter caído morta ao chão pelas suas costas indicava que *Shango* aceitou as oferendas. Já era noite quando o

<sup>54</sup> Eric Morton, o *agbetse*, considera a *Alasha House* como “sede” de *agbe*, já que a maioria dos tocadores tem relações de parentesco com esta casa (Diaz, 2016, p. 85).

corpo de Lekia foi exposto numa extremidade do pátio, ao lado do cômodo da sacerdotisa, de maneira que todo mundo que entrava no *compound* podia vê-lo. Vestida numa roupa de tons azul-claro e branco, usando um chapéu (estilo *kufi*) com as mesmas cores e decorada com diversos colares e braceletes, Lekia estava sentada numa cadeira diante da qual se encontrava uma mesinha, oferecendo-lhe um rico jantar. As pessoas se aproximavam dela, inclusive para tirar fotos com ela, e Eric resolveu colocar nas mãos de Lekia, vestidas com luvas brancas, o bastão de *Shango* que ele tinha trazido da Bahia.

Em frente ao sobrado, mais de 200 pessoas aguardavam abaixo e em torno de um toldo branco pelo início do “programa noturno”. Um grupo *gã* contratado fazia uma espécie de performance que incluía toque de tambores (tipo diferente daqueles usados para o *agbe*), danças e incorporações. O professor Amakye-Boateng, um bom conhecido da comunidade já que tinha feito um estudo etnográfico sobre o processo de iniciação de Lekia, compareceu com dois estudantes, participou de uma curta apresentação de *agbe* (desta vez, para um público maior) e depois projetou, numa grande tela, para público presente fotos de Lekia que ele tinha tirado ao longo de sua pesquisa. Foi mais um momento em comemoração e homenagem à sacerdotisa. Em contraste com a numerosa participação das pessoas do bairro em vários momentos das festividades, notei a ausência de representantes dos outros mencionados 17 *wes* (clãs) *tabons*. Nenhum dos parentes que residem em áreas mais nobres da cidade compareceu. Uma presença bem-vista pelos Nelson foi a visita do *head of house* de um clã *gã*, chamado Nunoo, que mora na vizinhança do casarão *Alasha*.

No domingo, dia 27 de janeiro, ocorreria o enterro em si. Seguindo uma tradição muito disseminada em Gana, todo mundo aparecia naquele dia em trajes com estampas nas cores preto e branco<sup>55</sup>. De manhã, o núcleo familiar se reuniu mais uma vez no pátio do *compound* ao toque de *agbe*. Num determinado momento, todo mundo subiu as escadas para se dirigir a um quarto nos fundos deste velho prédio que tinha sido transformado numa espécie de recinto para velório. As paredes de madeira podre tinham sido encobertas com cortinas branquíssimas, e, no meio deste cômodo, jazia o corpo de Lekia, desta vez vestido todo de branco, em cima de uma espaçosa cama coberta de lençóis brancos. Parecia um lugar celestial. Mais uma vez, o *agbetsé* fez suas orações juntamente com o ritual da libação, lembrando que Lekia era a “número 10”, sacerdotisa de *Shango* que veio da Bahia, do Brasil. Depois, os familiares mais próximos de Lekia começaram a dançar, dando voltas em torno da defunta, cantando o chamado *Viva Viva Song*. Havia panos colocados nas suas cabeças, sugerindo que carregavam objetos que deveriam acompanhar Lekia na sua volta ao Brasil. E o momento em que um prato foi quebrado em cima do corpo da defunta marcou o início da passagem do mundo terreno para o mundo dos espíritos ancestrais.

Antes de o corpo ter sido finalmente colocado no caixão, os filhos e filhas de Lekia caíram no choro ritual e foram consolados por parentes. O caixão, que tinha sido adornado na sua parte superior com duas grandes bandeiras do Brasil e também com uma espada, representando o poder espiritual da sacerdotisa, foi postado no meio do pátio e recebeu novamente libações e orações. Um grupo de jovens se prontificou a levantar o caixão para levá-lo em procissão pelo bairro. Mas, antes disso, o *brafo* cumpriu sua função de

<sup>55</sup> Em toda a região, as cores branco, preto e vermelho apontam para forças simbólicas muito marcantes que continuam sendo afirmadas e vivenciadas nos diversos eventos festivos: se, para os *gãs*, preto (*ediŋ*) indica pesar e luto e a cor branca (*eyey*) representa vitória, pureza, alegria e celebração da vida, o vermelho (*etsuru*) sinaliza perigo, amor, orgulho, cuidado, mas também bravura, agressividade, determinação.

sacrificar com um facão um cabrito no centro do pátio da *Alasha House*. Durante mais de uma hora, um séquito seguiu o caixão, cantando e dançando, às vezes em ritmo de corrida, acompanhado pelo toque de tambores e disparos de rojões. Na frente andava, com passos largos e acelerados, o *brafo* Zorkey, agitando a bandeira do grupo. A bandeira é mais um indício do papel importante que o Islã tem tido na história dos tabons: no centro dela, sobre um fundo verde, brilham uma meia-lua e uma estrela branca<sup>56</sup>. Durante a caminhada pelo bairro, o cortejo parava em frente a diversas casas, fazendo reverências a lugares e pessoas caras à defunta e aos tabons. Um desses pontos foi a casa em que a mãe de Lekia vivia (aqui, mais uma galinha foi sacrificada), outro a *Brazil House*.

Já estava anoitecendo quando as pessoas se espremeram em diversos veículos para seguir o corpo de Lekia ao seu último destino, o Agege Cemitério no bairro Dansoman<sup>57</sup>. Um grupo de pessoas, porém, já reduzido, mas ainda vibrante, estava lá presente quando o caixão foi arrastado para a vala de cimento. Mais uma libação, mais uma oração proferida pelo *agbetsè* e mais uma salva de rojões. Rapidamente as porções de terra jogadas pelas pessoas postadas em torno do túmulo começaram a cobrir as duas bandeiras postas em cima do caixão, encerrando-se assim a parte ritualística do enterro<sup>58</sup>.

## 6 Algumas Palavras Finais

As vivências passadas e contemporâneas dos tabons são mais um exemplo das dinâmicas e redes que se desenvolveram entre as sociedades africanas e comunidades diaspóricas. Tal como os agudás e amarôs, os tabons constituem, sem dúvida, um caso peculiar entre aquelas populações às quais Gilroy atribui a emergência do chamado Atlântico Negro. São descendentes de africanos que “retornaram” de um contexto diaspórico (Brasil) para a África, onde cultivariam, mais uma vez, uma identidade diaspórica. Os tabons compartilham muitas experiências de outras populações afrodiaspóricas; no entanto, têm adotado também práticas, costumes e posicionamentos que não se ajustam facilmente ao enquadramento teórico criado por Gilroy. A ênfase deste autor a uma identidade negra transnacional compartilhada desvia o foco da diversidade das sociedades africanas e suas dinâmicas locais, incluindo rivalidades. Embora essa ênfase se justifique por um poderoso projeto político de combate ao racismo, ela acaba por ocultar disputas e conflitos, e evita confrontar-se com posicionamentos identitários e diversas “complexidades” nas práticas culturais que não se alinham ao modelo proposto.

<sup>56</sup> Na bandeira são escritas as palavras *Tabon People* e *Olulukow Omogidi agdon*. De acordo com uma explicação dada a Schaumloeffel (2008, p. 128, 129), *olulukolu* era uma espécie de grito de guerra bradado pelo rei tabom, e a resposta dada em iorubá pelos seguidores, *amogidiagbo*, significaria algo como “as pessoas fortes prestarão atenção ou escutarão”.

<sup>57</sup> Lékia deveria, em princípio, ter sido sepultada no Cemitério da Família Real dos Tabons, localizado dentro do *Gã Mantse Ankrah Royal Cemetery*, onde são enterradas as figuras mais importantes da comunidade. No entanto, devido a uma disputa entre duas facções gãs pelo cargo de Otublohum *Mantse*, o cemitério esteve fechado por um período, o que impediu seu sepultamento nesse local.

<sup>58</sup> Uma semana após o enterro, costuma-se realizar o ritual de *ardua*, que envolve o toque de *agbe*, rezas e libações, com comidas como *fula* (paíño fermentado e temperado com algumas especiarias), *akalá* (no Brasil chamado de acarajé) e nozes de cola dispostas em um quarto. O objetivo é oferecer rezas à alma do falecido, que, segundo a crença, já é um ser espiritual. Durante o ritual, os participantes fazem pedidos e doações em dinheiro (*salaka*), que são posteriormente levadas a uma mesquita do bairro. É provável que o termo *salaka* seja derivado da palavra árabe *sadaqah* que significa caridade ou benevolência. O nome desta parte do ritual e a entrega da doação a uma mesquita revela, mais uma vez, as relações de longa data dos tabom com tradições muçulmanas. O ciclo se encerra com o ritual *Okudjonjor*, realizado 40 dias após o enterro, envolvendo o sacrifício de uma vaca e celebrações com comida e libações em honra ao espírito do falecido.

Não há como negar que escravidão e racismo têm tido enorme impacto em ambos os lados do Atlântico; no entanto, sabemos que estas tragédias humanas nem sempre se articularam de maneira uniforme (havia, por exemplo, diferentes formas de escravidão na África), não são rememoradas em todos os lugares e contextos do mesmo modo e com a mesma ênfase, e não ocupam, portanto, sempre o mesmo papel nas construções identitárias elaboradas pelos diversos grupos, promotores dos “diálogos transatlânticos”. Esses são fatos não raro ignorados nos estudos associados à corrente mencionada. Finalizando sua mais recente obra dedicada à vida de um dos retornados que se tornou poderoso traficante de escravizados no Benim, Parés discorre sobre a dificuldade de aplicar o modelo analítico de Gilroy à primeira geração dos ex-escravizados que decidiram se estabelecer na costa da África Ocidental. Diz não ter dúvida de que Joaquim de Almeida tinha “‘dupla consciência’ de sobra” e colocava em prática também a chamada “política de realização”<sup>59</sup>; o que não se poderia encontrar, porém, nas suas ações e posicionamentos era o que Gilroy descreveu como “ímpeto radicalmente emancipatório” sem o qual a almejada “contracultura [da modernidade]” não pode germinar (Parés, 2023, p. 300).

Observamos que, no cotidiano dos tabons e outros grupos em Gana, o que predomina são múltiplos pertencimentos e formas de convivência em que a “mistura com o outro” e a incorporação de alteridades para o próprio bem imperam sobre o ímpeto de traçar fronteiras rígidas em relação a um outro. Trata-se de dinâmicas e forças sociais que implicitamente vão de encontro àqueles posicionamentos que buscam consolidar a ideia de pertencimento a um grupo racial transnacional com o objetivo de reagir às opressões e discriminações atribuídas a um mundo percebido como branco. Essa última estratégia se apropria, de certo modo, de padrões de inclusão e exclusão vistos pelos cientistas sociais clássicos como decorrentes da emergência da “modernidade” responsável por processos de racionalização e burocratização não somente das relações humanas, mas também das ideias referentes às diferenças humanas; uma tendência que, sabemos, desembocou na biologização dos critérios classificatórios sustentados por teses defendidas por cientistas ocidentais, a partir de meados do século XIX.

Estamos aqui, de fato, diante de modos divergentes de se relacionar com a alteridade, o que não exclui a possibilidade de que os dois sejam acionados por um mesmo grupo (ou mesma pessoa) em distintos momentos ou contextos, na tentativa de adotar um posicionamento identitário que seja mais adequado aos interesses do coletivo (da pessoa). Não se pode negar, porém, que as estratégias de incluir e excluir seguidas pelas diversas populações criadoras dos diálogos transatlânticos são orientadas frequentemente por diferentes padrões e que estas lógicas têm validades e pesos distintos dependendo de lugares e momentos históricos particulares. Trata-se de diferenciações internas aos jogos identitários não refletidas em boa parte dos estudos baseados nas premissas da obra de Gilroy. As reflexões deste eminente intelectual sobre o Atlântico Negro e o conceito “diáspora” trouxe, sem dúvida, inovações teórico-metodológicas importantes, na medida em que reorienta o nosso olhar para as redes transnacionais, os diálogos e as múltiplas trocas entre os dois lados do Atlântico.

---

<sup>59</sup>O termo *double consciousness* aponta para os dilemas identitários que, de acordo com W. E. B. Du Bois, os negros norte-americanos enfrentavam numa sociedade marcada pela supremacia branca; com o termo *politics of fulfilment*, Gilroy busca enfatizar a força das comunidades negras diaspóricas na implementação de seus projetos de luta por justiça social e por reconhecimento identitário.

É, porém, importante não perder de vista que as participações no Atlântico Negro se deram e se dão de diversas maneiras.

Podemos lembrar neste contexto as palavras críticas do historiador ganês Essien (2010, p. 240) quando chama a atenção para a importância das mobilidades e trocas históricas entre as comunidades de retornados que vivem na faixa litorânea: os diversos fluxos materiais e culturais e, inclusive, a disseminação de elementos culturais iorubanos na região. Essien documentou diversas histórias de vida que evidenciam múltiplos e sucessivos deslocamentos de “retornados” do Brasil entre Lagos e Acra, frequentemente associados a atividades comerciais, que, em certos casos, resultaram na formação de novas relações de parentesco. Essas dinâmicas, desenvolvidas no continente africano – referidas por Essien (2014, p. 15, 23) como “migração reversa”<sup>60</sup> –, continuam sendo negligenciadas pelas grandes teorias sobre a “diáspora africana/negra”, ressalta o pesquisador. Ao afirmar que “as múltiplas viagens de retorno eram uma prática comum entre as comunidades de retornados”, Essien (2014) questiona de forma incisiva o que ele denomina de “paradigma unidimensional” predominante nos estudos afro-diaspóricos.

Vimos que há diversas narrativas sobre a “origem” do culto a *Shango* entre os tabons e que as influências iorubanas na região de Acra resultam de contextos distintos. O ancestral daqueles Peregrino que hoje se identificam com orgulho como “iorubás” e cujo pai (avô) foi *Head of the Yoruba Community* da Grande Acra era, “na verdade”, um fulani que vivia em Ilorin. No entanto, além de se reconhecerem como iorubás, esses descendentes são também muçulmanos, gãs e tabons, e falam, além de iorubá, gã, inglês, hauçá e twi. Esse fato reflete um padrão comum nesta parte da África, evidenciando as dinâmicas de relacionamento e a maleabilidade nos processos de inclusão e exclusão.

Além disso, aponta para um momento histórico bem conhecido: com a queda de Oyo, iniciou-se um amplo movimento de dispersão de populações da chamada Iorubalândia<sup>61</sup> por meio de escravizações em massa, seja para diversas regiões da África, seja, sobretudo, para o Novo Mundo. Diversos autores já destacaram que um senso de etnicidade mais abrangente parece ter emergido primeiro em contextos diaspóricos, em que pessoas de diferentes regiões da Iorubalândia se encontravam: os akus em Serra Leoa, os nagôs no Brasil e os lucumís em Cuba. Os múltiplos contatos desenvolvidos a partir desses movimentos de dispersão e reimplantação, conectando os dois lados do Atlântico, teriam sido fatores centrais para a consolidação da identidade iorubana contemporânea – motivo pelo qual Matory se refere aos iorubás como uma “nação transatlântica” (Matory, 1999, p. 72-103). Talvez seja apropriado falar, nesse cenário, de um processo de “iorubização”, análogo à islamização ou cristianização, mas sem um proselitismo explícito baseado em um livro sagrado. O iorubá tornou-se uma referência central em diversas diásporas africanas – basta observar seu uso como língua franca entre escravizados e ex-escravizados no Brasil e a presença marcante das tradições iorubanas em todas as Américas, onde adquiriram um *status* de expressão máxima da africanidade.

<sup>60</sup> Escreve Essien (2010, p. 240): “No início do século XX, eles [os tabons] se deslocaram para lá e para cá entre as comunidades afro-brasileiras ao redor da Baía de Benim (Benim, Togo e Nigéria) por várias razões que incluíam comércio e visitas a outros membros da família ao longo da costa da África Ocidental”.

<sup>61</sup> Naquele momento histórico, não existia nem uma língua nem um povo que se autoidentificasse como iorubá. A palavra iorubá é provavelmente uma derivação do termo yariba ou yarba, usado inicialmente pelos hauçás para se referirem ao reino de Oyo e ao seu rei.



Matory demonstrou o papel crucial que, nesse processo, tiveram os pastores *saros*, originários da Iorubalândia<sup>62</sup>. Foram eles os primeiros a traduzir a Bíblia para o iorubá e a produzir textos sobre os iorubás: ao transcreverem e codificarem a língua falada, estabeleceram um “padrão linguístico” e, ao descreverem as tradições culturais, construíram um saber sobre essa realidade. Nesse processo, refletiram-se valores e concepções predominantes na *Church Missionary Society of England*, influenciados pelos processos de *nation-building* europeus. A noção implícita de que cada povo possuía uma língua própria, um território específico e crenças compartilhadas, que fez parte desse conjunto de valores, foi mobilizada posteriormente em dois contextos: nas lutas contra o colonialismo e nos movimentos protonacionalistas africanos, de um lado, e, do outro lado do Atlântico, por aqueles que buscavam afirmar sua africanidade frente ao racismo branco.

Assim, o iorubá e a iorubanidade se disseminaram como fluxos culturais que, devido a contextos históricos e trajetórias específicos, penetraram distintos espaços e influenciaram múltiplos processos de autoidentificação. Diante dessa complexidade, descobrir qual narrativa sobre a origem de *Shango* – a dos Quarcoopome ou a dos tabons – é a mais “correta” talvez não seja possível; mais relevante do que isso, parece-me, no caso da nossa pesquisa, compreender o contexto das disputas e os significados que essas narrativas têm para cada grupo. Os tabons sempre viveram em um universo permeado por diversas influências linguísticas e culturais, nas quais o iorubá e a iorubanidade parecem desempenhar um papel de destaque há muito tempo. Para muitos deles, a devoção a *Shango* tornou-se um elemento identitário central que os conecta ao Brasil; já no caso dos Quarcoopome, *Shango* evoca a vinda de seus ancestrais da Nigéria.

O culto a *Shango* promovido pelos tabons pode ser visto, portanto, como mais uma expressão da força que a cultura iorubana adquiriu em diversas partes do mundo afrodiáspórico. Podemos, de fato, perceber muitas semelhanças e tradições compartilhadas. Em Acra, *Shango* é igualmente tratado como deus do trovão ao qual são associadas as cores vermelho e branco. Não apenas os nomes dos instrumentos musicais usados nos ritos são idênticos na Iorubalândia, no Brasil e em Gana; os movimentos nas danças e vários ritmos seguem também o mesmo estilo. Ao mesmo tempo, não faltam também diferenças: se os tabons veem uma ligação entre *Shango* e a serpente, em diversos outros lugares a figura da cobra é identificada com outra divindade (Dã, Oxumarê). Em Acra, *Shango* é a única divindade lembrada dentre centenas de orixás que existem na Nigéria; tampouco foram preservadas, entre os tabons, as ricas histórias em torno de *Shango* e de outras divindades iorubanas que fazem parte de um complexo corpo mitológico ainda vivo na Nigéria e em várias diásporas africanas<sup>63</sup>.

Mencionamos as orações e diversos símbolos que apontam para distintas tradições religiosas – cristãs, muçulmanas, iorubanas – que convivem frequentemente num único evento. Não é incomum que durante uma reunião dos tabons ocorra uma manifestação de *Shango* sem que as conversas no pátio da *Alasha House* sejam interrompidas. Vi, mais de uma vez, uma pessoa incorporada correndo de um lado do *compound* para o outro, sendo assistida por alguém da família, enquanto o *head of house* e o conselho dos anciãos continuavam contando o dinheiro coletado no início do encontro, fazendo as devidas anotações num

<sup>62</sup> Sobre as influências dos *saros* na Iorubalândia, ver Matory (2005, p. 54) e Hofbauer (2023, 192-195).

<sup>63</sup> O fato de uma única divindade ser cultuada numa cerimônia se aproxima, de certo modo, daquele padrão disseminado na Iorubalândia, ao mesmo tempo que se distancia das práticas conhecidas no candomblé do Brasil.

pequeno caderno. Esses são indícios de que esta comunidade não vivencia o sagrado e o profano como duas dimensões totalmente opostas e excludentes. Também nesse caso, as fronteiras entre o que os monoteísmos marcam como duas esferas separadas – o sagrado e o profano, o espiritual e o mundano – parecem ser pouco rígidas e, portanto, ultrapassáveis. Vimos também que nem todos os tabons prezam o culto a *Shango* nem fazem questão de afirmar “sua proveniência brasileira” com tanta ênfase quanto o *agbetsè*, que gosta de se apresentar em público com a camisa da seleção brasileira e um boné com a inscrição “Brasil”. No entanto, nenhum tabom nega seu pertencimento aos gãs, e a celebração da brasilidade principalmente ocorre em momentos e espaços específicos, sobretudo no contexto de funerais e durante as apresentações de *agbe*.

Esses exemplos mostram que as rearticulações das tradições, dos signos e significados envolvem sempre processos de escolhas que ocorrem dentro de um jogo de poder e expressam, em última instância, interesses e posicionamentos identitários mais ou menos conscientes (Sahlins, 1990; Ortner, 2006). Assim, não é de estranhar que um mesmo símbolo possa assumir significados diversos em contextos distintos. Pode, inclusive, ser mobilizado para sustentar posicionamentos identitários que, de certa maneira, se opõem dentro das redes transatlânticas construídas por africanos e seus descendentes. Se a vivência de uma “iorubanidade” conquistou, em diversos lugares das Américas, inclusive no Brasil, o *status* de “autenticidade africana”, no caso dos tabons, a celebração de tradições iorubanas busca sustentar a afirmação de sua “brasilidade”. Enquanto no Brasil a manifestação de Xangô faz emergir associações com a África, entre os tabons, *Shango* simboliza vínculos com o Brasil.

## Referências

- AMAKYE-BOATENG, Benjamin. **Music of the Tabom: Its Cultural Background and Style**. 2017. 214p. Tese (Doutorado) – University of Ghana, Ghana, 2017.
- AMOS, Alcione Meira. **Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX**. Belo Horizonte: Tradição Planalto Editora, 2007.
- AMOS, Alcione Meira; AYESU, Ebenezer. “Sou brasileiro”: história dos tabom, afro-brasileiros em Acra, Gana. **Afro-Ásia**, [s.l.], v. 33, p. 35-65, 2005.
- APTER, Andrew. **Black Critics & Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. ‘Yorubas don’t do gender’: a Critical Review of Oyeronke Oyewumi’s The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. CODESRIA Gender Series, Dakar, p. 61-81, 2004.
- BOB-MILLIAR, George M. Chieftaincy, Diaspora, and Development: The Institution of Nkɔsuohene in Ghana. **African Affairs**, [s.l.], v. 108, n. 433, p. 541-558, 2009.
- CASTILLO, Lisa Louise Earl. Em busca dos agudás da Bahia: trajetórias individuais e mudanças demográficas no século XIX. **Afro-Ásia**, [s.l.], v. 55, p. 111-147, 2016.
- COSTA E SILVA, Alberto da. **Francisco Félix de Souza: Marcador de Escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- DIAZ, Juan Diego (org.). **Tabom Voices: A History of the Ghanaian Afro-Brazilian Community in their Own Words**. Accra: Queiroz Galvão, 2016.
- ESSIEN, Kwame. 'Afie ni afie' (Home is home): Revisiting Reverse Trans-Atlantic Journeys to Ghana and the Paradox of Return. **Ìrìnkèrindò: A Journal of African Migration**, [s.l.], junho, p. 1-34, 2014.
- ESSIEN, Kwame. **African Diaspora in Reverse: The Tabom People in Ghana, 1820s-2009**. 2010. 366 p. Tese (Doutorado) – The University of Texas at Austin, 2010.
- ESSIEN, Kwame. **Brazilian-African Diaspora in Ghana: The Tabom, Slavery, Dissonance of Memory, Identity and Locating Home**. Michigan: Michigan State University Press, 2016.
- GURAN, Milton. **Agudás: Os 'brasileiros' do Benim**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HESSE, Hermann von; YARAK, Larry W. A Tale of Two 'Returnee' Communities in the Gold Coast and Ghana: Accra's Tabon and Elmina's Ex-Soldiers, 1830s to the Present. **International Journal of African Historical Studies**, [s.l.], v. 51, p. 197-217, 2018.
- HOFBAUER, Andreas. Dos retornos à África Ocidental: semelhanças e diferenças. **Afro-Ásia**, [s.l.], v. 67, p. 183-255, 2023.
- LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast. **William and Mary Quarterly**, [s.l.], v. 56, 2, p. 307-334, 1999.
- LAW, Robin. A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849). **Topoi**, [s.l.], p. 9-39, mar. 2001.
- LAW, Robin. **The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade**. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- LAW, Robin. Yoruba liberated slaves who returned to West Africa. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2004. p. 349-365.
- LOVEJOY, Paul. Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia. **Topoi**, [s.l.], n. 1, p. 11-44, 2000.
- LOVEJOY, Paul. **Jihad in West Africa during the Age of Revolutions**. Athens: Ohio University Press, 2016.
- MATORY, J. Lorand. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MATORY, J. Lorand. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation. **Comparative Studies in Society and History**, [s.l.], v. 41, n. 1, p. 72-103, 1999.
- MATORY, J. Lorand. The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History. In: HARDIN, Rebecca; CLARKE, Kamari Maxine (org.). **Transforming Ethnographic Knowledge**. Madison: University of Wisconsin Press, 2012. p. 93-112.
- MATORY, Lorand J. Is there Gender in Yorùbá Culture? In: OLUPONA, Jacob K.; REY, Terry. **Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2008. p. 513-558.
- MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor (org.). **Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977.
- ODOTEI, Irene. External Influences on Ga Society and Culture. **Research Review NS**, [s.l.], n. 7, p. 61-71, 1991.
- ODOTEI, Irene. Pre-Colonial Economic Activities of Ga. **Research Review NS**, [s.l.], n. 11, p. 60-74, 1995.

- ORTNER, Sherry. **Anthropology and Social Theory**. London: Duke University Press, 2006.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PARÉS, Luis Nicolau. Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal. In: RAGGI, Giuseppina *et al.* **Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)**. Salvador: Edufba, 2017. p. 13-49.
- PARÉS, Luis Nicolau. **Joaquim de Almeida: a história do africano traficado que se tornou traficante de africanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- PARÉS, Luis Nicolau. Libertos africanos, comércio atlântico e candomblé: a história de uma carta que não chegou ao destino. **Revista de História**, [s.l.], n. 178, p. 1-34, 2019.
- PARÉS, Luis Nicolau. Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1779-1830). *Revista Tempo*, [s.l.], n. 20, p. 1-32, 2014.
- PARÉS, Luis Nicolau; CASTILLO, Lisa Earl. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. **Religião e Sociedade**, [s.l.], v. 35, n. 1, p. 12-41, 2015.
- PERBI, Akosua. The Relationship between the Domestic Slave Trade and the External Slave Trade in Pre-Colonial Ghana. **Research Review**, Institute of African Studies, University of Ghana, v. 8, p. 64-75, 1992.
- PEREGRINO-BRIMAH, Abdulai. **The Ga-Tabom. Peregrinos of Ghana: The History of a Family**. Acra: Larajah, 2021.
- PEREGRINO BRIMAH, Muhammed Bashir. **A Migrant African Chief: Trials and Triumph (Mysticism or Mythology)**. Baltimore: Noble House, 2001.
- QUAYSON, Ato. **Oxford Street: City Life and the Itineraries of Transnationalism**. Durham: Duke University Press, 2014.
- REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SCHAUMLOEFFEL, Marco Aurelio. **Tabom: a comunidade afro-brasileira do Gana**. Bridgetown: Lulu.com, 2008.
- SCHRAMM, Katharina. **African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2010.
- SEGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. **Estudos Afro-Asiáticos**, [s.l.], v. 2, p. 333-363, 2003.
- SOUZA, Mônica Lima e. **Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870**. 2008. 271p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.
- THORNTON, John K. **The Kingdom of Kongo Civil War and Transition, 1641-1718**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- ZIMMERMANN, Johannes. **A Grammatical Sketch of the Akra- or Gã-Language, with Some Specimens of it from the Mouth of the Natives**. Stuttgart: Steinkopf, 1858.

**Andreas Hofbauer**

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo em 1999 e título de livre-docente pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de Marília, em 2019. Atualmente é Professor Doutor na Unesp, Câmpus Marília. Sua atuação acadêmica concentra-se em temas como racismo e antirracismo, diferença, desigualdade, formas de religiosidade e dinâmicas identitárias em contextos afro-diaspóricos.

Endereço profissional: Departamento de Sociologia e Antropologia, Unesp, Câmpus Marília, Avenida Hygino Muzzi Filho, n. 737, Marília, São Paulo, SP. CEP: 17.525-900.

E-mail: andreas.hofbauer@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9876-0734>

**Benjamin Amakye-Boateng**

Doutor e Professor Sênior no Departamento de Música da Universidade de Gana, com mais de 20 anos de experiência em ensino, pesquisa e direção musical. Especialista em etnomusicologia, sua pesquisa foca na relação entre música, identidade e patrimônio, com ênfase na comunidade afro-brasileira Tabom em Gana. Doutor em Etnomusicologia e autor de diversas publicações sobre música africana e afro-brasileira. Seu envolvimento em posições de liderança, colaborações internacionais e compromisso com a preservação da música tradicional o tornam uma figura de destaque na educação e pesquisa musical africana.

Endereço profissional: Department of Music, School of Performing Arts, University of Ghana, Legon, Accra, Gana. P.O. Box LG19.

E-mail: bamakye-boateng@ug.edu.gh

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8252-3488>

**Como Referenciar este artigo:**

HOFBAUER, Andreas; AMAKYE-BOATENG, Benjamin. Em Torno do Funeral de uma Sacerdotisa Ganesa: sobre *Shango* e a identidade brasileira. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e100165, p. 6-33, janeiro de 2025.