

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS - IGC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Emerson Costa de Melo

ENTRE TERRITÓRIOS E TERREIROS:
***YORUBÁ*, VELHOS DEUSES NO NOVO MUNDO**

Belo Horizonte - MG

Agosto/2014

Emerson Costa de Melo

**ENTRE TERRITÓRIOS E TERREIROS:
YORUBÁ, VELHOS DEUSES NO NOVO MUNDO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais IGC/UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus

Belo Horizonte - MG
Departamento de Geografia da UFMG

2014

M528e
2014 Melo, Emerson Costa de.
 Entre territórios e terreiros [manuscrito] : yorubá, velhos deuses no
 Novo Mundo / Emerson Costa de Melo. – 2014.
 222 f., enc. : il. color.

 Orientador: José Antônio Souza de Deus.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
 Instituto de Geociências, 2014.

 Área de concentração: Organização do Espaço.

 Bibliografia: 216-222

 1. Iorubas (Povo africano) – Organização – Teses. 2. Candomblé –
 Teses. I. Deus, José Antônio Souza de. II. Universidade Federal de
 Minas Gerais, Instituto de Geociências. III. Título.

 CDU: 008(81=414/=45)



Dissertação intitulada *Entre territórios e terreiros: Yorubá, velhos deuses no Novo Mundo*, de autoria do mestrando Emerson Costa de Melo, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais IGC/UFMG.

Área de Concentração: Organização do Espaço.

Aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus - IGC/UFMG
Orientador

Prof. Dr. Weber Soares - IGC/UFMG

Prof^a. Dr^a. Aureanice de Mello Corrêa – IGEOG/UERJ

Prof^a. Dr^a. Ângela Maria da Silva Gomes - UNI/BH

Belo Horizonte, 22 de agosto de 2014.

*Dedico este trabalho a
Márcia Rosália Dias de Albuquerque
e Said Pontes de Albuquerque que
me acolheram em sua casa
como um filho.*

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas que contribuíram para a realização deste trabalho, mas uma requer atenção especial. Agradeço a minha Mãe, Silvana Aparecida Costa de Melo pelo carinho e apoio em todas as minhas escolhas, mesmo naquelas que de certo modo, nos deixaram distantes um do outro, porém nunca separados. Nada que lhe ofereça chegará perto daquilo que me dera. Meu exemplo de força de vontade para se alcançar o inimaginável!

A minha esposa Kelly Dias Vieira pelo apoio incondicional na realização deste trabalho. Parceria traçada sob o encontro de distintas trajetórias na Ilha de Itaparica, que se consolidou a partir das inúmeras idas e vindas entre São Paulo e Minas Gerais. E sim, você foi o principal motivo que me trouxe as terras mineiras!

Um carinho especial a minha Avó Alda Castrilo pelos saborosos bolinhos de chuva que me trazem ótimas lembranças e risos espontâneos, a minha Irmã Debora Melo, por ter me presenteado com sobrinhos maravilhosos (Dereck e Bryan), sem dúvidas um presente de *Yemoja* para animar a nossa casa, ao meu padrasto Genebaldo Lima, obrigado pelo carinho e disponibilidade de sempre;

Ao *Bàbálórìsà Kaobakessy* de *Àirá* (Edison Ribeiro Mandarin) do *Ilè Alakétú Ijóbá Àsè Àirá*, meu pai, e amigo, o qual além de ter me iniciado no culto aos *Òrìsà*, ensinou-me a olhar a vida religiosa para além dos limites do terreiro, meus respeitos a minha mãe *Oyadioressanda* (Onilde Bezerra), por ter tido paciência para me ensinar um pouco do muito que sabe sobre o cuidado e amor aos costumes de nossa tradição;

A família Dias Vieira, minha sogra Rosilene pelo carinho e paciência mineira com o paulista da capital, ao meu cunhado Bruno e as minhas cunhadas Helen e Daniele pela amizade, carinho e companheirismo;

A família Dias de Albuquerque, a tia Márcia e ao tio Said pela generosidade e cuidado nesses últimos tempos. Obrigado pela oportunidade de experienciar e experimentar outras e novas formas de se conviver em família, ao Estevão por ter sido tão compreensivo e amigo, sou grato a todos pela hospitalidade;

Aos meus amigos, Eduardo Martins Sobral que há muitos anos me acompanha nos caminhos e descaminhos dessa vida, Gilson Brandão de Oliveira Junior que me apoiou e não me deixou desistir antes de tentar, a Dulci Lima pelo carinho e ombro amigo;

A Casa de Paraguassu, concerto regido por Mestre Jaime de Mar Grande (Jaime Lima), meu Mestre e amigo, obrigado pelo carinho e compreensão, a Claudinha (Claudia

Azevedo), Castor (Paulo da Silva), Digão (Rodrigo Ricardo), Malu (Maria Luiza Del Nero) e Roberta Duarte, pelas muitas palavras positivas e pelo companheirismo de todo o dia;

Um carinho mais que especial ao povo da Ilha, meus amigos da Gamboa, que dividiram comigo um pouco do calor e carinho típico dos nativos de Itaparica durante a realização da pesquisa em Salvador, além dos sabores da culinária das *Mulheres Marisqueiras*, do samba de roda, e dos risos na pesca do camarão de água-docê. Obrigado Mestre Madeira, Tia Nenete, Munda, Tunga, Mámo, Mônica, Geovanni e Budião pela calorosa recepção de sempre;

Aos amigos mineiros, Cleile Camilo, Fernanda Faria, Leone Soares, Leonardo Kopke, Lara Ferreira, Karla Fernanda e Jorge Martinez por terem me recebido tão bem em suas casas;

Aos amigos de tantas histórias e geografias, Marcus Felinto, Valdson Fraga, Renato Araujo, Ludimila Rodrigues, Raphael Diniz, Chrystian Lavarini, Silvano Dias, Mariana Neves, Mariana de Faria, Rahyan Carvalho, Altair Sancho, Carla Lima, Geraldo Silva (*Tat'etu Jalagbô de Ogun*), em especial ao meu amigo Nathan Itaborayh, por compartilhar além de conhecimentos teóricos concernentes a vida acadêmica, um pouco da alegria, carinho e cumplicidade.

Aos Professores e alunos do Curso de Formação Cultural de Educadores Indígenas – FIEI/FaE – UFMG, pelo aprendizado e convívio tanto em ambiente acadêmico, quanto nas terras indígenas dos Pataxó da Bahia e dos Xakriabá de Minas Gerais;

Agradeço aos Professores: Valéria Roque, Weber Soares, Ângela Gomes, Aureanice de Mello Corrêa pela atenção e carinho em seus apontamentos para o rumo desta pesquisa e para além dela;

Ao meu orientador e cúmplice nessa caminhada, Professor José Antônio Souza de Deus que desde meus primeiros passos nessa terra, me recebeu com muito carinho, o que tornou a passagem por este lugar muito agradável.

Portanto, sem a vivência ou a compreensão do modo de vida do yorubá, jamais seria possível entender a religião afro-descendente, de sua origem até os dias de hoje. Mostrar o modus vivendi do yorubá, que professa, pratica e vive a religião tradicional dos Òrìṣà na origem, talvez seja uma das únicas formas de entender e visualizar o candomblé de hoje, principalmente o chamado Kétu.

Aulo Barreti Filho

RESUMO

São inúmeros os estudos sobre a formação do candomblé de origem yorubá, especificamente de nação *kétu* no Brasil. Porém, ainda é rara a abordagem de tal fenômeno na Ciência Geográfica. Neste sentido, o presente estudo tem como objetivo a partir de uma análise *Geohistórica*, compreender as formas de organização espaço-territorial dos povos yorubá na África e seus reflexos na constituição do primeiro terreiro de candomblé de origem *kétu* no Brasil, o candomblé da Barroquinha ou *Ìyá Omi Àṣe Àirá Intilè*, no período que corresponde a última década do século XVIII a meados do século XIX. Para tanto, estabeleceu-se um diálogo com a abordagem sugerida pela *Geografia Cultural*, que compreende a cultura como um fenômeno inerente aos sujeitos e civilizações, enquanto elemento produtor de territórios e territorialidades. Deste modo, o presente trabalho declina-se sobre a releitura da concepção de mundo e território para os yorubá, assim como, os mecanismos branco-hegemônicos que contribuíram forçosamente para a sua desterritorialização decorrente ao fenômeno da escravidão negra no Novo Mundo, e conseqüentemente, à sua reterritorialização em terras brasileiras, especificamente na formação do terreiro de candomblé da Barroquinha. Considera-se que este processo está relacionado a produção de uma Geografia peculiar constituída a partir do restabelecimento do vínculo dos homens com seus ancestrais em terras brasileiras, relação íntima com a Terra, que permitiu a tais sujeitos se reterritorializarem não só espacialmente, mas, socialmente visto que inerente a tal processo está a retomada de sua liberdade – enquanto sujeito histórico e agenciador de movimentos - frente uma sociedade escravagista.

Palavras-Chave: Yorubá. Território e territorialidade. Desterritorialização/Reterritorialização. Nação *Kétu*. Candomblé da Barroquinha.

ABSTRACT

Studies on the formation of Candomblé of Yoruba origin, specifically of Ketu nation in Brazil are numerous. However, the approach is still rare for such phenomena in Geographical Science. In this sense, the present study aims from a Geo-Historical analysis, understand the forms of space-territorial organization of Yoruba people in Africa and its impact in the formation of the first Candomblé temple of Ketu origin in Brazil, the Candomblé of Barroquinha or *Ìyá Omi Àṣẹ Àirá Intilê*, on the period corresponding to the last decade of the eighteenth century to the mid nineteenth century.

To do so, was established a dialogue with the suggested approach by the Cultural Geography, comprising the culture as a phenomenon inherent to individuals and civilizations, while a producer element of territories and territoriality. Thus, the present work focus on rereading of worldview and territory to the Yoruba as well as the white hegemonic mechanisms that forcibly contributed to his deterritorialization due to the phenomenon of black slavery in the New World, and consequently, its reterritorialization in Brazilian lands, specifically in the formation of the candomblé temple of Barroquinha. It is considered that this process is related to the production of a peculiar Geography constituted of the restoration of the bond of men with their ancestrals in brazilian lands, intimate relationship with the earth, which allowed to such individuals the reterritorialization not only spatially, but socially because inherent in this process is the recovery of their liberty - as a historical subject and articulator of moviments - in face of a slave society.

Keywords: Yorubá. Territory and territoriality. Deterritorialization/ Reterritorialization. *Kétu* nation. Candomblé of Barroquinha.

Lista de Ilustrações

FIGURA 1: Mapa da <i>Yorubaland</i> ..	31
FIGURA 2: As feitorias europeias em Uida em 1745.....	114
FIGURA 3: Mapa das migrações dos povos Yorubá e Ajá.....	116
FIGURA 4: O califado de Sokoto, o Borno e os seus vizinhos.....	123
FIGURAS 5 e 6: A presença europeia na África.....	132
FIGURA 7: Mapa Volume and direction of the trans-atlantic slave trade from all African to all American regions.....	136
FIGURA 8: Stowage of the British slave ship Brookes under the regulated slave trade act of 1788.	138
FIGURA 9 e 10: Carregadores na Bahia século XIX.....	147
FIGURA 11: Senhora pousando em sua liteira com seus dois escravos – 1860.....	148
FIGURA 12: Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha.	169
FIGURA 13: Fachada da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha em 1904... ..	170
FIGURA 14: Espaço de Cultura da Barroquinha... ..	170
FIGURA 15: Salvador 1838 (vista da Ladeira Conceição da Praia).....	172
FIGURA 16: Salvador 1848 (vista da Ladeira Conceição da Praia).....	172
FIGURA 17: Mapa dos sítios do <i>Ilé Àse Ìyá Nassò Oká</i> e do <i>Zoogodô Bogum Malê Rundó</i> - 2007.....	183
FIGURA 18: Reconstituição do Bairro da Barroquinha – 1800.... ..	199
FIGURA 19: A coroa de <i>Sàngò</i> sobre a cumeeira do barracão central do <i>Ilé Àse Ìyá Nassò Oká</i>	202
FIGURA 20: Interior do barracão de festas do <i>Ilé Àse Ìyá Nassò Oká</i>	203

Lista de Abreviaturas e Siglas

CEAO	–	Centro de Estudos Afro-Orientais
FGM	–	Fundação Gregório de Mattos
IPHAN	–	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UFBA	–	Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
Considerações sobre o método	7
Experiência entre saberes	10
Entre leituras e experimentações	13
Sobre o uso dos verbetes em yorubá	17
Ortografia e utilização dos termos	19
PARTE I: ÒRUN ÀIYÉ: O UNIVERSO SOCIAL DOS HOMENS E DOS ANCESTRAIS	
1.1 <i>Òrun Àiyé</i> : a origem dos povos yorubá	23
1.2 A noção de pessoa	38
1.3 O sopro divino e a questão da palavra	43
1.4 A iniciação: um rito de passagem	46
1.5 Família e linhagem	49
1.6 A terra, a ancestralidade e a unidade de produção	51
1.7 Uma consideração preliminar	55
PARTE II: ILÈ-YORUBÁ: UM COMPLEXO TERRITORIAL	
2.1 O Reino de <i>Ifè</i>	59
2.2 As origens de <i>Kétu</i>	69
2.3 <i>Òyó</i> : o Império <i>Yorubá</i>	81
PARTE III: DO AGENTE DESTERRITORIALIZADOR AOS CONFLITOS TERRITORIAIS NA COSTA OESTE DA ÁFRICA	
3.1 O pensamento europeu: um “agente” desterritorializador	94
3.2 Um mundo que se despedaça: a expansão do Daomé, a insurgência de <i>Ilórin</i> e a decadência dos reinos yorubá	112
PARTE IV: RETERRITORIALIZAR-SE É PRECISO: O RESISTIR DE UMA TRADIÇÃO	
4.1 Entre fluxos e refluxos: agenciamentos territoriais	134
4.2 Entre “cantos” e batuques na Salvador no século XIX.	145
4.3 A Igreja da Barroquinha e a Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios: uma encruzilhada de muitos destinos.	165
4.4 As fundadoras do candomblé da Barroquinha e a Devoção a Nossa Senhora da Boa Morte: novos rumos na historiografia afro-religiosa recente.	180
4.5 Velhos deuses no Novo Mundo: a reterritorialização dos povos yorubá na formação do primeiro terreiro de candomblé <i>kétu</i> do Brasil.	195
Considerações finais	209
Referências	216

INTRODUÇÃO

Atualmente, estão em evidência na Ciência Geográfica os estudos sobre os territórios étnico-culturais e tradicionais que possuem suas territorialidades constituídas a partir de tradições e costumes que vinculam os homens aos seus ancestrais e conseqüentemente ao seu lugar de origem. Porém, nestes estudos, são poucas as abordagens sobre as características destas tradições no imaginário de seus sujeitos, ou ainda de sua influência na organização e/ou produção de suas territorialidades, lidando na maior parte das vezes com o fenômeno pronto e “acabado”, restrito a um determinado período - o presente - desconsiderando os diversos processos históricos que contribuíram para a sua fundação.

Neste sentido, o presente trabalho se alicerça sob as bases do método de análise da *Geohistória* enquanto um instrumento norteador para a execução desta pesquisa, uma vez que esta tem como principal característica estabelecer uma relação efetiva e coerente entre o tempo e o espaço na formação do território a ser analisado, além de promover o diálogo entre os diversos saberes da ciência e dos homens em um determinado contexto histórico. Trata-se de um importante instrumento de análise que permite compreender que cada período histórico corresponda à configuração de um jogo peculiar de possibilidades humanas e de determinações naturais que transformam em certa medida, o espaço em sujeito proveniente dos processos históricos inerentes a cada sociedade, que se desdobraram através do tempo assumindo na maioria das vezes características distintas em cada momento histórico em decorrência das ações dos homens sobre o tempo e o espaço.

É comum de se ouvir das tradições orais dos terreiros de candomblé¹ principalmente daqueles que se autodenominam de nação² *kétu*³, ou ainda nos vários registros historiográficos, que o *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká* localizado no bairro de Engenho Velho de Federação, periferia de Salvador, é o território-terreiro de candomblé de origem yorubá em atividade mais antigo do Brasil, tendo sido fundado provavelmente nos anos de 1830, por

¹ Candomblé é o nome genérico com que, no Brasil, se designa o culto aos orixás iorubanos e jejes e algumas formas dele derivadas, manifestas em diversas “nações” (LOPES, 2006, p. 36).

² Vivaldo da Costa Lima (2003), destaca que essa nação era originalmente uma “nação política”, que foi “aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico e ritual” (p. 77-78), questão que será explorada na quarta parte da pesquisa.

³ *Kétu* é o nome de um subgrupo yorubá que ocupa as terras do extremo oeste do território yorubá, ver texto: *As origens de Kétu*, na terceira parte desta pesquisa.

homens e mulheres negro-africanos ligados à Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios e a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, e que este, está estruturado sob os referenciais mítico-simbólicos que rememoram o complexo territorial yorubá em África, sendo na maioria das vezes considerado a própria materialidade do processo de reterritorialização dos povos yorubá num determinado território, uma África em miniatura, constituída a partir de valores particulares e organizado sob referenciais africanos em terras brasileiras.

No entanto, as tradições orais do *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nassò Oká* enfatizam que a terceira dirigente do *Ìyá Omi Àṣẹ̀ Àirá Intilè* a *Ìyálórìsá*⁴ *Ìyá Nassò* em tempos de perseguição as manifestações culturais de origem africana na cidade da Bahia, teria mudado o terreiro de lugar levando-o para a região do Engenho Velho, onde assumira o nome de *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nassò Oká* (Casa de Mãe *Nassò*) ou Casa Branca como ficou conhecido popularmente. Assim sendo, as tradições orais afirmam também, que a origem de tal terreiro repousa sobre um antigo candomblé fundado em tempos remotos nos fundos da Igreja da Nossa Senhora da Barroquinha no centro urbano da cidade de Salvador nos últimos anos do século XVIII.

Segundo os registros históricos, o candomblé da Barroquinha ou o *Ìyá Omi Àṣẹ̀ Àirá Intilè* como fora registrado na literatura afro-baiana ao longo do século passado corresponde à forma mais remota de organização sócio-religiosa do *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nassò Oká*. Pois, foi ele, o primeiro terreiro de candomblé de origem yorubá vinculado às tradições dos povos de *kétu*, fundado por estes, possivelmente entre os últimos anos de 1790 e permanecido no local até meados dos anos de 1830, até o momento de sua mudança para outra região, período este que corresponde à investigação aqui proposta. Trata-se da análise de um modelo de organização sócio-religioso de base étnico-cultural que abriga em seu interior as diversas características dos povos *yorubá* dentre outros grupos aparentados, que vieram para o Brasil ainda no período escravagista, mas que de certa maneira, conseguiram se (re)agrupar e se territorializar em pequenas comunidades - *egbé* - com fins sociais e culturais específicos, estabelecendo um modelo singular de organização que teve como principal fator de agregação uma identidade comum, que contribuiu para o (re)estabelecimento do vínculo dos homens com os seus ancestrais em sua ligação mais remota estabelecida a partir do encontro destes com a Terra⁵, a origem e morada de todos os seres, aquela que fornece condições para a sobrevivência.

⁴ É a figura responsável pelos cuidados com os *Òrìṣà*, sua zeladora, aquela que detêm os segredos do culto e da iniciação dos neófitos. Em uma tradução literal, *Ìyálórìsá* = Mãe do *Òrìṣà*, em sua expressão popular ficou conhecida como Mãe de Santo.

⁵ O uso da palavra Terra em letra maiúscula é empregada ao longo do texto como o lugar de origem, herança ancestral do homem em sua gênese mítica, o lugar do descanso a morada de todos os seres.

Deste modo, o presente estudo tem como principal objetivo, compreender o processo de organização e de desterritorialização dos povos que compõem o complexo étnico-cultural e territorial Yorubá, na relação entre a África e o Novo Mundo, gerado a partir dos interesses europeus sobre o continente africano e sob a utilização da mão de obra negro-africana como principal ferramenta de funcionamento do sistema mercantil-escravagista, assim como, os movimentos que contribuíram para o processo de reterritorialização de tais sujeitos na cidade de Salvador, especificamente no processo de fundação do terreiro de candomblé da Barroquinha, entre os anos de 1790 ao final dos anos de 1830, quando sai de cena cedendo espaço para a fundação do *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nassò Oká*.

Assim sendo, este trabalho tem como proposição, compreender os conflitos territoriais que contribuíram para a crise e decadência do Império *Yorubá* na costa oeste africana, ainda no fim do século XVIII, quando revoltas civis, guerras étnicas, disputas de poder e controle sobre as rotas comerciais e principais mercados, serviram de base para a configuração de um cenário de tensão, que aliado aos interesses dos mercadores de escravos luso-brasileiros e as atividades de colonização do continente africano pelos europeus, resultaram num processo massivo de desterritorialização de diversos povos, que foram expropriados de sua condição humana e transformados em mercadorias, sendo então deportados⁶ da África para o Brasil. Seguindo a trajetória de tais acontecimentos, e já em terras brasileiras, especificamente na cidade de Salvador, foram discutidas as dinâmicas socioculturais e territoriais assumidas por tais sujeitos para garantir a sua sobrevivência: o agrupamento por identidade e afeição étnica; o estabelecimento de uma unidade cultural nos “cantos” e batuques; as atividades de trabalho relacionadas ao ganho na cidade; as articulações político-culturais promovidas por tais sujeitos a partir da “liberdade” de circulação na cidade; além das inúmeras formas de se negociar a compra de alforrias, seja por meio de uma relação direta com o senhor, ou por meio da organização de juntas de alforrias, ou ainda, na participação nas irmandades negras, responsáveis pela execução do papel social e da função assistencial tanto dos homens e mulheres livres, quanto da escravaria a ela ligada. Articulações que se fazem de extrema relevância para a análise aqui proposta, uma vez que se considera, tais processos como formas de resistência e de articulação do negro-africano na cidade, permitindo-lhe a partir do seu encontro com seus parentes distantes a formação do

⁶ A utilização do termo deportado refere-se ao processo de extração dos inúmeros povos negros que foram submetidos à lógica mercantil escravagista. Vale ressaltar, que tal processo está relacionado à dizimação de populações, iniciado no início do século XVI, a partir de saques, pilhagens e sequestro de homens e mulheres que foram compelidos à travessia do Atlântico rumo as Américas.

primeiro terreiro de candomblé de nação *kétu* da Bahia, principal objeto de análise aqui referendado para compreender a materialidade do fenômeno de reterritorialização de tais sujeitos no Brasil.

É sob a abordagem de tais fenômenos em um determinado contexto sócio-histórico que se justifica a necessidade do diálogo com os eixos de análise que compreendem a Geohistória, enquanto forma de articulação de processos históricos e espaciais, registrados pelos pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento para se alcançar os objetivos propostos. Sob esta perspectiva, a releitura do caráter e significado do território *Yorubá* ainda no continente africano é tomado como ponto de partida para tal discussão, pois, trata-se de um espaço dinâmico com características particulares de determinado grupo, que estabeleceu historicamente vínculos míticos e ancestrais específicos com a Terra. Neste local, se produziram e se fixaram relações sociais necessárias a sua administração abrigando num mesmo *universo*, questões relacionadas às dimensões políticas, econômicas, sociais e culturais que são inerentes a noção de pessoa, sentido de ser e estar no mundo, de tais sujeitos. Em suma, considera-se este espaço-território como um local de aglutinação cultural que possui elementos simbólicos produtores de identidades e territorialidades, uma vez que as marcas das tradições e costumes dos povos que o habitam estão impressos na paisagem local.

Diante da escassez de trabalhos situados neste campo de estudo, é que se consiste a relevância da questão aqui apresentada, pois a análise do complexo territorial yorubá, e de seus reinos adjacentes, permite compreender as suas dinâmicas territoriais, bem como, os elementos identitários que caracterizam sua cultura e tradição, fatores importantes que contribuíram para o processo de reterritorialização dos diversos grupos yorubá em um único território-terreiro de candomblé, reproduzindo em seu interior, relações político-econômicas e socioculturais praticadas por seus ancestrais na África.

Deste modo, vale assinalar que as pesquisas sobre as manifestações da cultura negro-africana no Brasil e seus desdobramentos para a formação da cultura afro-religiosa, iniciaram-se no início do século XX, com os trabalhos de *Nina Rodrigues* (1862-1906), seguidos pelas investigações de *Arthur Ramos* (1903-1949), revistos em 1930 e 40 por *Edison Carneiro* (1912-1972), atingindo seu ápice nas décadas de 1950 e 60, com as pesquisas magistrais de *Pierre Verger* (1902-1996) e *Roger Bastide* (1898-1974). Já no fim dos anos 1970, surgem pesquisadores que discutem as diversas contribuições e permanências da cultura negro-africana na formação da identidade e cultura afrobrasileira, mas, que ainda não trazem, em seu cerne, a questão territorial.

Desta forma, ao analisar os trabalhos dos pesquisadores citados, foi possível observar que os estudos que permearam a formação do candomblé do Brasil iniciam-se na *medicina legal e psiquiátrica* baseados em ideais *evolucionistas* e *eugenistas*, passando para uma análise *estruturalista* entrelaçada à *sociologia*, seguida por uma tendência *historicista*. Assim, observa-se, que os terreiros de candomblé, tornaram-se ao longo do tempo um objeto de estudo “particular” da antropologia e da história. É relevante assinalar, mais uma vez, que os terreiros de candomblé, não foram abordados, entretanto, a partir de uma perspectiva territorial, com uma territorialidade particular constituída sob valores simbólicos inerente a um determinado grupo cultural.

Pode-se afirmar ainda, que os estudos referentes à produção dos espaços afro-religiosos, e mais especificamente sobre a organização dos territórios-terreiros não foram explorados significativamente e/ou suficientemente por geógrafos. Realidade possivelmente atrelada à situação vivenciada pela ciência geográfica no Brasil que permaneceu por muito tempo fundamentada e trabalhada de forma reducionista e por vezes deterministas sob a ótica do marxismo, estruturando-se em tendências *economicistas* e *historicistas* que deixaram, muitas vezes, a problemática espacial em segundo plano, ou mesmo não observaram a espacialidade enquanto um produto resultante e/ ou determinado pela desigualdade social⁷, subestimando e descaracterizando recorrentemente o fenômeno cultural e simbólico como elemento produtor do espaço, bem como, restringindo o imaginário geográfico aos limites de um modelo de pensar restrito e contido nas fronteiras da desigualdade social limitadas aos contornos da(s) luta(s) de classe.

Deste modo, vale ressaltar, que embora o presente trabalho apóie-se sobre as bases da *Geohistória* com recorte temporal específico, o objetivo primeiro desta pesquisa corresponde a busca pela compreensão sob a materialidade de um fenômeno espacial, constituído sob referenciais particulares inerentes a um determinado povo, estabelecido em outros tempos, mas, que ainda hoje serve de alicerce para a análise de diferentes processos sobre a formação dos territórios-terreiros de candomblé de matriz yorubá, especificamente de

⁷ Segundo Soja, as geografias desse processo, nas poucas vezes em que chegavam a ser vistas, eram reconhecidas como um cerceamento externo ou como um resultado quase acidental. A história era o emotivo continente variável; a geografia como dissera Marx anteriormente, era pouco mais do que uma “complicação desnecessária”. Cabe destacar que, o auge dos estudos sobre a cultura afroreligiosa ocorreu entre as décadas de 1950 e 60, quando o Brasil sofria os reflexos do período pós-guerra, vivenciando conflitos entre o mundo capitalista e socialista, além de lidar com questões internas inerentes a tal processo que resultaram no Golpe de 64 e no início da Ditadura Militar. Neste contexto, “a imaginação geográfica fora criticamente silenciada”, perdendo quase que totalmente seu caráter espacial para o *materialismo histórico e dialético* (SOJA, 1993, p. 43-50).

origem ou nação *kétu* no Brasil. Trata-se de trazer à tona referenciais que outrora foram e ainda são desconsiderados ou deixados de lado por não estarem fundamentados sobre o modelo de pensamento ocidental branco-hegemônico, mas que não pode ser desconsiderado, uma vez, que são inerentes a peculiaridade cultural de um determinado povo, o qual está repleto de formas e saberes em lidar com o homem, os animais e os fenômenos naturais, elementos formadores de uma Geografia particular, na qual o mundo dos vivos está em constante sintonia com o dos mortos.

Portanto, para alcançar os objetivos propostos, o presente trabalho está dividido em quatro partes, onde são discutidas e dissertadas de forma mais aprofundada as questões apontadas nesta introdução. Assim, na primeira parte da pesquisa, *Òrun Àiyé: o universo social dos homens e dos ancestrais* é apresentado alguns elementos que configuram o espaço de existência do homem na tradição Yorubá - em África - e sua relação com a Terra, seu lugar de origem. Para tanto, parte-se da análise sobre o sentido de ser e existir de tais sujeitos, referenciados em sua noção de pessoa, princípio de vitalidade e imortalidade que permite a compreensão sobre sua concepção de mundo, enquanto espaço dinâmico e relacional, representado pelo encontro do mundo dos homens com o dos ancestrais. Neste sentido, foram conservadas as formas de escrita típicas do yorubá a fim de garantir a proximidade com suas expressões “originais” seguidas de nossa interpretação sobre elas. Entretanto, foram conservadas as escritas dos diversos e autores que as registraram garantindo a integridade da grafia em suas obras.

Seguindo tal abordagem, na segunda parte, *Ilè-Yorubá: um complexo territorial* é colocado em evidência a complexidade da organização territorial dos povos yorubá, especificamente os de *Ifè*: o território de origem de todos os Yorubá; os *Kétu*: a terra dos caçadores; e de *Òyó* a capital do Império Yorubá, que trazem em sua tradição um modo particular de conceber o espaço vivido e de estabelecer e conquistar territórios, com sentidos específicos inerentes aos seus costumes ancestrais, e atos rituais que transcendem o mundo dos vivos, compondo-se em sintonia com o mundo dos mortos.

Na terceira parte da pesquisa, *Do agente desterritorializador aos conflitos territoriais na costa oeste da África*, são discutidas algumas das características do pensamento europeu em relação ao homem negro-africano, mediante a implantação do projeto colonial e de políticas mercantis e escravagistas, que contribuíram para o processo de desterritorialização de inúmeros povos africanos em tal região que foram deportados da África para o Novo Mundo. Assim, foram analisados os impactos de tal pensamento - branco-

hegemônico - no continente africano e seus impactos no processo de desterritorialização dos povos yorubá em decorrência de guerras interétnicas que se formaram ao longo do século XIX, devastando toda aquela região, tornando-a um território livre para os caçadores de escravos.

Por último, *Reterritorializar-se é preciso: o resistir de uma tradição* é discutido o conflito territorial decorrente de relações assimétricas estabelecidas entre brancos e negros na cidade de Salvador do século XIX. Neste sentido, são abordados alguns aspectos da cultura africana que estavam em movimento, invocando o navio negreiro, não somente como um veículo dizimador de civilizações, mas como um agenciador de culturas no chamado *atlântico negro*; foram analisadas também as articulações dos povos yorubá em sua ocupação e trabalho na cidade, espaço de articulação que permitiu o encontro de distintas nações africanas e conseqüentemente a elaboração de diferentes formas de resistência frente as políticas escravagistas a qual estavam submetidos; e por último foi discutido o percurso e trajetória dos fundadores do *Ìyá Omi Àṣẹ̀ Àirá Intilẹ̀* em sua luta por um espaço onde pudessem estabelecer o culto aos seus ancestrais e consolidar a sua crença e tradição. Uma apreciação sobre o reterritorialização de tais sujeitos enquanto uma perspectiva de resistência, que tem como referência para seu processo de articulação o sentido de “ser e existir” do território-terreiro de candomblé enquanto um mecanismo ativo, que traz em seu escopo, as marcas da relação entre o mundo dos homens e dos ancestrais, *locus* de resistência cultural que, ao ser abordado em sua dimensão mais profunda, rompe com a lógica da política e mentalidade colonial, ainda hoje presentes em nossa sociedade.

Considerações sobre o método

O conhecimento humano é construído fundamentalmente sob duas maneiras diferentes de organização e experimentação: a primeira está relacionada à forma simples do pensar e articular ideias relacionadas ao senso comum; e a outra, concebida cientificamente a partir de metodologias específicas que garantem a organização e realização de seus experimentos.

O conhecimento espontâneo, relacionado às práticas e necessidades de articulação diária, impõe ao ser humano a necessidade da busca por alternativas necessárias para solucionar problemas específicos de sua realidade de vida. É empírico porque se baseia na experiência cotidiana vivida sem um planejamento rigoroso. Pode-se dizer que está baseado na noção de “filosofia de vida”, que se constitui a partir do “saber fazer local” herdado da família, sendo, neste sentido, ametódico.

Em sentido inverso, está o conhecimento científico, concebido na medida em que o ser humano começa a proceder metodicamente, refletindo de forma radical e rigorosa sobre os problemas que lhe são postos. Assim, pode-se considerar que a ciência nasce vinculada à filosofia, e dela só se separa na Idade Moderna quando Galileu introduz o método científico, baseado na experimentação de métodos matemáticos. Sob tal égide, o período conhecido como Revolução Industrial, no século XVIII, marca o início de “um ideal de cientificidade que envolve todas as disciplinas que se pretendem ciências, inclusive as ciências humanas” (ARANHA; MARTINS, 1986). Neste instante, passam a ser delimitados os campos de pesquisa, dando origem às diferentes ciências, cada uma com sua especificidade, privilegiando setores distintos da realidade. E desta maneira, pode-se afirmar que são muitos os saberes de explicação da realidade e que, da mesma forma, não existe um saber único, comum e padronizado de ciência. O que existe são formas e fatores diferentes que auxiliam o ser humano na compreensão dos diversos fenômenos sociais e naturais que toma para estudo. Segundo Dermeval Saviani (1986), um problema em si, não é filosófico, nem científico, artístico ou religioso. A atitude que o homem toma perante os problemas é que é filosófica, científica, artística, religiosa, ou de mero bom senso. Assim sendo, pode-se dizer que as “ciências” se encontram em constante transformação e “evolução”, pois as suas “verdades” são provisórias, uma vez que são explicadas e (re)explicadas sob diversos métodos teóricos, que as colocam em evidência pela própria objetividade do método científico.

Deste modo, a atividade da ciência é a pesquisa e o construir ciência, produzindo novos conhecimentos. É uma atitude e uma prática teórica de constante busca que definem um processo intrinsecamente inacabado e permanente. É uma atividade de aproximação sucessiva da realidade que nunca se esgota, fazendo uma combinação particular entre teorias e dados empíricos. É uma atividade racional que tem por objetivo investigar o ser humano e o mundo em que ele vive; e para isso, vale ressaltar, o pesquisador se fundamenta em paradigmas, ou seja, em conjuntos de modelos teóricos, para explicar determinada realidade.

O paradigma hegemônico “ainda presente” nos dias atuais está fundamentado na chamada revolução científica do século XVI, que se caracteriza pela operação do sujeito pesquisador no campo da neutralidade científica, da racionalidade objetiva, da naturalidade biológica e organicista dos fenômenos, estabelecendo o rompimento entre as ciências naturais e sociais e onde o rigor científico é estabelecido pela quantificação dos objetos, sendo desconsideradas as suas qualidades, processo que deu origem aos modelos paradigmáticos denominados de “positivismo” e “neopositivismo”.

Em *Um discurso sobre as ciências*, Boaventura Souza Santos, traz à tona os problemas relacionados à adoção de tal modelo paradigmático relatando que esse modelo de racionalidade atravessa uma crise profunda e irreversível, e conseqüentemente estaríamos vivendo um período de revolução científica, “possuídos por um desejo quase desesperado de complementarmos o conhecimento das coisas com o conhecimento do conhecimento das coisas, isto é, com o conhecimento de nós próprios” (1993, p. 57). Essa revolução, na visão de Boaventura aponta rumo a um novo paradigma que ultrapassa as fronteiras do dualismo, sendo a marca do conhecimento pós-moderno.

O conhecimento do paradigma emergente tende assim a ser um conhecimento não dualista, um conhecimento que se funda na superação das distinções tão familiares e óbvias que até há pouco considerávamos insubstituíveis, tais como natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjetivo/objetivo, coletivo/individual, animal/pessoa. Este relativo colapso das distinções dicotômicas repercute-se nas disciplinas científicas que sobre elas se fundaram. Aliás, sempre houve ciências que se reconheceram mal nestas distinções e tanto que se tiveram de fraturar internamente para se lhes adequarem minimamente. Refiro-me à antropologia, à geografia e também à psicologia (SOUZA SANTOS, 1993, p. 61).

Para o autor, a superação da dicotomia existente entre ciências naturais e sociais implicará, inclusive, numa revalorização das experiências humanas, e conseqüentemente, dos estudos humanísticos.

O conhecimento pós-moderno, sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições de possibilidade. As condições de possibilidade da ação humana projetada no mundo a partir de um espaço-tempo local. Um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica. [...] A ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo. É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador, mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico (SOUZA SANTOS, 1993, p. 66 - 70).

Nesta perspectiva, concorda-se com a crítica de Boaventura, quanto à necessidade de se trazer para a teoria a complexidade das “experiências” e “experimentações humanas”, como forma de se realizar uma exploração mais ampla do mundo, e conseqüentemente, de nós mesmos. Vale ressaltar, contudo, que a ciência pós-moderna, ao mesmo tempo em que valoriza o conhecimento empírico, não despreza o conhecimento científico e seus adventos tecnológicos, embora destacando que estes devessem ser traduzidos em sabedoria de vida. Neste sentido, Souza Santos alerta o pesquisador que evite a excessiva fragmentação disciplinar do saber científico, sob o risco de se tornar um “ignorante especializado”, pois, para ele, no paradigma pós-moderno a fragmentação deve ser temática, não disciplinar.

Os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros. Ao contrário do que sucede no paradigma atual, o conhecimento avança à medida que o seu objeto se amplia, ampliação que, como a da árvore, procede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novas e mais variadas interfaces” (SOUZA SANTOS, 1993, p. 70).

E, é sob este viés, que se constituem as bases metodológicas deste trabalho, na busca por um diálogo entre o “saber fazer local”, peculiar aos costumes e ensinamentos das comunidades de terreiros de candomblé de origem yorubá, que se fundamentam nas tradições de diversos povos africanos outrora estabelecidos no Brasil; e no saber científico, estruturado de forma rígida e concreta sob bases conceituais bem estabelecidas. Trata-se de um diálogo que tem como ponto de partida a investigação de registros históricos que fazem alusão à voz e ao reconhecimento dos sujeitos inseridos na pesquisa, ou ainda, a valorização de suas experiências e experimentações na cidade de Salvador no século XIX, as quais se desdobraram na elaboração de estratégias que culminaram na fundação de um dos primeiros terreiros de candomblé Ketú da Bahia (que permanece ativo ainda no dias de hoje).

Experiência entre saberes

Sobre o universo cultural afro-religioso no Brasil, pode-se destacar a existência de dois mundos distintos disponíveis aos pesquisadores das tradições e costumes dos terreiros de candomblé. O primeiro é restrito para o não-iniciado na tradição dos *Òrìṣà*, tratar-se-ia de um ator que tem os seus passos medidos e limitados no que se refere à circulação pelo

território-terreiro, sendo sua permanência aí interdita, pois não lhe é permitido acessar informações inerentes a atos rituais que justificam e legitimam o real sentido e função dos signos e símbolos responsáveis pela organização do espaço sociocultural do grupo, conseqüentemente, compreendendo a sua territorialidade, pois como é dito nos terreiros de candomblé, “um vodunci se conhece pela boca”⁸, ou seja, as pessoas que são iniciadas não contam os segredos para um estranho (o de fora), por maior que seja o vínculo de amizade estabelecido com o “informante”. O segundo, corresponde ao universo das possibilidades de acesso e interpretação em função do grau de iniciação do pesquisador, na religião, se este estiver familiarizado com a história das diferentes linhagens familiares e com a linguagem ritual das tradições. Neste caso, a experiência religiosa do pesquisador contribui para uma análise mais “profunda” dos signos e símbolos presentes na paisagem dos territórios-terreiros, pois isto lhe permite compreender a organização e manutenção do coletivo, bem como a sua circulação no interior da comunidade, fator que se revela de extrema importância para o estabelecimento do contato com os demais membros da comunidade, que embora dividida por distintas “famílias religiosas”⁹ media o acesso aos diversos espaços e informações só garantidos pela identidade afro-religiosa comum aos iniciados¹⁰.

Embora muitos possam desvalorizar as análises e pesquisas elaboradas por pesquisadores que estudam sua própria cultura e tradição, talvez por seguirem ou estarem ainda acostumados com métodos positivistas, vale ressaltar que Roberto da Mata (1978 [1974]), em *O ofício do Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”*, analisou o papel do pesquisador enquanto membro integrante de seu objeto e/ ou sujeito de pesquisa. Da Mata enfatiza em sua obra, o papel do antropólogo¹¹ em seu processo de busca pela *transformação do exótico em familiar* e pela *transformação do familiar em exótico*. De maneira geral, o autor destaca que embora representem universos diferentes de significados, ambas as dimensões

⁸ Expressão utilizada comumente pelas lideranças dos terreiros para chamar a atenção dos iniciados sobre aquilo que deve ou não ser revelado aos outros. Vodunci é um termo de origem Fon (grupo étnico africano) para destacar os iniciados na religião, dos demais. O termo candomblecista é recente e muitas vezes rejeitado pelos iniciados no candomblé, pois, muitos preferem ser denominados de “povo de santo”, como relatado pela literatura baiana.

⁹ Sobre a família de santo estabelecida a partir da iniciação dos neófitos ver: Vivaldo da Costa Lima (2003).

¹⁰ Considera-se aqui de extrema relevância frisar, que nos enquadramos em tal grupo de pesquisadores, que são iniciados na religião e possuem vínculos específicos com a prática religiosa. Deste modo, foi preciso reconhecer nosso lugar na pesquisa enquanto membro integrante de tal grupo religioso que se intitula povo de santo. Assim sendo, fez-se necessário, em momentos específicos e pontuais desta discussão, recorrer à escrita em primeira pessoa do plural, para trazer à tona, exemplos inerentes ao papel do pesquisador religioso diante da pesquisa.

¹¹ Embora o autor trate em seu texto de questões inerentes ao ofício do etnólogo, acredita-se que a discussão proposta seja de extrema relevância para a Geografia e demais áreas das Ciências Sociais.

assinaladas fazem parte da mesma esfera de análise dos sujeitos dispostos a experimentá-los. Tais transformações, seguindo as linhas de pensamento do autor, estão relacionadas à história da disciplina de Antropologia, e ao ofício do etnólogo, na configuração de novos métodos de investigação de enigmas sociais específicos de determinadas populações, até então incompreendidas pelos meios sociais de seu tempo.

Deste modo, a primeira transformação leva ao encontro daquilo que a cultura do pesquisador reveste inicialmente no envelope do bizarro, de tal maneira que a viagem do etnólogo é como a viagem do herói clássico, partida em três momentos distintos e interdependentes: a saída de sua sociedade, o encontro com o outro nos confins do seu mundo social e, finalmente, o “retorno triunfal” (DA MATTA, 1978, p. 28-29).

Sob a segunda transformação – do familiar ao exótico – é que repousam as bases desta reflexão enquanto sujeito integrante do objeto de estudo. Segundo o autor em tela, tal movimento ocorre quando a “Antropologia”, num momento mais atual, decide voltar-se para sua própria sociedade (ocidental), “num movimento semelhante a um auto-exorcismo, pois já não se trata mais de depositar no selvagem” ou “no mundo das práticas primitivas” o sentido do exótico, que se deseja inventariar, “mas de descobri-las em nós (mesmos), nas nossas instituições, na nossa prática política e religiosa” (1978, p. 27-28). Trata-se de buscar em nós, o exótico, ou melhor, *transformar o familiar em exótico*, que está enrijecido e petrificado sob uma nova forma de se ver o mundo a partir de um conjunto de regras e modelos globais comuns à sociedade moderna que exclui a singularidade das culturas em prol da construção e defesa de uma cultura de massa. Moldado pelo pensamento acadêmico científico onde a imparcialidade do sujeito extingue quase que completamente a sua sensibilidade enquanto pesquisador, é nos permitido sinalizar, a partir das palavras do autor em tela que:

[...] o exótico nunca pode (poderá) passar a ser familiar; e o familiar nunca deixa (deixará) de ser exótico. [...] (de fato quando o etnólogo consegue se familiarizar com uma cultura diferente da sua, ele adquire competência nesta cultura). [...] Isso significa que a apreensão no primeiro processo é realizada primordialmente por uma via intelectual (a transformação do exótico em familiar é realizada fundamentalmente por meio de apreensões cognitivas), ao passo que, no segundo caso, é necessário um desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não foi obtida via intelecto, mas via coerção socializadora que veio do estomago para a cabeça (1978, p. 29).

Seguindo as reflexões de Roberto Da Mata, Gilberto Velho (1978) em *Observando o familiar*, discute questões inerentes à busca pelo exótico no familiar, como uma procura do pesquisador em suas experiências, salientando que nem sempre o que encontramos no universo familiar é conhecido e exótico. De certa maneira, estamos acostumados com as

rotinas dos lugares que frequentamos, com as pessoas que por ele transitam, reconhecemos algumas de suas características e funções, mas muitas vezes não conhecemos o real sentido de seus papéis naquele lugar, enquanto peças importantes para o seu funcionamento, organização ou manutenção. Muitas vezes o grau de proximidade com tais atores não nos permite enxergar a relevância e significado de suas ações no espaço. Neste sentido, Velho descreve que:

o processo de descoberta e análise do que é familiar pode, sem dúvida, envolver dificuldades diferentes do que em relação ao que é exótico. Em princípios dispomos de mapas mais complexos e cristalizados para a nossa vida cotidiana do que em relação a grupos ou sociedades distantes ou afastados. Isso não significa que mesmo ao nos defrontarmos, como indivíduos e pesquisadores, com grupos e situações aparentemente mais exóticos ou distantes, não estejamos sempre classificando e rotulando de acordo com princípios básicos através dos quais fomos e somos socializados. É provável que exista maior número de dúvidas e hesitações como as de um turista em um país desconhecido, mas, os mecanismos classificadores estão sempre operando (1978, p. 41-42).

E é nesta perspectiva, que o exercício auto reflexivo construído a partir da referência de ambos os autores, contribui para o estabelecimento e reconhecimento do lugar do pesquisador enquanto parte integrante do processo de construção da investigação de sua pesquisa e de seu objeto de estudo. E deste modo, para cumprir com a pesquisa e atingir os objetivos propostos em campo é que foi necessário se reconhecer o lugar e papel investigativo de “iniciado-pesquisador”, cumprindo os papéis e funções típicos de um membro da tradição, mas não perdendo vista a sistematização dos códigos sociais e dos diversos conjuntos de símbolos e signos que alicerçam as estruturas socioculturais do fenômeno abordado. Por fim, vale ressaltar que embora Da Matta faça alusão às possíveis mudanças do foco do observador pesquisador na área da antropologia, tal reflexão apresenta-se como de grande valor para as Ciências Humanas; dentre elas, a Geografia.

Entre leituras e experimentações

Para atender aos objetivos propostos neste trabalho e à necessidade de compreensão acerca das relações espaço-temporais e sócio-espaciais que remetem ao final do século XVIII e início do XIX, período que corresponde ao processo de expropriação e dizimação dos antigos reinos yorubá na costa oeste do continente africano e a escravização

de sua população na cidade de Salvador; e ainda ao processo de territorialização de tais sujeitos na formação do primeiro território-terreiro de candomblé de nação *Ketú* do Brasil, o terreiro da Barroquinha (o *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*), fez-se necessário, recorrer à pesquisa de campo, constituída a partir de visitas aos arquivos de diferentes órgãos, públicos e privados, com foco na consulta documental e bibliográfica.

Destaca-se que a pesquisa documental é muito próxima da pesquisa bibliográfica, emergindo como fator de diferenciação entre ambas a origem das fontes. Enquanto a pesquisa documental trata das fontes primárias “originais” e peculiares a um determinado contexto histórico (que podem ou não terem sido analisadas anteriormente por outros pesquisadores), a pesquisa bibliográfica, destina-se à consulta de contribuições de pesquisadores de diferentes áreas de Conhecimento sobre determinado tema, ou seja, corresponde a pesquisas de dados ou informações que já foram trabalhadas por outros estudiosos e que são de conhecimento científico.

Contudo, acrescenta-se que a etapa de análise dos documentos propõe-se a produzir, ou reelaborar, conhecimentos e criar novas formas de compreender os fenômenos que eles retratam. E é neste sentido, objetivando análises específicas inerentes a produção do espaço, enquanto condição social de organização e resistência do “negro” escravizado, forro ou livre na cidade, que foram empregadas nesta investigação as atividades de pesquisa nos acervos documentais do Arquivo Histórico Municipal da Prefeitura de Salvador, gerenciado pela Fundação Gregório de Mattos (FGM), onde foi realizado o levantamento histórico das características da capital baiana nos séculos XVIII e XIX; no arquivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional da Bahia (IPHAN) onde foi possível acessar as informações inerentes aos processos de tombamento da Igreja da Barroquinha enquanto patrimônio afro-católico e baiano (atual Espaço de Cultura da Barroquinha) e do território-terreiro do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká* ou Sociedade São Jorge do Engenho Velho¹² conforme registrado em seu estatuto social com vistas de identificar informações que remetessem a sua origem mais remota ainda na Barroquinha; foi realizado também levantamento bibliográfico na Biblioteca do Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO/UFBA fundado por Agostinho da

¹² Na esfera civil, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho é representado pela ASSOCIAÇÃO SÃO JORGE DO ENGENHO VELHO, fundada em 25 de julho de 1943 e registrada em 02 de maio de 1945 sob número 518, no Cartório de Títulos e Documentos, com o nome de *Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho*. Em abril de 1999, uma Assembléia Geral alterou o Estatuto da que até então se chamara *Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho* e passou a denominar-se *Sociedade São Jorge do Engenho Velho* – depois novamente renomeada para atender a prescrição legal, como Associação São Jorge do Engenho Velho.

Silva em 1959/60¹³, que possui como uma de suas principais preocupações, os estudos das tradições africanas e sua permanência e/ou influências na cultura brasileira em suas diversas e diferentes afro-brasilidades, concentrando em seu acervo além, das publicações já editadas, fichas, notas e documentos manuscritos de vários pesquisadores (brasileiros e estrangeiros) considerados clássicos na literatura sobre os estudos africanos, afro-brasileiros e religiosos. De maneira geral, dentre o material analisado nos arquivos e acervos de ambas as instituições, foram encontradas fontes primárias a exemplo de manifestos dos dirigentes do terreiro para o tombamento, fotografias, croquis, plantas baixas; e fontes secundárias: laudo histórico, laudo arqueológico, textos independentes, abaixo assinados para reforma e manutenção prediais, e inúmeros artigos de jornais que já foram, em sua maioria, explorados pela literatura científica.

Vale ressaltar que a pesquisa documental, seja em seu aspecto de fonte primária, ou secundária, é um procedimento metodológico decisivo em ciências humanas e sociais porque a maior parte das fontes escritas ou não (documentos orais coletados em entrevistas) são quase sempre a base do trabalho de investigação destes campos do Conhecimento. Dependendo do objeto de estudo e dos objetivos da pesquisa, pode se caracterizar como principal caminho de concretização da investigação ou se constituir como instrumento metodológico complementar. Neste trabalho, adota-se tal procedimento como método de averiguação de dados que objetiva o acesso às fontes pertinentes e à sua análise, rumo à tentativa, modesta, de produzir novos conhecimentos ou novas formas de compreensão dos fenômenos abordados.

Para lidar com a riqueza de fontes e suas diversas formas de sistematização, em sua maioria no campo da História, Sociologia e Antropologia, e trazer tal discussão para o campo da Geografia, fez-se necessário apoiar-se em referenciais teórico-conceituais que alicerçam a *Geohistória*, enquanto ferramenta de análise histórico-espacial (BARROS, 2010), em um constante diálogo com a *Geografia Cultural*, uma vez que esta concebe o fenômeno religioso como uma manifestação dos indivíduos no espaço, experiências estabelecidas com o lugar onde estes estão inseridos, transformando paisagens, “afirmando nelas sua personalidade, por meio de signos e símbolos que estruturam sua identidade, convicções e esperanças” (CLAVAL, 2001: 42-43). No entanto, foi preciso rever os conceitos de território, desterritorialização e reterritorialização para atingir aos objetivos propostos.

¹³ Para aprofundamento de tal questão ver: OLIVEIRA JUNIOR, Gilson B. de. *Agostinho da Silva e o CEAO: a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil*. Dissertação apresentada à faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

Para analisar os fenômenos de desterritorialização e reterritorialização empregados ao longo desta pesquisa, foi preciso preliminarmente definir o conceito de território. Neste sentido, compreende-se o território, como o espaço socialmente apropriado pelo homem, produzido e dotado de significados (RAFESTIN, 1993), enquanto a territorialidade diz respeito a tentativa do indivíduo ou grupo, “de influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos, pela delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica” (SACK, 1986), constituindo-se aí o território. Tais relações emergem de conflitos de poder que podem ou não serem ativados ou desativados. Neste sentido, concorda-se com os autores em tela, que a territorialidade represente, em seu aspecto político-econômico ou simbólico, “a expressão geográfica básica do poder social, o meio pelo qual espaço e sociedade estão inter-relacionados” (SACK, 1986, p. 05), na construção de valores e identidades socioculturais ou étnico-culturais, uma vez que ela nomeia, classifica e controla os indivíduos e os grupos sociais. Acrescenta-se aqui as observações de Guattari e Rolnik (1986), nesta ótica, quando afirmam que:

O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticas, cognitivos (p. 323).

A partir dos referenciais indicados, deixa-se claro, que o conceito de território aqui utilizado rompe com a dicotomia Espaço-Tempo uma vez que, as realidades empregadas pelos sujeitos abordados transcendem o universo político-social local, buscando nas instituições ancestrais – mágico-religiosas -, sua legitimação e funcionalidade perante o grupo, ora se apresentando sob a forma de instituições políticas incisivas - concretas -, e outras vezes como revelações míticas inerentes ao mundo simbólico.

Uma vez, definido tal conceito como ferramenta, pode-se classificar o que se considera como o processo de desterritorialização e reterritorialização, já que tais concepções decorrem da existência do território para sua efetivação. Deleuze e Guattari (1996), enquanto maiores disseminadores de tais processos, assim o descrevem:

[...] não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte (DELEUZE, 1988)¹⁴.

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso

¹⁴ Deleuze no domentário *L'abécédaire de Gilles Deleuze* realizado por Claire Parnet em 1988.

movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323).

Remetendo-se aos apontamentos de tais autores, concorda-se com as observações de Corrêa (2004), ao focar sua análise na organização dos territórios-terreiros de candomblé, quando caracteriza tais processos como um constante “movimento de territorialização”. Trata-se do “rompimento de fronteiras” materiais e simbólicas, na busca incessante dos indivíduos por sua identidade, engendrada no tempo e no espaço e que “sinalizam para a capacidade ilimitada de territorialização. Isto é, de recriação reinvenção e de múltiplas articulações no território, significadas no processo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização” (p. 30).

No entanto, com vistas à sistematização dos registros historiográficos inerentes a formação do primeiro de candomblé *kétu* do Brasil, sob uma perspectiva espacial, geohistórica mencionada, foi necessário apoiar-se no trabalho realizado por Renato Silveira (2006), em *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*, trabalho em que o autor, após mais de duas décadas de pesquisa, e revisão do trabalho de inúmeros pesquisadores sobre a cultura afro-religiosa sistematiza e disponibiliza todas as fontes e materiais por ele consultados, além de apresentar novos rumos sobre os personagens responsáveis pela fundação do *Ìyá Omi Àṣẹ Àirá Intilè* ainda em seus tempos remotos na Barroquinha.

Sobre o uso dos verbetes em yorubá

Pode-se dizer que a construção da identidade de um povo está vinculada à língua falada por ele. E vale ressaltar que a língua não é apenas um veículo de transmissão de informação, mas, sobretudo, um instrumento de poder. Em muitos momentos na história da humanidade, é possível observar, o domínio de um grupo social sobre outros por meio da força bruta e imposição de sua língua. Isto ocorre porque o modo como a língua é constituída e assumida por um povo, revela sua forma de se expressar e de conceber uma dada visão de mundo. Assim, aquele que subjuga o outro, acaba por tentar regular os mecanismos

linguísticos expressivos da cultura oponente, para ressignificar a realidade a partir de seus próprios referenciais, embora, se observe a todo instante um movimento de resistência, fazendo com que a língua não permaneça imóvel ou imutável diante dos falantes que a transformam.

A língua yorubá, ou o nagô como ficou conhecida no Brasil, era utilizada cotidianamente pelos povos africanos na antiga Salvador do século XIX, não apenas nas comunidades propriamente “nagôs”, mas em todos os espaços de circulação da gente negra, que configurava o centro urbano da capital baiana (VERGER, 1987; CASTRO, 2005). Em decorrência da imposição cultural da língua portuguesa sobre os falares africanos, a língua yorubá foi, entretanto, paulatinamente banida do cotidiano da sociedade brasileira, restringindo seus falares aos espaços afro-religiosos, de origem yorubá onde se tornou a língua ritual padrão, configurando-se conseqüentemente em língua litúrgica.

Cabe mencionar, que nos terreiros de candomblé as relações sociais estão definidas, aliás, sob estruturas religiosas hierárquicas que se afirmam e reafirmam por meio do poder da língua, sob a forma de palavra falada de uso ritual, que reconstitui uma poderosa linguagem cujo repertório de nomes, vocabulários, frases, textos e cânticos contribuem fortemente para atualizar nas comunidades terreiro, a visão de mundo, as condutas, as ações e relações sociais herdadas de seus fundadores africanos, configurando-se assim um processo particular de resistência cultural, diante da imposição dissimétrica de poder de uma língua sobre a outra (RAFFESTIN, 1993). Pode-se afirmar, portanto, que o conhecimento dos povos *yorubá* sobre sua língua, permitiu e permite ainda hoje, aos membros que compõem a comunidade de santo, mesmo que de forma aportuguesada, manter vivo e operante o universo cultural mágico-religioso e sociolinguístico das tradições yorubá nos terreiros de candomblé.

Historicamente são reconhecidos os mecanismos de imposição social e as diferentes formas de resistência do agente cultural yorubá, em seu aspecto tradicional nos costumes dos terreiros de candomblé. E é relevante assinalar, a propósito, que o yorubá encontrado nos terreiros, faz parte de uma linguagem ritual mítico-religiosa, que de certa maneira, mantém vivas as expressões utilizadas em suas formas mais remotos, por terem sido implantadas no período de fundação dos territórios-terreiros de candomblé, ainda no início do século XIX. Neste sentido, pode-se considerar que a língua e as formas de linguagem ritual típicas dos terreiros de candomblé estão relacionadas ao modelo de mundo mágico-religioso dos ancestrais, que são invocados pela palavra falada em yorubá, diferenciando-se efetivamente, contudo, do yorubá moderno, falado na África Ocidental. É uma linguagem particular,

ressignificada, mas capaz de despertar forças e seres que contribuem para o equilíbrio e harmonia social da comunidade.

Visto os acontecimentos que marcaram o período mencionado e tendo sido o povo yorubá calado por agentes culturais hegemônicos e sua língua se tornado, paralelamente, modelo padrão para a execução de atos rituais (mesmo que grafada e, às vezes, pronunciada, de forma diferente), ela persiste como veículo de comunicação entre os homens e os ancestrais. Neste sentido, reconhece-se aqui a importância do yorubá enquanto língua matriz dos terreiros de candomblé que se intitulam dessa nação, elemento chave para a constituição e manutenção das formas de linguagem de uso ritual. Assim, é nessa perspectiva que o presente trabalho, se utiliza dos verbetes em yorubá seguidos por sua tradução em português.

Ortografia e utilização dos termos

Ao analisar as obras dos autores utilizados neste trabalho pode-se notar as diferentes maneiras de se transcrever os nomes dos grupos que compõem o complexo étnico-cultural *yorùbá*. Deste modo, procurou-se seguir a ortografia em uso atualmente na Nigéria, local onde se concentra aproximadamente 80% do povo yorubá. Assim sendo, cabe mencionar que não é nossa pretensão se aventurar no campo da linguística, mas, faz-se necessário, apresentar algumas características da ortografia e fonética da língua em questão, para se chegar a uma análise consistente acerca dos elementos próprios da tradição *yorubá* presente no processo de formação dos territórios-terreiros de candomblé.

Na língua *yorubá* não há tantas variações na transcrição fonética e na ortografia, ou seja, “todas as letras possuem um som próprio e único” (BENISTE, 2006, p. 14), e todas devem ser pronunciadas. Para localizar espacialmente e analisar historicamente os vários grupos *yorubá*, ainda no continente africano e posteriormente no Brasil, diante do processo de formação do candomblé, nos apoiamos na ortografia de José Beniste no *Dicionário yorubá-português* editado em 2011¹⁵.

¹⁵ Acrescenta-se aqui, que muitos dos autores consultados recorreram à obra de R. C. Abraham em *Dictionary of Modern Yorùbá* editado em 1946, para transcrever os termos na língua *yorubá*, porém Beniste (2006) destaca que, atualmente os estudos na área de linguística têm avançado nas interpretações de conceitos e que são inevitáveis e necessárias as alterações na grafia dos verbetes (BENISTE, 2011).

Vale ressaltar que, alguns pesquisadores preocupados com tal questão elaboraram modelos próprios e simplificados que facilitaram à leitura e interpretação dos termos e conceitos *yorubá*, objetivando uma leitura mais precisa dos textos tradicionais africanos, assim como, nos terreiros de candomblé, desmistificando e decodificando a linguagem ritual. Deste modo, seguiu-se as recomendações propostas por Pierre Verger (2002, 2003) e José Beniste (2006, 2011, 2012), para orientar a leitura dos termos destacados.

O alfabeto *yorùbá* é composto por 25 letras:

- 18 – consoantes: *B D F G GB H J K L M N P R S S T W Y*
- 7 – vogais: *A E E I O O U*

As vogais nasais são formadas com o acréscimo da letra N:

- *AN EN IN ON UN*

Nas palavras terminadas com vogal nasal, antecidas por *M* ou *N*, suprime-se o *N* da vogal nasal, permanecendo, porém, o som nasal. Ex.: *Òna*, *Iná*, *Òmo*, *Ìmò* devem ser lidas como se existisse um *N* na sua sílaba final.

Sobre a pronúncia:

- *E* - tem o som aberto como em *ela*,
- *E* - tem o som fechado como *ele*,
- *G* - tem o som como em *guerra*. Nunca é pronunciado com o som de G ou J, como em *gentil* ou *jogo*,
- *GB* - as duas letras são pronunciadas ao mesmo tempo,
- *H* - não é muda, tem o som aproximado a RR,
- *J* - tem o som de DJ como em *Djalma* e *adjetivo*,
- *N* – leia-se como em *novo*. Quando colocado antes de uma consoante, como prefixo de um verbo, forma o gerúndio e tem o som de UN (*NLQ* = *UNLÓ*). Ao lado de vogais, terá condições de dar a elas um som nasal: NA, EN, IN, ON, UN.
- *O* - tem o som aberto como em *bola*,
- *O* - tem o som fechado como *bolo*,
- *R* - tem o som brando como em *arisco*. Nunca é pronunciado com o som RR,
- *S* - tem o som de X e CH, como em *xadrez* ou *chuva*,
- *S* - tem o som de S como em *saúde*,

- *W* - tem o som de *U*, como em *uai*.

As demais letras do alfabeto são pronunciadas como no português.

Quando a o encontro de duas ou mais vogais iguais juntas, a pronúncia das vogais deverá ser alongada em vez de serem pronunciadas separadamente.

O sistema tonal da língua *yorùbá* é estabelecido de acordo com a musicalidade natural da linguagem *yorùbá*. Cada sílaba admite três tons possíveis, identificados com três notas musicais: tom alto indica o acento agudo, nota *mi*; tom médio sem acento indica a nota *ré*; tom baixo indica acento grave, nota *dó* (BENISTE, 2011).

Cabe mencionar que tal exercício de grafia não objetiva uma “reafricanização” de termos ou expressões. Trata-se de uma tentativa de registrar, com maior fidelidade possível, os “conceitos” particulares de um povo, que, em sua essência, tem mantido vivas as tradições dos seus ancestrais no interior dos territórios-terreiros de *candomblé* por quase, se não mais, de duzentos anos! Deste modo, vale ressaltar que as palavras inseridas ao longo do texto nem sempre correspondem à concordância verbal da Língua Portuguesa, e que em momentos específicos foi conservada a grafia utilizada pelos autores consultados, neste caso a grafia de um termo pode aparecer grafado de forma diferente ao se conservar a escrita consultada.

PARTE I:
ÒRUN ÀIYÉ: O UNIVERSO SOCIAL DOS
HOMENS E DOS ANCESTRAIS

1.1 Òrun Àiyé: a origem dos povos yorubá

Os estudos sobre a origem dos povos yorubá na costa oeste do continente africano ainda não são conclusivos. São muitas as teorias e especulações, que se caracterizam mais pelo uso de categorias metodológicas mais compatíveis ao interesse ideológico dos pesquisadores, do que à compreensão do real sentido de ser e existir de tais povos. Por ser comum em sociedades negro-africanas o uso de narrativas míticas e da oralidade como instrumento transmissor de conhecimento e de verdades sociais inerentes aos povos e seus sujeitos, há muito, os estudiosos estrangeiros, educados sob o modelo ocidental, fragmentaram a “realidade” de diversos grupos étnicos africanos em modelos de análises, emoldurados em categorias racionalistas, típicas da tradição filosófica europeia que desconsideraram, durante muito tempo, a cosmovisão africana. Vale ressaltar que o imaginário religioso e a concepção de mundo do homem europeu, que chegara à África em 1484, na região do reino do Kongo, e, que se disseminaram por todo o continente negro por meio das inúmeras missões jesuíticas e capuchinhas, está alicerçada sob um modelo messiânico e profético, que a propósito, estiveram em constante contraste com o modo de ser e pensar dos povos negros, que na maioria, se não todas, as vezes, foram subjugados por estes.

O sentido de ser e estar dos povos yorubá, assim como sua forma de pensar e interagir com os homens e lugares está intrinsecamente vinculada à sua concepção de mundo e pessoa, que possui como característica própria, a abordagem do inter-relacionamento dos mundos dos vivos e dos mortos. Para eles, o universo é concebido e vivenciado como parte integrante de suas aspirações e relações sociais. Ele corresponde a um complexo de forças que se defrontam, se opondo ou se neutralizando, na busca constante por equilíbrio, que ora se faz sobre a harmonia, ora sobre, desarranjos, estabelecido por princípios dinâmicos e estruturantes, vividos e revividos por seus agentes, no cotidiano de sua sociedade. Deste modo, nas perspectivas destes povos, as estruturas e as relações mítico-simbólicas existentes entre os elementos que configuram o universo referem-se a uma estrutura complexa da existência cósmica humana. E é assim que o espaço “sagrado”, configura o mundo mágico-religioso, que se estabelece como um dos principais fatores da estabilidade da vida do homem. Tal compreensão de mundo aproxima-se do que Eric Dardel em *L’homme et la terre: nature de la réalité géographique* (1952)¹⁶, considerou como as bases da Geografia Mítica, a

¹⁶ DARDEL, E. *L’homme et la terre: nature de la réalité géographique*. Paris: Editions CTHS, 1952.

qual o autor acredita repousar nos alicerces das sociedades ditas primitivas, remetendo a valores e comportamentos religiosos que manifestam o sagrado, ao mesmo tempo em que estabelecem os “fatos” geográficos. Nesta perspectiva, “nenhum fato pode refutar jamais a interpretação mítica, porque só o que é garantido pelo mito se torna verdadeiramente real” (p. 54).

Sobre a divergência entre tais modelos de pensar, pode-se considerar, que o profetismo bíblico e o papel do homem no mundo, enquanto imagem e semelhança de Deus atribui a este a capacidade de se sobrepor às demais formas de vida e natureza, seja em sua forma: vegetal, animal ou mineral, pois;

as exigências internas da revelação bíblica destroem os quadros da experiência e da concepção mítica do mundo; ela quebra a ligação orgânica entre o homem e a terra, esse laço que o homem, mesmo quando o atualiza como poder de nutrição e de proteção, encontra-se indistintamente no passado, voltando-se para os ancestrais de quem ele prolonga a existência [...]. Ela modifica profundamente ao preencher o significado da realidade terrestre apresentada ao homem; enfim, a hierarquia de valores é invertida, de tal maneira que é o homem, que domina a Terra agora, não sendo mais uma simples forma passageira. A Terra, como realidade circundante é destituída de seu papel original; ela não é mais experimentada como uma presença, e, a partir desse fato, perdeu sua “alma”; enfim, ela foi dessacralizada, pronta para uma concepção objetiva e material por parte do homem (DARDEL, 2011, p.67).

A partir do pensamento do autor em tela, pode-se considerar que o modelo de tradição religiosa de origem judaico-cristã, serviu ao europeu como referência para a construção de um paradigma sobre a vida do homem, que desconsidera e descaracteriza o não judeu, cristão, e até mesmo o mulçumano, reduzindo-o a condição de pagão, contribuindo para a universalização de um modelo religioso padrão comum a todos que aguardam pela salvação ou por um salvador. Trata-se do mesmo modelo que Pierre Verger, afirma estar presente no imaginário daqueles estudiosos da tradição yorubá, que descreveram sua cosmogonia com base em referenciais particulares, dentre eles, o mais destabilizador de todos, o de que “deus mora no céu” (2002, p. 21), aniquilando a possibilidade de reconhecimento dos ancestrais de tais povos como seres divinos, que teriam seu lugar sagrado vinculado ou representado pela Terra.

Os yorubá são, em sua essência, uma sociedade ágrafa, que mantêm sua tradição e costume assegurados pela memória oral, que está resguardada sob a figura de *Òrúnmìlà* que representa o princípio do conhecimento – *ìmò*, e da sabedoria – *ogbón*. Este ultimo é considerado *elérìí ipín* - a testemunha do destino -, aquele que conhece os segredos da vida e da morte dos homens, podendo orientá-los e retificá-los. Seu conhecimento é materializado

sob a forma de *Ifá*, sistema de adivinhação¹⁷, que possui signos próprios – *odù*¹⁸, e narrativas precisas - *itàn ifá*, que são manipuladas pelo *bàbáláwo*¹⁹, a partir de instrumentos específicos de adivinhação (ADESOJI, 1991). Muitas dessas narrativas foram coletadas e registradas pelos próprios pesquisadores africanos, e fundamentadas com base em estudos no campo da linguística e das tradições orais. No entanto, diante das controvérsias sobre a origem dos povos yorubá, presentes na produção historiográfica, é importante e necessário confrontar as variáveis encontradas.

Segundo as tradições orais, o princípio de origem do povo yorubá está na essência divina de *Olódùmarè*, considerado o Deus Supremo. É inconcebível pensar a organização social de tais sujeitos, subtraindo o aspecto religioso de seu cotidiano, pois o bem da comunidade depende do equilíbrio entre as forças e energias presentes entre eles. Neste sentido, são inúmeros os títulos atribuídos a *Olódùmarè*, sendo *Elédùmarè* a sua forma mais ancestral, entre outros, como: *Elédá* (Senhor da criação); *Aláyè* (Senhor da vida); *Elémí* (Senhor do sopro divino); *Olójó Òní* (Senhor do dia de hoje); *Olúmónkàn* (Aquele que conhece os corações); *Oba Arinú Róòde* (O rei que vê e revela o que é oculto); *Oba Airí* (O Rei invisível); *Oba Atáyese* (O rei que corrige todos os erros do mundo); *Olórun* (Senhor do *Òrun* – do mundo distante o além, relacionado à criação do mundo), etc. (BENISTE, 2006, p. 42).

Olódùmarè está relacionado à essência de criação, “massa” de energia que deu vida a todos os seres; é o princípio de pureza e integridade do povo, inacessível ao homem, pois se encontra em repouso num lugar distante, no *Òrun*²⁰, o mundo sobrenatural ou espiritual,

¹⁷ Os sistemas de adivinhação e predição manipulados pelo *bàbáláwo* podem ser: *Dída Obì* – uma semente de nós de cola (*Cola Acuminata*) que deve ter 4 gomos, cujas posições, para cima ou para baixo, fornecem as respostas; *Orógbó* – semente ovalada (*Garcinia Gnetoides*), apropriada para o culto a *Sàngó*; *Èrindílogún* – jogo de dezesseis búzios, conchas marinhas, sendo que um de seus lados deve ser aberto manualmente, para uma perfeita probabilidade de caída entre o lado aberto e o lado fechado; *Òpèlè* – são oito meias sementes (*Elaeis Idolátrica*) presas, intercaladas por um cordão de mais ou menos 1 metro, sendo que o lado côncavo representa um sinal, e o convexo, dois sinais. Para cada lado de 4 sementes haverá a mensagem de um *odù* a ser interpretado em conjunto (BENISTE, 2012, p. 202 – 203).

¹⁸ *Odù* é o signo de *ifá*, pode ser descrito como um caminho indicado nas caídas dos jogos, cada caída indicando um *odù*, que possui uma narrativa. Temos ao todo 16 *odù* que combinados uns com os outros, chegam a 256 interpretações, classificadas como *òmó odù*.

¹⁹ “Sacerdote responsável pela consulta com o plano divino através de diversos sistemas divinatórios denominados *Ifá*” (Beniste, 2012, p. 104). “É o discípulo de *Òrúnmilà*, divindade que representa os princípios do conhecimento e da sabedoria dos yorubá. Seu conhecimento é materializado sobre a forma de *Ifá*, sistema de adivinhação, manipulado pelo *bàbáláwo*, a partir de instrumentos específicos de adivinhação” (ADESOJI, 1991, p. 12).

²⁰ Sobre a tradução de *Òrun*, o além, como o “céu”, Verger destaca que, dentre os dezoito autores principais que se dedicaram aos estudos sobre o deus supremo (*Olódùmarè*) entre os anos de 1845 a 1952, treze eram

habitado pelos *Òrìṣà*²¹ (divindades), *Éṣà* (ancestrais) e todas as formas de “espíritos”, que servem de intermediários na relação entre os homens e o Deus Supremo. Acrescenta-se aqui a crítica, à concepção que há muito considera o sistema religioso yorubá como politeísta – e são inúmeras as passagens literárias descritas por pesquisadores²², que fazem alusão a tal modelo -, o qual serviu, e ainda serve, equivocadamente, de referência para inúmeros estudiosos africanistas e brasilianistas que continuam a reproduzir tal modelo sem se debruçarem a uma análise crítica acerca da concepção de mundo e universo para tal grupo (ADÉKÒYÀ, 1999).

Para compreender a dinâmica da criação do mundo para tais agentes, assim como, a contradição em sua interpretação faz-se necessário reproduzir algumas das passagens míticas que fazem menção a criação do mundo na tradição dos povos yorubá²³.

O que agora é a nossa terra foi, certa vez, uma aguacenta e pantanosa imensidão. Acima havia o éter, o espaço celestial, denominado *Ọrun* e que era a morada de *Olódùmarè*, o Ser supremo dos *Òrìṣà* e de outros seres primordiais. A aguacenta imensidão constituía de certa forma, o local de caça para seus habitantes, que costumavam descer por cordas de teias de aranha formando pontes pelas quais andavam.

Neste período, conviviam com *Olódùmarè* vários *Òrìṣà*; entre eles, *Ọbátálá* (também conhecido por *Ọṣàlà*), *Ọrúnmilà*, *Èṣù*, *Ọgún* e mais *Agemo*, o camaleão, criado de confiança do Ser Supremo. Na parte de baixo vivia *Olókun*, a divindade feminina que governava a vasta expansão de água e os pântanos selvagens.

Certa vez, *Ọbátálá*, observando essa região, disse: “Todo este espaço é muito monótono”. Em seguida, foi até *Olódùmarè* e expôs seu pensamento: “O lugar governado por *Olókun* é uma mistura de mar, pântano e nevoeiro, se existisse terra sólida naquele lugar – campos e florestas, morros e vales -, seguramente ele poderia ser habitado pelos *Òrìṣà* e por outras formas vivas”. *Olódùmarè* respondeu: “Sim, seria uma boa ideia cobrir as águas com terra. Mas trata-se de um empreendimento ambicioso! Quem faria este trabalho?” *Ọbátálá* respondeu: “Eu tentarei e farei tudo conforme seu desejo”.

Com a devida permissão, *Ọbátálá* saiu à procura de *Ọrúnmilà*, que entendia dos segredos da existência, e dele recebeu instruções de como efetuar aquela tarefa. “estas são as coisas que você deve levar: uma concha cheia de terra, uma galinha branca de cinco dedos em cada pé e um pombo”. Tudo providenciado, *Ọbátálá*

missionários católicos e protestantes tomados pela ideia de que deus mora no céu. O que contribui para a formulação de uma interpretação incompreensível acerca da questão (2002, p. 21).

²¹ “Os *Òrìṣà* representam a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento e morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro grandes elementos: fogo, ar, terra e água, e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade” (BENISTE, 2003, p. 78).

²² Ver: Pierre Verger (2002) e Roger Bastide (1978).

²³ Para tanto, recorre-se ao mito transcrito por José Beniste em *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*, em que o autor se apoia na tradição oral dos *bàbáláwo* e nos *itàn ifá*, para transcrever a narrativa mítica em língua portuguesa. Parte dos mitos aqui relatados podem ser encontrados nas obras de: Samuel Johnson; Pierre Verger; Roger Bastide; Juana Elbein dos Santos; Reginaldo Prandi, indicadas nas referências.

desceu através das grossas teias e, antes de chegar ao seu final, despejou o conteúdo da concha e, em seguida, lançou a ave encantada, que passou a espalhar a terra por todas as direções, com o pombo transportando todo o material de um lado para o outro. A terra que estava sendo espalhada foi tomando formas desiguais, originando morros e vales. Quando tudo havia sido feito, *Obátálá* saltou da teia para a terra. Pisou-a e a sentiu segura e firme, mas ainda estéril.

Obátálá chamou o lugar onde o trabalho havia sido efetuado de *Ifè*, que significa “aquilo que é amplo”. De acordo com a tradição foi assim que *Ifè*, a cidade sagrada desse povo, obteve seu nome. A criação da terra foi completada em quatro dias; o quinto foi separado para se reverenciar *Olódùmarè*, que mais tarde, desejando saber como andavam as coisas na Terra, enviou *Agemo* para fazer uma inspeção em toda a região. Ao chegar lá, andou cuidadosamente para experimentar a terra. Achando-a firme, procurou *Obátálá* e lhe disse: “Como você pode ver, a Terra está criada, mas, ainda falta muita coisa, - plantas, árvores e gente - para habitá-la. E, mais ainda, há muita escuridão. A Terra deve ser iluminada”.

Agemo retornou para o *òrun* e descreveu para *Olódùmarè* o que tinha visto e ouvido. Prontamente o desejo de *Obátálá* foi atendido com a criação do sol. Depois disso, surgiram o calor e a luz no lugar que havia sido o domínio exclusivo de *Olókun*. Em seguida *Olódùmarè* enviou *Òrúnmìlà* para agir como conselheiro de *Obátálá*, que levou consigo a primeira palmeira de dendezeiro, *igi òpè*, para ser plantada. Deu também três outras árvores para serem plantadas – *Iré*, *Awun* e *Dòdo* -, que serviram para extrair alimentos e agasalhos. Como não havia bastante água para ser usada, fez cair chuva sobre a Terra.

Com todos os elementos em seu poder, *Obátálá* complementou a tarefa, equipando a terra com matas, florestas, rios e cachoeiras. Logo depois foi designado para outro trabalho, o de modelar a imagem física daqueles que deveriam habitar toda a Terra criada. Para isso, revolveu o barro e o umedeceu com a água das fontes, modelando, na forma determinada por *Olódùmarè*, figuras idênticas aos seres humanos. *Obátálá* trabalhou sem descanso, vindo a ficar esgotado e com muita sede. Buscou socorrer-se com vinho de palma, o *emu*. Assim sendo, foi buscar, entre as palmeiras do dendezeiro, o líquido para aliviar sua sede. Ao extrair o líquido, deixou-o fermentar e depois bebeu por longo tempo até que sentiu seu corpo amolecer e tudo a sua volta girar. Ao conseguir-se manter de pé, voltou ao trabalho, mas sem as condições iniciais. Com isso, vários modelos das figuras ficaram desajeitados, disformes, com pernas e braços tortos. Outros representavam as costas altas, cabeça desproporcional e estatura irregular, idênticos a anões. Mesmo assim, todos foram colocados em posição apropriada, aguardando a presença do Ser Supremo para dar vida a todas as figuras inanimadas.

A instrução dada a *Obátálá*, por tanto, era a de que, quando tivesse completado a sua parte na criação do Homem, avisasse *Olódùmarè*, que então viria para dar vida, colocando o *èmí* em seu corpo, completando, assim, a criação do ser humano. De meras figuras de barro moldado, transformaram-se em seres de sangue, nervos e carne. Com a vida insuflada em suas narinas, começaram a andar e fazer coisas necessárias à sua sobrevivência. Quando cessou o efeito do vinho de palma, *Obátálá* viu que alguns humanos que havia moldado estavam deformados. Ficou triste e sentiu remorso. Então disse: “Nunca mais beberei vinho de palma. Serei sempre o protetor de todos os humanos defeituosos ou que tenham sido criados imperfeitos” (BENISTE, 2012, p. 45 – 49).

Em paralelo à versão relatada, existe outra variante, onde o papel principal de agente criador do *Àiyé* – Terra - está vinculado a *Odùduwà* e não a *Obátálá*.

Quando *Òrìṣà N'lá* (O Grande *Òrìṣà*) - um dos títulos de *Qbátálá* - pegou suas instruções a fim de fazer o que havia sido determinado por *Olódùmarè*, ele passou por *Èṣù*, que lhe perguntou se havia feito as oferendas necessárias para a realização do trabalho, *Òrìṣà N'lá* não lhe deu importância. Em razão disso, durante a sua caminhada, ele ficou bastante sedento e bebeu abundantemente de uma bebida extraída de uma palmeira - *emu*. Em consequência, ficou sem forças em condições de prosseguir para executar a sua tarefa, caindo em sono profundo. *Olódùmarè* enviou *Odùduwà* para verificar o que estava acontecendo. Ao ver *Òrìṣà N'lá* adormecido, pegou os elementos a criação e foi comunicar o ocorrido a *Olódùmarè*, que, diante do fato, determinou que ele, *Odùduwà*, fosse criar a Terra. Após a tarefa cumprida, eis que *Òrìṣà N'lá* despertou, e, ao tomar ciência do que havia acontecido, foi até *Olódùmarè* reivindicar os seus direitos, o que lhe foi negado. A partir daí, ficou proibido de beber *emu* e de usar o azeite-de-dendê. Porém, foi lhe dada à tarefa de modelar o barro para a criação do ser humano. Mais tarde, ouve o reencontro de *Òrìṣà N'lá* e *Odùduwà*, com discussões e disputas entre os dois, até que se deu a intervenção de *Qrúnmilá* para trazer a paz entre ambos (BENISTE, 2006, p. 54).

Seria válido acrescentar, que para os yorubá, o mito está relacionado ao reconhecimento das formas das coisas e objetos, dos signos e significantes presentes no cotidiano. Tudo está localizado e espacializado de acordo com uma perspectiva de mundo; nada se encontra solto ou isolado; há sempre uma narrativa, uma verdade, uma explicação para as ações humanas e fenômenos naturais. Os mitos conduzem o homem em seu modo de vida, impõem regras, interditam lugares, legitimam poderes e estabelecem a ordem do mundo (ELIADE, 1992). “Esses lugares, bem entendido, não são divindades por eles mesmos; porém é neles que ‘tem lugar’ a hierofania, e ela continua a ser algo, um tipo de sortilégio mágico ou de emanção mítica” (DARDEL, 2011, p. 55). Estes contribuem diretamente para a composição das paisagens e formação dos territórios, simbólicos e subjetivos, marcados por traços culturais peculiares ao grupo (HAESBAERT, 2011). Neste sentido, observa-se no mito acima citado, que os elementos utilizados na criação do *Àiyé* faziam parte da paisagem do *Qrun*, e que a constituição do *Àiyé*, o lugar de origem do homem, representado pela Terra, corresponde à extensão das terras do *Qrun*, não havendo fronteiras e limites entre ambos. Assim, não há referências que apresentem uma dicotomia entre espaços sobrepostos sob o modelo “céu e terra”, pois, neste momento *Qrun-Àiyé* corresponde a um espaço contínuo.

Em *Os nagôs e a morte*, Juana Elbein dos Santos, registra dois mitos que fazem menção aos possíveis motivos que levaram a separação do *Qrun* do *Àiyé*. O primeiro revela que:

[...] em épocas remotas, o *Àiyé* e o *Qrun* não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis e os seres dos dois espaços iam de um a outro sem problemas; os *Òrìṣà* habitavam o *Àiyé* e os seres humanos podiam ir ao *Qrun* e voltar. Foi depois da violação de uma interdição que o *Qrun* se separou do *Àiyé* e que a existência se desdobrou; os seres humanos não têm mais a possibilidade de ir ao *Qrun* e voltar de lá vivos. [...] no tempo em que o *Qrun* limitava diretamente com

o *Àiyé*, um ser humano tocou indevidamente o *Òrun* com mãos sujas, o que provocou a irritação de *Olórun*, entidade suprema. Este soprou, interpondo seu *òfurufú* ar divino (hálito) que, transformando-se em atmosfera, constituiu o *sánmò* ou céu (1984, p. 54).

Já o segundo, corresponde a uma narrativa mais elaborada, onde se encontra o seguinte registro:

[...] no tempo em que o *Àiyé* e o *Òrun* eram limítrofes, a esposa estéril de um casal de certa idade apresentou-se em várias ocasiões a *Òrìsàlá*, divindade mestra da criação dos seres humanos, e lhe implorou que lhe desse a possibilidade de gerar um filho. Repetidamente *Òrìsàlá* se tinha recusado a atendê-la. Enfim, movido pela grande insistência, aquiesce ao desejo da mulher, mas com uma condição: a criança não poderia jamais ultrapassar os limites do *Àiyé*. Por isso, desde que a criança deu seus primeiros passos, seus pais tomaram todas as precauções necessárias. Contudo, toda vez que o pai ia trabalhar no campo, o pequeno pedia para acompanhá-lo. Toda sorte de estratégias eram feitas para evitar que a criança acompanhasse o pai. Este saía escondido de madrugada, à medida que a criança ia crescendo, o desejo de acompanhar seu pai aumentava. Tendo atingido a puberdade, uma noite, ele decidiu fazer um buraco no saco que seu pai levava todos os dias de madrugada e de por certa quantidade de cinza no fundo. Assim, guiado pela trilha de cinza conseguiu localizar seu pai e o seguiu. Eles andaram por muito tempo, até chegar ao limite do *Àiyé* onde o pai possuía suas terras. Neste exato momento, o pai apercebeu-se que estava sendo seguido por seu filho. Mas este não pode mais deter-se, atravessou o campo e, apesar dos gritos do pai e dos outros lavradores, continuou a avançar. Ultrapassou os limites do *Àiyé* sem prestar atenção às advertências do guarda e entrou no *Òrun*. Lá, começou uma longa odisseia, no decorrer da qual o rapaz gritava e desafiava o poder de *Òrìsàlá* faltando ao respeito a todos os que queriam impedi-lo de seguir seu caminho. Atravessou os vários espaços que compõem o *Òrun*, lutando contra uns e outros, até chegar ao ante-espaço do lugar onde se encontrava o grande *Òrìsàlá* a cujos ouvidos chegou seu desafio insólito. Apesar de ter sido chamado a atenção várias vezes, o rapaz insistiu até que *Òrìsàlá*, irritado, lançou seu cajado ritual, *òpásóró*, que, atravessando todos os espaços do *Òrun*, veio cravar-se no *Àiyé* separando-o para sempre do *Òrun*, antes de retornar às mãos de *Òrìsàlá*. Entre o *Àiyé* e o *Òrun* apareceu o *sánmò* que se estendera entre os dois (SANTOS, 1984, p. 56).

Com base no relato supracitado, nota-se que a violação do *Òrun*, além de dividir o universo, antes contínuo, em dois mundos, estabelece o sentido de cada espaço com características e funções próprias. É deste modo, que a relação entre *Òrun-Àiyé* se constituiu como um Universo complementar, fundamental para a existência do homem, e onde o *Òrun* irá configurar-se como o espaço distante, pré-existente, descrito como o mundo sobrenatural, habitado pelos *Òrìsà* e demais ancestrais denominados *ará òrun*; enquanto o *Àiyé*, será representado pelo mundo dos homens, visível e concreto, o existente, real, morada dos *ará àiyé*²⁴. Assim, é possível notar a configuração de espaços específicos com a distinção de

²⁴ Olúmúyiwá Adékóyá descreve a divisão do universo yorubá em dois níveis, “*Òde-Òrun* ou *Ìkòlé-Òrun* (mundo infinito) e *Òde- Àiyé* ou *Ilé-Àiyé* (o mundo concreto), habitado pelos homens e todos os seres criados por *Elédumarè*, cuja moradia – de acordo com a crença Yorubá – é *Ìkòlé-Òrun*” (1999, p. 62).

Òrun-Àiyé, entre eles o surgimento de *sánmò*²⁵ - o céu -, mas que ainda assim não pode ser pensado a partir da contraposição, entre céu e terra presente na cultura ocidental judaico-cristã.

Embora *Obàtálá*, ocupe papel de destaque e de extrema relevância na criação do mundo e do homem, um personagem que não pode se perder de vista em contraposição a tal condição, é *Odùduwà*, que segundo a tradição oral, foi um poderoso líder que se instalou na cidade de *Ilé-Ifè*, estabelecendo um novo regime político, e sendo seus filhos os fundadores de uma nova linhagem de reis nas diversas cidades de *Ilè-yorubá* (território dos yorubá).

O estudo sobre o papel e função deste rei é de fundamental importância para compreender a expansão dos povos yorubá por toda a região entre os rios Mono e Níger, que geraria os Estados de *Ògún*, *Èkó* (Lagos), *Òyó* e *Ondó*, na atual Nigéria, bem como quase a metade do Estado Kwara, além de regiões contíguas, no leste do Benin, e, finalmente, aquelas do centro do Togo, mais a oeste. Trata-se de uma área cultural que inclui numerosas subdivisões, desde as menores como *Ifè*, formado por um único império, até os *Èkìtì*, organizados em variadas monarquias autônomas.

Até o início do século XIX, na região que corresponde hoje à Nigéria, o maior subgrupo yorubá era o de *òyó*, que se dividia em dois Estados, *Òyó* e Kwara; pelos *Ìbàribá*, domiciliados em ambos os lados da fronteira entre os Estados de *Òyó* e de *Ògún*; pelos *ifè* e os *ijèsà*, estabelecidos no atual estado de *Òyó*; pelos *Ìjèbu*, ocupantes de um território situado entre os Estados de *Ògún* e de Lagos; pelos *ègbá* e os *ègbádò* no Estado de *Ògún*; pelos *ondó*, *ìkalè*, *èkìtì*, *òwò* e *àkókó* no Estado de *Ondó*; por fim, pelos *awori* e os subgrupos *ègbádò* que lhes eram aparentados, no Estado de Lagos. Na atual fronteira entre a Nigéria e Benin (antigo Daomé) encontravam-se de norte a sul, os *sábé*, os *kétu*, os *ohori*, os *ifonyin*. Já os *aina*, os *fé*, *mayinbiri*, *Iṣa* e *idaiṣa*, povoavam as porções medianas do Benin e a região de Atakpamé, no Togo (figura: 01) (ALAGOA, 2010; ASIWAJU, 2010; LEITE, 2008 e VERGER, 2002).

Para compreender algumas das referências atribuídas a *Odùduwà*, enquanto ancestral dos *Ifè*, que veio de um lugar distante para introduzir uma nova linhagem entre os yorubá, é necessário analisar o trabalho de Samuel Johnson (1846–1901), *The History of Yorùbá* editado postumamente em 1921, e levar também em consideração as críticas realizadas por Olúmúyiwá Anthony Adékóyá em *Yorùbá: tradição oral e história* (1999), sobre tal trabalho.

²⁵ *Sánmò* é uma expressão de origem árabe para definir céu, tendo em língua yorubá o termo *ojú òrun* (BENISTE, 2006) para exemplificar tal fenômeno. O emprego e adaptação de tal termo pode estar atrelada a grande influência dos califados mulçumanos na região subsaariana desde o fim do século XVII.

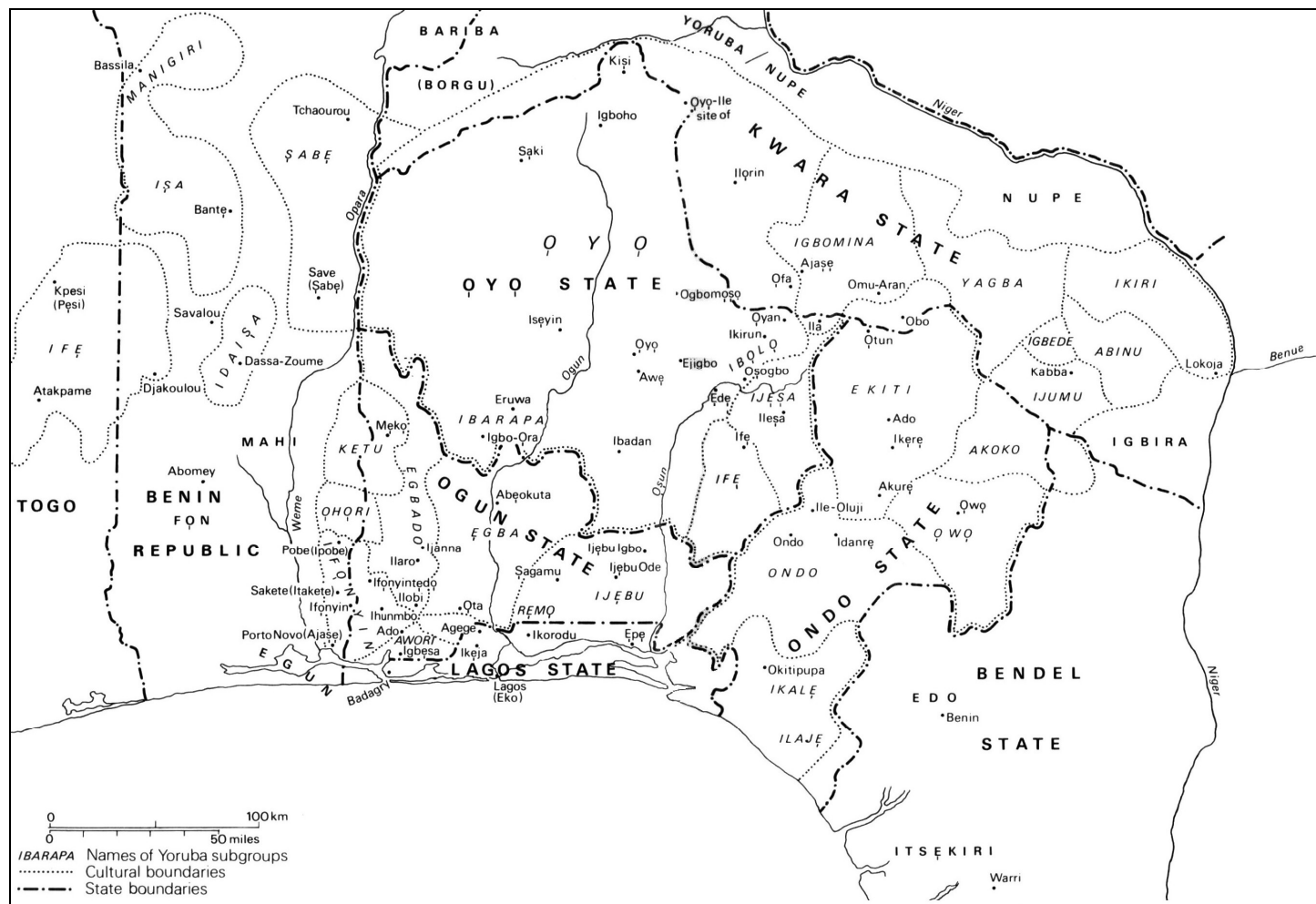


FIGURA 1: Mapa da Yorubaland²⁶. Autor: Eades, J. Seymour. Fonte: *The Yorùbá Today*.1980.

²⁶ *Yorubaland* ou Iorubalândia em português, corresponde a aglomeração de diversos territórios que juntos formam o complexo territorial yorubá na costa oeste do continente africano. Muitos pesquisadores o divide entre iorubalândia daomenana e nigeriana, neste trabalho adota-se como referência o termo *Ilè-yorubá* a terra dos yorubá.

Segundo Adékóyá, a obra *The History of Yorùbá* foi considerada paradigmática, mas também, segundo o autor, ela serviu mais para confundir o que se conhece sobre a história dos yorubá do que para ajudar a compreendê-la.

Principalmente pelo fato de Johnson ser de Ọ̀yọ́, e por seu empenho em escrever a história do *Yorùbá* glorificando Ọ̀yọ́, como sendo o mais poderoso mestre dos *Yorùbá*. O livro, neste sentido, seria mais profícuo, se Johnson o intitulasse *A história de Ọ̀yọ́*, já que demonstra desconhecer a história e valores culturais dos outros grupos étnicos *Yorùbá* (1999, p. 14).

Vale ressaltar que a historiografia refere-se à Ọ̀yọ́ como o principal estado yorubá, responsável pela criação de um modelo de organização político-militar particular que contribuiu para a expansão e formação de um império, e que permitiu a constituição de um passado de glórias para os Ọ̀yọ́²⁷ (ALAGOA, 2010; ASIWAJU, 2010). Diante das conquistas de tal povo e dos inúmeros movimentos liderados por ele na região da África do Oeste, o título de yorubá²⁸, há muito ficou restrito aos Ọ̀yọ́²⁹, pois eles foram reconhecidos como os descendentes diretos de *Odùduwà* na expansão dos reinos sob a linhagem que ele propunha. Assim, postula-se que o título atribuído por Johnson a sua obra, coloque em destaque a primazia de Ọ̀yọ́, como referência e fator de legitimação da linhagem yorubá, vinculada a *Odùduwà* por meio das conquistas de seu filho *Òránmíyàn*, o fundador de Ọ̀yọ́ e precursor de sua linhagem naquele lugar. Neste sentido, acredita-se que tais fatores de reconhecimento, serviram de base para o autor em tela constituir e restringir a história dos yorubá, às informações obtidas de seu informante de Ọ̀yọ́, fator que fundamenta a crítica de Adékóyá sobre o posicionamento de Johnson na “supervalorização dos Ọ̀yọ́” em relação aos demais povos que compõem o complexo étnico cultural Yorubá.

Em sua obra, Johnson destaca as dificuldades em se registrar a história dos povos yorubá, e justifica sua tentativa ineficaz em efetivar tal realização. De certa maneira, o autor, afirma ter obtido informações de apenas três fontes específicas de uma única região. Diante de tal situação, Adékóyá enfatiza:

²⁷ Na segunda parte deste trabalho serão analisados alguns dos elementos que configuram tal modelo de organização, assim como, algumas de suas características frente à ocupação de novas terras e conseqüentemente à ampliação de outros territórios.

²⁸ Antes do tráfico de escravos no século XIX, dispersar os povos Ọ̀yọ́, *Ìjẹ̀bu*, *Èkìtì*, *Ondó*, *ègbá*, *ègbádò*, entre outros, estes nunca se autodenominaram yorubá, muito menos compartilharam uma língua padrão ou uma identidade política única. O uso do termo parece ter sido empregado pelos retornados durante a fase do colonialismo britânico ao buscarem uma identidade comum em relação aos demais grupos (MATORY, 2005: 60).

²⁹ O termo Yorubá foi empregado também para descrever os povos de *Ifẹ̀*, como os descendentes diretos de deus na terra, sendo sua cidade considerada o local de “surgimento” do homem ancestral, vinculado à figura de *Ọ̀bátálá*.

mesmo respeitando os conhecimentos e a contribuição que David Kukomi, Josiah Òni e Oba Lagunju-Timi de *Edẹ* (os informantes) possam, ter dado ao autor, não se justifica que a partir de suas informações se tentasse escrever objetivamente a história da nação *Yorùbá* (1999, p. 14).

Embora Johnson registre em sua obra, a falta de informações sobre a verdadeira origem dos *yorubá*, o autor descreve os possíveis caminhos percorridos por um personagem ancestral que teria vindo do oriente distante e dado origem a inúmeras dinastias, dentre elas, a dos *yorubá* lideradas por *Odùduwà*. Trata-se de um possível herói fenício, “Ninrod”, que teria comandado os “*yorubá*”, em suas guerras de conquistas até a Península Arábica e onde teria permanecido por algum tempo, até a efetivação de uma imigração liderada por *Odùduwà*, filho do rei *Lámúrúdù* (um dos reis de Meca), que rumou no sentido das terras dos povos *Igbó*, daí seguindo para a ocupação das terras de *Ìfẹ̀* (JOHNSON, 1973).

Acrescente-se que, o próprio autor em tela afirma não haver registros escritos ou relatos de historiadores árabes, mencionando a existência de qualquer reinado em Meca, chefiado por alguém denominado *Lámúrúdù*. Mesmo diante de tal registro, a hipótese serviu de base para a promoção de teorias que atribuíram a origem dos *yorubá*, (segundo alguns autores), a povos vindos do leste, o oriente distante, e que teriam emigrado possivelmente do Egito (TALBOT, 1969), percorrendo o Alto Nilo, cruzando a região do Lago Chade, até se depararem com os *Igbó* na região entre os rios Níger e o Bénue em *Lokojá*.

Pautado nas tradições orais e no trabalho de Johnson, José Beniste registra a seguinte passagem acerca de tal migração:

Lámúrúdù, um dos reis de Meca, tinha como filhos *Odùduwà* e os reis *Gogobiri* e de *Kukawa*, duas tribos da região Hausa. *Odùduwà* era o príncipe herdeiro, o que se mantinha com a ideia de modificar os costumes religiosos, introduzindo na grande mesquita formas de ídolos criados por *Asara*, o seu sacerdote e fazedor de imagens. *Asara* tinha um filho chamado *Braima*, que fora educado como adepto do maometismo e contrário às ideias do pai. Pela influência de *Odùduwà*, um mandato real foi expedido, ordenando que todos os homens fossem caçar durante três dias, antes da comemoração anual das festividades levadas a efeito em honra daqueles deuses.

Aproveitando-se da ausência de todos os homens, *Braima* invade a mesquita e destrói todas as imagens. No retorno de *Odùduwà* foi constatada a ocorrência e uma investigação foi feita. *Braima* começou a provocar *Odùduwà*, dizendo: “Perguntem ao grande ídolo quem fez isso? Ele sabe falar? Por que vocês adoram coisas que não sabem falar?” Imediatamente foi dada a ordem para ele ser queimado vivo pela afronta cometida. Isso foi o sinal para o início de uma guerra civil. Cada uma das partes era possuidora de muitos adeptos, mas os maometanos levaram vantagem. O rei *Lámúrúdù* foi assassinado, e todos os seus filhos e seguidores próximos foram expulsos da cidade. Os reis de *Gogobiri* e *Kukawa* seguiram para o oeste e *Odùduwà* tomou o caminho do leste, viajando 90 dias, atravessando a região do Egito e seguindo para o Sul, próximo ao local onde viria a ser fundada a cidade de *Ilé Ifẹ̀*. *Odùduwà* e filhos juraram ódio mortal e vingança pela morte do pai. Tempos depois, a tentativa de vingança será comandada por *Oránmíyàn* de forma infrutífera, mas

com a vantagem de, durante esta expedição, ser fundada a cidade de *Ọ̀yọ́*, que viria a fazer frente em prestígio à cidade de *Ilé Ifẹ̀*. Quando *Odùduwà* saiu da Arábia levou consigo duas imagens de divindades. O rei que assumiu o poder resolveu enviar um exercito para destruir *Odùduwà* e submeter os demais à escravidão. Foram, porém, vencidos, e dentre a pilhagem assegurada pelos vitoriosos havia uma copia do korão. Mais tarde isso foi guardado num templo, venerado e cultuado como relíquia sagrada pelas gerações seguidas, com o nome de *ìdí*, significando fundamento ou algo sagrado. Entre aqueles que formavam a comitiva de *Odùduwà* estavam: *Ọ̀rúnmílá*, *Oluorogbo*, *Ọ̀bamèrì*, *Ọ̀rèlúéré*, *Ọ̀basin*, *Ọ̀bàgèdè*, *Ọ̀gún*, *Alágada*, *Ọ̀bamakin*, *Ọ̀ba winni Ajé*, *È̀rìsilẹ̀*, *È̀lèsijẹ̀*, *Ọ̀lóse*, *Alájo*, *È̀sidálẹ̀*, *Ọ̀lókun* e *Ọ̀rìsàtẹ̀ko* (BENISTE, 2006, p. 55-56).

Sobre a origem dos *yorubá* e do momento de chegada *Odùduwà* em *Ilé-Ifẹ̀*, Beniste por sua vez, faz os seguintes apontamentos:

Odùduwà encontrou a sua chegada uma população local, os *Igbó*, cujo rei era *Ọ̀bàtálá*. Altivo e desdenhoso em suas atitudes encontrou reação por parte de *Ọ̀rèlúéré*, partidário de *Ọ̀bàtálá*, um ancestral guardião da moral familiar e preservador da família tradicional. Essa oposição ao novo regime que *Odùduwà* desejava impor fez nascer à sociedade *Ọ̀gbóni*, um culto secreto formado para proteger as instituições primitivas da terra. Contudo, *Odùduwà* conseguiu se impor espalhando o seu poder e fundando diversas cidades, entre elas *Ilé Ifẹ̀* e tornando-se o *Ọ̀òni* (Rei) de *Ifẹ̀*. Influíu nos costumes, na linguagem e foi pai de inúmeros reis. Houve assimilação mutua entre o novo e o elemento local, com resultado favorável terminando com o rigor entre as partes opostas (BENISTE, 2006, p. 57).

Já Alberto da Costa e Silva salienta que;

[...] se Odudua foi realmente uma personagem histórica, de quem a tradição guardou o nome, deve ter sido apenas o líder de um grupo que impôs sobre Ilê Ifé um novo regime político, de chefia centralizada e dinástica. Talvez tenha vindo da confluência do Níger com o Bênué. Ou da hauçalandia. Ou de Canem. Ou de Borgu, Ou de Nupe. Ou das savanas imediatamente ao norte de Ilê Ifé. Ou de Orun, de lugar ignorado, que não se explica e nem se discute. E, se veio do oriente, este ficaria bem próximo de Ifé.

As lendas dizem que foi no monte Ora que Odudua e seus companheiros tiveram a primeira morada na terra. E que dali saíram para dar combate aos ibos ou ubos, ou “aborígenes”, que seriam semelhantes à gente de odudua e dela falariam a mesma língua. Certas tradições asseguram, aliás, que os líderes dos ubos, como Obatalá e Oreluere, chegaram a Ilê Ifé com Odudua (COSTA E SILVA, 2006, p. 480).

Partindo-se da análise dos mitos, pode-se considerar que, enquanto *Ọ̀bàtálá* está relacionado à ancestralidade do povo, pois é tido como o filho primogênito de *Olódùmarè*, que lhe cedeu o *status Ọ̀rìsà* da criação do homem e do mundo, *Odùduwà* está relacionado à figura do ancestral “fundador” de uma nova linhagem, que veio de um “mundo” ou “lugar” distante, e que estabeleceu em *Ilé-Ifẹ̀* um novo modelo monástico, tendo seus filhos como os expansionistas de seu reino. Vale ressaltar que, as passagens míticas e os registros históricos enfatizam que tanto no momento da criação do *Àiyé*, como na chegada da comitiva de *Odùduwà* nas terras dos *Igbó*, a figura de *Ọ̀bàtálá* já se fazia presente entre os homens.

Assim, converge-se aqui com as ideias de Verger (2002), Bastide (1978), Costa e Silva (2006), Leite (2008) entre outros, que a figura de *Odùduwà*, corresponda ao herói civilizador que inaugurou entre os povos yorubá, um novo modelo dinástico, estabelecido a partir da aliança das antigas autoridades locais com o elemento novo, caracterizado como o de fora, ou até mesmo, como o estrangeiro, e que após a sua morte, tornou-se um objeto de culto ancestral, ocupando um lugar de destaque no panteão yorubá, mas que não pode ser confundido com um *Òrìṣà*. Assim, “Odùduwà é mais um personagem histórico que orixá; guerreiro temível, invasor e vencedor dos igbôs, fundador da cidade de Ifé e pai dos reis de diversas nações iorubas” (VERGER, 2002, p. 258).

Seguindo tal linha de análise, Beniste divide a história dos yorubá em dois momentos:

[...] o primeiro representa a crença primitiva sobre a fundação da Terra. O segundo surge em consequência da incursão dos povos estrangeiros que se tornam os donos da Terra. Não há duas tradições, mas dois lados complementares da tradição e seguidos pelas gerações. *Qbàtálá*, já intitulado de *Òrìṣà N'lá*, é colocado em seu lugar como divindade suprema da Terra, enquanto que fisicamente, as gerações permanecem *Qmò Odùduwà* (filhos de *Odùduwà*) (2006, p. 62-63).

Dentre outras análises, a aliança estabelecida entre *Qbàtálá* e *Odùduwà*, sobre o domínio e controle do *Àiyé*, no mito de criação, foi interpretada por alguns pesquisadores como uma relação complementar, fundamentada na relação homem e mulher. Neste modelo interpretativo, *Qbàtálá* é considerado o princípio masculino, e *Odùduwà* o feminino, sendo os dois personagens descritos como marido e mulher, e representados simbolicamente por *Igbá odù* (a cabaça ritual), representação do universo, sendo sua metade inferior considerada *Odùduwà*; e a parte superior; *Qbàtálá*; e tendo sua união, ou junção, sido considerada como o encontro entre o *Òrun* e o *Àiyé* (SANTOS, 1984).

Vale acrescentar que em algumas cidades do *Ilè-Yorubá*, a figura de *Odùduwà* é representada tanto sob a forma masculina, quanto feminina. Em *Ifè*, o lugar de criação do *Àiyé*, e “umbigo do universo”, ele é representado por um ancestral masculino guerreiro e conquistador, sendo lembrado e cultuado como uma divindade. A descrição de *Odùduwà* como um ancestral feminino foi, contudo, extremamente criticada por Verger, que afirma que as teses apresentadas nesse sentido não passam de especulações, criando o termo “civilização de papagaios”, para descrever os diversos pesquisadores que reproduziram os estudos realizados por outros pesquisadores sem serem fieis às fontes. Segundo Beniste, a falta de conhecimento da língua yorubá e de suas tradições, foi um fator que contribuiu para transcrições errôneas do real sentido dos termos. O autor salienta que um dos elementos que

podem ter relacionado *Odùduwà* ao universo feminino, está em sua assimilação com a figura de *Odùà*, a mãe ancestral, “considerada *Ìyá n’lá* (a grande mãe) e *Ìyá won* (a mãe de todos) os seres humanos” (2006, p. 60-61), aquela que recebeu de *Olódùmarè* após a criação do *Àiyé*, uma cabaça simbolizando o mundo contendo nela o poder dos pássaros, *Eléye*³⁰.

Conforme assinalado são inúmeras as teorias sobre as origens dos povos yorubá. De certa maneira, a origem do homem e do próprio universo para este povo está relacionada a um modo particular de conceber o mundo, onde *Obàtálá* exerce o papel fundamental de criador do *Àiyé* e dos homens; enquanto *Odùduwà* se caracterizaria como o estrangeiro que se aliou com *Obàtálá* para introduzir um novo modelo de organização político-social entre os antigos moradores da cidade de *Ifè*.

Diante do exposto é possível notar o que Dardel caracteriza como a passagem de uma Geografia Mítica para uma Geografia Heróica. Vale ressaltar que para este autor a primeira está relacionada à organização das sociedades ditas primitivas, antigas e até mesmo medievais, a qual o universo “mágico-mítico” fundamenta as relações “espaço-temporal”. Neste sentido,

a Geografia é mais do que uma base ou um elemento. Ela é um poder. Da terra vêm às forças que atacam ou protegem o homem, que determinam sua existência social e seu próprio comportamento, que se misturam com sua vida orgânica e psíquica, a tal ponto que é impossível separar o mundo exterior dos fatos propriamente humanos (2011, p. 48).

Enquanto a segunda, se estabelece a partir da expansão dos limites territoriais do grupo no que se refere ao uso e apropriação do espaço (trata-se de um espaço a ser descoberto por meio do aventureiro, o herói desbravador).

Ela abarca, de fato, dois aspectos bem diferentes: é a obra do “herói” personagem meio fabuloso meio histórico, se produzindo na atmosfera da “fabula”, em um mundo legendário em que se exaltam as virtudes viris, conquistadoras. Mas ela entra mais plenamente no horizonte de uma consciência histórica, quando essa geografia se torna “heroica” pelos riscos assumidos, pelo espírito corajoso e empreendedor. Essas duas formas de geografia heroica têm em comum representar, em oposição à geografia mítica que é sempre coletiva e tradicional, uma manifestação da iniciativa individual na qual o sujeito se arrisca pessoalmente, se evade do horizonte da tribo ou do clã para outro. Não sem levar consigo hábitos mentais e preconceituosos adquiridos em seu “meio” de origem (DARDEL, 2011, p. 71).

Embora seja possível, neste contexto, afirmar que tal processo histórico corrobore para o que Dardel considera como o rompimento da Geografia Mítica, considerando as ações

³⁰ A dona do poder dos pássaros. É a forma que as feiticeiras tomam em suas atividades malignas, quando recebem o nome de diversos pássaros... Esses pássaros são acomodados dentro de uma cabaça. Quando há necessidade de que seja cumprida alguma missão, a cabaça é aberta (BENISTE, 2012, p.173).

de *Odùduwà* como a configuração de uma nova geografia, neste caso a Geografia Heroica, com características expansionistas de “ampliação da morada terrestre”, ou até mesmo, estabelecendo-as como o rompimento com o modelo ancestral, a historiografia permite evidenciar que o poder de *Odùduwà* se estabelece ou se sobrepõe sob o seu reconhecimento e legitimação perante *Obàtálá*, os *Igbó* e os *Ifè*, o que torna possível a sua ascensão ao grupo. E deste modo, o poder de *Odùduwà* está alicerçado sob os valores e costumes da tradição local onde a figura de *Obàtálá* representa, em sua forma mais abstrata, o Deus da Criação; ou, em sua deificação em *Ó̀nń* (rei), o detentor do direito e poder local. Assim sendo, pode-se afirmar que a Geografia Heroica está estruturada sob a pedra da Geografia Mítica, numa relação complementar e de cumplicidade onde a primeira fundamenta e legitima a ação da segunda, que se processa e materializa sobre novos territórios.

Mesmo diante das contradições apontadas, o que interessa saber é que, em todas as passagens míticas e relatos históricos, a cidade de *Ifè* é descrita pelos diversos povos que compõem o complexo étnico-cultural yorubá, como o centro do mundo. Neste sentido, considera-se aqui, que a identidade dos diversos grupos yorubá esteja relacionada ao seu lugar de origem, onde “surgiu” seu ancestral mais remoto - *Obàtálá*. E deste modo, o reconhecimento do grupo diante de tal lugar, caracteriza-se como a junção da realidade mítico-simbólica dos antepassados, com a realidade dos homens, o que irá contribuir para a configuração de suas territorialidades, pela qual o grupo se reconhece enquanto parte do lugar e das paisagens, ao mesmo tempo em que nega os elementos que não são comuns às suas tradições. E ainda, sendo *Ifè*, reconhecida como o centro do mundo, seu poder é institucionalizado perante os vários grupos a ele aparentados, que passam “a ser vistos como iguais tanto pelo fato de estarem subordinados a um mesmo tipo de controle (interno ao território) quanto pela relação de diferença que, de alguma forma, se estabelece entre os que se encontram no interior e os que se encontram fora de seus limites” (HAESBAERT, 2011: p. 89).

Contudo a relação existente entre o homem e seu lugar de origem, localizado espacialmente por meio de referenciais mítico-simbólicos que não estão divididos em zonas ou regiões geográficas, ou até mesmo, restritos a configuração entre o sagrado e profano, o pensamento mítico, ou ainda a Geografia Mítica, é nesse sentido, livre da dualidade dicotômica, pois, aquilo que se configura como sagrado é profano; e o que é profano é sagrado; o espaço enquanto território não tendo seu limite ou pertencimento restrito a linhas ou fronteiras. Trata-se de um referencial que está vinculado à Terra – *Àiyé* -, e seus “poderes”

ancestrais, que legitimam o pertencimento do povo a ela. Seus limites se delineiam no conhecimento dos mais velhos, que são transmitidos para os mais novos; e estão presentes na memória e na identidade do coletivo; correspondendo à espacialidade de existência e percepção humana em suas formas de conceber o mundo, uma cosmogonia peculiar com um modo específico de se relacionar e experimentar as relações com os lugares.

1.2 A noção de pessoa

Nas sociedades tradicionais negro-africanas a noção de pessoa é forjada no âmbito da composição de um universo mítico-simbólico e mágico-religioso, onde o princípio de existência de cada um vincula-se estreitamente às esferas sociais e espirituais, que estão em constante interação, compondo a trama cosmogônica que coloca o homem em interação com o mundo dos vivos e dos mortos, afirmando ainda no espaço, o sentido de ser e estar num determinado lugar, com práticas culturais específicas inerentes a um determinado grupo étnico-cultural.

Para os povos yorubá, o mundo configura-se a partir da complementariedade entre o *Òrun*, o mundo sobrenatural ou espiritual, habitado pelos *Òrìṣà*, *Éṣà* e demais ancestrais, onde todos são caracterizados como *ará òrun*; e o *Àiyé*, mundo físico, habitado pelo homem e outros seres, denominados de *ará àiyé*. O primeiro está ligado à dimensão ancestral do grupo, “o lugar do pré-existente” (LEITE, 2008, p. 127), que guarda em seu interior as diferentes formas de energias e espíritos, dentre elas, provavelmente a mais importante: o *èṣí*, o sopro divino, que em relação com o segundo, se articula e materializa em forma de força vital que anima os corpos dos homens, dando-lhes vida.

De acordo com a cosmogonia yorubá, *ará* - o corpo - está dividido em complexos externo e interno, que se mantém em constante interação na experimentação e movimentação do corpo humano em seus mais abstratos sentidos. Já o aspecto externo da massa corpórea está dividido em duas partes: a primeira: *orí òde* a (cabeça física), que possui como principais funções servir de receptáculo para o *orí inú* (cabeça interior), essência da personalidade do indivíduo, e de suporte para as obrigações iniciáticas; e a segunda estando relacionada à *esè* (os pés), que possibilitam a movimentação do corpo e sua flexibilidade, tendo em vista as

diferentes formas de interação com os lugares e de organização de espaços naturais e sociais. Deve-se deixar claro que para os *yorubá* é o *esè* que conduz o corpo na ação e execução de movimentos, enquanto o *orí òde* é tido como o lugar que abriga a individualidade dos seres e os segredos dos rituais de iniciação.

Por sua vez o complexo interno está relacionado à noção de *nínúnínú* (interioridade), ventre, estômago e entranhas, que estão em constante interação e experimentação com os sentimentos em suas mais variadas maneiras, e que são alimentadas pelo *èmi*³¹, sopro divino, “doado pelo pré-existente, particularidade que estabelece a dimensão espiritual dessa vitalidade e, de certa maneira, a dimensão espiritual e até mesmo divina do próprio homem durante sua existência visível” (LEITE, 2008, p. 39). Tal complexo vital, que relaciona as ideias de interioridade e sentimentos, é descrita pelos *yorubá* como *ókàn* (coração) fazendo-se alusão, aí não ao seu sentido de órgão vital, mas sim à “ideia de alma” (VERGER, 1973, p. 63).

No *ará*, é a presença do *èmi* que confirma a existência visível dos seres, pois sua ausência – demonstrada pela falta da respiração –, além de estabelecer a morte do corpo evidencia a separação dos elementos vitais constitutivos do ser humano. É de extrema importância destacar que esse princípio tem como uma de suas principais características a capacidade de desprender-se de sua porção original, configurando-se sob a forma de *enikéjì*³² (sombra ou duplo), concepção de significativa riqueza acerca da dinâmica dos seres para os *yorubá*. A concepção de duplo está relacionada à ideia de existência de um corpo físico, *ará àiyé*; e de um “corpo espiritual”, que coexiste com ele: o *enikéjì*. É comum se encontrar na literatura, concepções que sinalizam que o duplo está no *òrun*, tendo-se como principal justificativa para isto o fato dele não ser “visto” pelos homens. Pode-se considerar que a relação existente entre o corpo e o duplo, está próxima da concepção de corpo e alma, onde a alma participa das ações do corpo, experimentando sensações e sentimentos, mas que não pode ser acessada ou tocada. Neste sentido, a existência do duplo é evidenciada segundo as tradições *yorubá* na materialidade da sombra, da qual Verger, “diz existir três espécies, durante o dia: de manhã, cedinho, as pessoas têm duas sombras, uma à esquerda e outra à

³¹ Os termos *èmi* (espírito) e *èémí* (respiração) se originam da expressão *Elémí* (Senhor do Sopro Divino), um dos títulos atribuídos a *Olódùmarè* Deus Supremo dos *yorubá*, princípio vital de animação e imortalidade dos seres. É tido como essência divina que existe em si mesma e sendo responsável pela continuidade da vida em seus mais complexos sentidos (Beniste, 2003, p. 29).

³² Da junção das palavras, *eni* – pessoa; *kéjì* – segunda, surge o *enikéjì*, o que pode explicar a tradução do termo como sombra ou segunda pessoa configurando-se no sentido de duplo. São encontradas também, algumas variações para a definição de duplo, ou sombra, na literatura acerca da questão. Verger (1973) recorre ao termo *ojiji*; já Leite (2008) registra a *ejiji*. No texto recorreremos à expressão *enikéjì* utilizada por Beniste (2003).

direita; ao meio-dia, ela se torna uma só; as seis horas da tarde existem três” (2003, p. 508). E deste modo, por ser a sombra uma “forma abstrata” de extensão do corpo, constituída, apenas de contorno e fundo que copia os movimentos do corpo físico em suas mais variadas formas de ação ou repouso, para que ela possa ser destruída precisa da morte do corpo; e daí que é lhe atribuída o título de *enikéjì*.

Muitos dos atos de magia ligados ao controle das práticas do corpo, ou até mesmo, ao desejo de ações maléficas sobre ele estão ligados à manipulação do duplo, pois ainda sob a ótica de Verger, “pode-se causar mal às pessoas fazendo ‘trabalhos’ em sua sombra”, o que evidencia a condição do duplo como parte e extensão do corpo.

Outro elemento que é inerente ao complexo interno do *ará* é o *orí inú*, princípio de individualidade e imortalidade do homem, no que se refere à sua identidade e ancestralidade, sendo aquele que conserva as tradições e controla o *orí òde*.

Orí é o princípio vital da individualização da personalidade e do destino. Sua noção vai além da ideia de elemento integrante do sistema físico, pois esse princípio é considerado a “cabeça interna” das pessoas. De fato, Orí configura principalmente a abstração de uma dimensão do homem ligada à problemática de sua existência histórica. Embora tendo como sede a cabeça física, Orí não propõe o estabelecimento de relações decisivas com a massa cerebral, ele é algo fundamental superposto à matéria (LEITE, 2008, p. 30).

De certa maneira, o princípio de individualidade, marcado pela personalidade dos seres está por sua vez relacionado intrinsecamente à existência do *orí inú*. Pois, acredita-se que no período pós-morte, o *è mí*, enquanto sopro divino retorne à sua existência ancestral, compondo a essência do pré-existente, que poderá animar novamente outros seres, independentemente de suas origens familiares (BENISTE; 2003; LEITE: 2008), enquanto o *orí* permanecerá no *Òrun*, sob a condição de *Ésà* (ancestral), ou regressará daí por meio do renascimento em descendentes diretos. São frequentes em território yorubá, crianças que possuem *orúkó amúntòrunwa*: nome trazido do além, a exemplo de *Babatúndé* (o pai voltou) para os meninos e *Ìyátúndé* (a mãe voltou) para as meninas (VERGER, 1973; SANTOS, 1984; BENISTE, 2003; LEITE, 2008), e que evidenciam um fluxo vital contínuo entre o *Àiyé* e *Òrun*, onde *orí inú* exerce a função de guardião eterno da identidade individual dos sujeitos, enquanto *è mí* age como princípio de vitalidade, que se faz presente por meio da respiração, sopro divino, dos *ará àiyé*.

Para os yorubá, o *orí inú*, corresponde ao princípio de individualidade e imortalidade dos seres, sendo vinculado às propriedades morais e intelectuais do homem, para o qual estabelece uma identidade social particular, uma vez que as suas realizações, positivas ou

negativas, são devidas às qualidades naturais desse elemento vital, que aparece também como a dimensão em que se manifesta o destino humano. Tais atributos fazem com que *orí inú* seja definido como a instância histórica e ancestral do homem, que ora está presente no corpo físico - *ará àiyé* -, ora está ocupando o *status* de *Ésà*, na condição de *ará òrun*.

Como se destacou anteriormente, após o fim da existência visível do corpo físico, é *orí* que propõe a imortalidade do ser humano em sua essência mais abstrata, e que pode voltar a fazer parte da comunidade através dos recém-nascidos *àtúnwa* (aquele que voltou), após um determinado período de permanência no *Òrun*, “incorporando-se a massa de antepassados privativa do grupo social a que pertencem” (BENISTE, 2006, p. 203). Assim, a ausência de renascimento, após algumas gerações dos indivíduos que deixaram o *àiyé*, evidencia o nascimento de novas figuras ancestrais no *Òrun*, com a qual a comunidade mantém relações privilegiadas constantemente por meio de atos rituais de invocação de seus ancestrais (VERGER, 1973, p. 62).

Os yorubá, como os demais grupos africanos, creem na existência ativa dos antepassados. A morte não representa simplesmente um fim da vida humana, mas a vida terrestre que se prolonga em direção à vida além-túmulo [...]. Assim, a morte não representa uma extinção, mas a mudança de uma vida para outra (BENISTE, 2003, p. 189).

A proposta de imortalidade do homem explica em grande parte a relevância que é atribuída à morte e a *insikú*: ritos funerários. De fato, a morte apresenta-se como fator de desequilíbrio, por excelência, da organização social da comunidade, pois promove a dissolução da união vital em que se encontram os elementos constitutivos do ser humano, estado que se faz configurar a existência visível. Tal capacidade torna a morte um evento abrangente, devido à interferência que ela exerce em vários níveis da realidade, desde as concepções que definem o homem, até à necessidade de recomposição dos papéis sociais, principalmente quando sua ação recai sobre indivíduos que obtiveram cargos ou títulos de importantes significados sociais, como chefes de família, de comunidade ou reis, figuras que tendem a sintetizar as ações históricas mais expressivas para o grupo. Diante de um espaço de desordem social, a comunidade se reorganiza rapidamente a fim de promover a superação da morte e restabelecer o equilíbrio, o que é conseguido através da realização de cerimônias funerárias. Nestas, uma proposição básica é a da superação cultural da morte através de atos tendentes a caracterizar a natureza exterior à ordem social que lhe é atribuída. Outra dimensão fundamental das cerimônias funerárias corresponde à participação efetiva da sociedade nos processos de separação dos elementos vitais que constituem o homem, desagregados pela

ação da morte e contribuindo para sua inserção em instâncias precisas da natureza, como a terra que recebe o corpo - salvo nos casos de mumificação e ingestão ritual -, e as massas de vitalidade às quais geralmente retorna o princípio de espiritualidade (SANTOS, 1884, p. 118-121). Já o princípio vital de imortalidade é encaminhado ao *Òrun*, no qual passa a manifestar-se, em outras condições existenciais, desde que não venha a fazer parte de um novo membro da comunidade (*àtúnwá*). Esses fatores explicam a importância conferida às cerimônias do *ìsinkú* que, se em parte, “podem ser consideradas como ritos de passagem; de outro, podem constituir ritos de permanência, pois delas nascem os ancestrais” (LEITE, 2008, p. 51-53).

A complexidade das cerimônias funerárias não é devida, assim, a fatores de ordem psicológica: elas revelam a capacidade e necessidade da comunidade dominar a desordem provocada pela morte e dar continuidade à vida, ao elaborar o ancestral, fazendo com que a imortalidade do homem se configure de maneira precisa e íntima com o grupo social. De certa maneira, a passagem do homem em ancestral, abriga a necessidade de se garantir a organização da vida, onde ele se tornará o guardião e regulador das tradições e costumes do grupo, dotado de materialidade histórica, uma vez que sua “essência” nasceu e renasceu em diversos momentos históricos. Assim, creem os *yorubá* que as principais instâncias das práticas histórico-sociais e políticas possuam alguma relação com a dimensão ancestral, tais como o: preexistente e suas interferências na sociedade; divindades e criação do mundo; natureza; homem, cultura e sociedade; espaço e tempo; conhecimento; configuração da família e da comunidade envolvendo relações com a produção e o trabalho; socialização e educação, legitimação do poder, estendendo-se inclusive à concepção da figura a que se denomina Estado, quando de sua existência. Nesse sentido, o princípio histórico estabelecido pelos ancestrais é elemento fundamental de constituição das regras mais decisivas que regem a estrutura e a dinâmica dessas sociedades. Ainda assim, vale ressaltar que além dos ancestrais nascidos do homem, os *Ésà*; ainda existem os *Òrisà*, divindades históricas, indissoluvelmente ligadas à explicação do mundo e à organização da sociedade.

Trata-se de elementos constituídos sob referenciais próprios de uma cultura singular, que aos de fora, causam estranhamento e parecem desconcertar a organização das ideias constituídas a partir de modelos de análise divididos em categorias precisas. E é neste sentido que a noção de corpo dividido em complexo interno e externo, princípios vitais, duplo, interação entre vivos e mortos, fluxos de energias ancestrais, princípio de imortalidade compreende a elaboração de uma mentalidade social particular, uma trama entre a espacialidade de mundos distintos, com características próprias que se complementam em sua

essência. Trata-se de um espaço totalizante e de múltiplos significados representados nas relações de ser e estar de tais indivíduos e no seu reconhecimento perante parte integrante de um povo. E, assim sendo, pode-se considerar que a noção de pessoa consubstanciada na ideia de *ará* contribui para a afirmação do papel social e espiritual do homem e do ancestral diante da complexa relação entre o *Àiyé* e *Òrun*, os mundos dos vivos e dos mortos.

1.3 O sopro divino e a questão da palavra

Para os diversos grupos étnico-culturais de origem yorubá, assim como para os demais povos negro-africanos, a Palavra emerge como fator ligado à noção de força vital e, em seu aspecto mais primordial, tem como principal característica o próprio preexistente. Deste modo, Palavra age como “substância viva”, a vitalidade divina, sendo utilizada para a criação do mundo e confundindo-se com o chamado sopro vital, manifestado e representado no homem através da respiração, o *è mí*.

A relação entre *è mí* e *ofò*, força vital e palavra, é vivida e reafirmada constantemente através do inflar dos pulmões na respiração, sendo exteriorizada por meio da voz sob a forma de palavra falada; sendo ela dotada de poder vinculado à vitalidade do preexistente, ela é efetivamente uma força inerente à personalidade total dos seres, devido sua utilização ser cuidadosamente orientada, portanto, pois uma vez proferida, “suas porções mágicas” desprendem-se do homem e reintegram-se na natureza. Nesse sentido, deve-se lembrar que a palavra é um elemento desencadeador de ações ou energias vitais, e que ao ser proferida para atingir determinados fins, interfere na existência do homem no mundo, tendo em vista que, uma vez absorvida, pode provocar reações, controláveis ou não.

Sobre aqueles que detêm o poder de manipulação e veiculação da palavra e de seus efeitos sobre os seres, é comum se encontrar em quase toda a África subsaariana, a figura dos tradicionalistas³³, dentre outras, daqueles especialistas das transformações dos elementos

³³ Para Hampaté Bâ (2010), eles são os grandes depositários da herança oral das tradições negro-africanas. É a memória viva da África; eles são suas melhores testemunhas. Em bambara, chamam-nos de *Doma* ou *Soma*, os “Conhecedores”, ou *Donikeba*, “fazedores de conhecimento”; em fulani, segundo a região, de *Silatigui*, *Gando* ou *Tchiorinke*, palavras que possuem o mesmo sentido de “Conhecedor”. Podem ser Mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico (iniciações do ferreiro, do tecelão, do caçador, do pescador, etc.), ou que possuem o conhecimento da tradição em todos os seus aspectos (HAMPATÈ BÂ, 2010, p. 174).

naturais: ferreiros; tecelões; escultores; médicos manipuladores de folhas e outros elementos, encarregados da execução de ritos de iniciação e funerários, práticas que estão atreladas aos ambientes onde ocorrem as transformações na essência do ser humano por meio dos ritos de passagem, agentes da magia que se servem da palavra para manipular as forças da natureza, sejam elas benéficas ou maléficas. Eles são considerados os responsáveis pelo controle e administração da vida espiritual intermediada pela realização de cultos aos *Òrìṣà* e demais ancestrais - *ésà*; e são os conhecedores das tradições dos cultos com as máscaras *egúngún*³⁴ e *gèlèdè*³⁵; incluindo-se aí aqueles que atuam diretamente sobre o domínio da própria palavra, “caso dos historiadores tradicionalistas” detentores do “conhecimento esotérico dos jogos divinatórios e propiciatórios” presentes na figura dos *bàbáláwo*. Assim sendo, pode-se afirmar que a Palavra é o elemento chave para a realização dos atos rituais que estão diretamente ligados à organização social das comunidades, seja por meio de comunicações diretas no mundo visível, seja através de relações mais abstratas em comunicação entre o *Àiyé* o *Òrun*.

Sobre a importância da palavra e o seu poder de invocação encontra-se em terras *yorubá* um *adurá* (prece) que pode ser traduzida da seguinte maneira:

Àṣe Òrìṣà lenu mi o
Àṣe Òrìṣà lenu mi
Gbogbo ohun mo tí wi
Níki irun imònlẹ oba o
Àṣe Òrìṣà lenu mi.

Força de *Òrìṣà* em minha boca
 Força de *Òrìṣà* em minha boca
 Toda minha voz é entendida
 e sentida pelos 400 “Espíritos Reais”
 força de *Òrìṣà* em minha boca³⁶.

Com base na prece acima citada, acredita-se que a Palavra seja um instrumento singular das práticas socioculturais dos povos *yorubá*, uma vez que ela assume o “papel” de “agente” de poder e transformação, articulador da relação entre o existente e o pré-existente, dotada de origem divina, mas que se encontra significativamente relacionada com as atividades humanas, tanto que não deve ser apenas considerada como fonte de conhecimento

³⁴ Segundo Beniste, *Egúngún* é uma definição de espíritos que se materializam sob trajes vistosos e coloridos. Daí a palavra a ser traduzida como “mascarados” (2012, p172). Tais vestimentas ou mascaras servem “para preservar sua condição de *ará òrun* – habitante do *òrun* -, o espírito se apresenta completamente envolvido numa vestimenta denominada *agò*, feita de panos de diversas cores, *abalá* – tiras coloridas, *bànté* e *ópá* – costurados em conjunto, de tal forma que o cobre da cabeça aos pés” (2003, p. 205).

³⁵ As máscaras *gèlèdè* são feitas em madeira e tecido representando a figura da mulher. São utilizadas pelos homens num grande festival que ocorre no sudoeste da Nigéria e leste do Benin, entre os povos *yorubá* e fon, para divertir a população e agradar os “espíritos” das mães ancestrais, as quais possuem grande poder sobre a procriação, maternidade e fertilidade da terra. Sua origem está vinculada à organização da sociedade de mulheres chamada *Gèlèdè*, de caráter religioso e com objetivos específicos de conhecimento e aprimoramento dos segredos das forças e energias inerentes ao universo feminino.

³⁶ Material coletado em entrevista com o Babalorixá Kaobakessy de Airá, zelador e dirigente do *Ilè Alákétu Ijóba Aṣè Airá*, localizado em São Miguel Paulista, zona leste de São Paulo, em julho de 2005.

popular, o que restringiria seu significado ao universo dominado pelos especialistas da própria Palavra. Acredita-se que ela se manifeste nas mais variadas dimensões da realidade, e o significativo número de instâncias onde sua exteriorização é fundamental revela a importância que lhe é atribuída. A Palavra é, neste sentido, o instrumento do saber, e sua condição vital lhe garante o estatuto de manifestação do poder criador que transmite vitalidade, desvendando interdependências. Sua capacidade de comunicação possui essência diversa daquela proposta pela escrita a qual se restringe ao registro histórico enquanto fato documental.

Sobre o papel da palavra enquanto instrumento do saber ou “tradição oral” (como é conhecida tal modelo de educação africano), Amadou Hampaté Bâ, faz as seguintes ponderações:

nas tradições africanas – pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de savana ao sul do Saara –, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência. [...] Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo - um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem³⁷ (2010, p. 168 - 170).

Ainda sobre a tradição oral e a palavra como instrumento do saber, o pensador em tela enfatiza que:

mas não nos iludamos: a tradição africana não corta a vida em fatias e raramente o “Conhecedor” é um “especialista”. Na maioria das vezes, é um “generalizador”. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a “ciência das terras” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a “ciência das águas”, astronomia, cosmogonia, psicologia, etc. Trata-se de uma *ciência da vida* cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática. E quando falamos de ciências “iniciatórias” ou “ocultas”, termos que podem confundir o leitor racionalista, trata-se sempre, para a África tradicional, de uma ciência eminentemente prática que consiste em saber como entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível e que podem ser colocadas a serviço da vida.

³⁷ De certa maneira os europeus viam os tradicionalistas africanos como “agentes mobilizadores” de possíveis revoltas, que impediam a imposição de sua cultura religiosa no interior das aldeias. Como destacado por Bâ, “não se semeia nem em campo plantado nem em terra alqueivada”, fazendo alusão ao papel de resistência das tradições frente à cultura dos de fora. Sendo assim, os europeus passaram a eliminar as figuras ligadas à conservação das tradições locais, o que obrigou tais agentes a buscarem “refúgio na mata” para darem continuidade aos seus ensinamentos aos novos iniciados “deixando as grandes cidades *Tubabudugu*” (cidades dos brancos) (2010, p. 175).

Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca. Por esse motivo a maior parte das sociedades orais tradicionais considera a mentira uma verdadeira lepra moral. Na África tradicional, aquele que falta à palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade. Seria preferível que morresse, tanto para si próprio como para os seus (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 175).

Sendo a Palavra falada à materialização do *èmí*, ou seja, do sopro vital que interage com todos os elementos presentes na natureza em seus aspectos mais abstratos, vale ressaltar que a oralidade enquanto prática de transmissão do saber fazer configura-se como a expressão máxima do conhecimento africano tradicional, pois está intrínseca a origem dos povos que dela se utilizam, com características próprias e modelos específicos para guardar o segredo de suas tradições e costumes, constituindo um importante veículo de comunicação entre o visível e o invisível, capaz de desarmonizar e harmonizar as relações espaço-temporais que intermediam as relações entre a Natureza e a Sociedade.

1.4 A iniciação: um rito de passagem

Segundo as tradições yorubá, o homem nasce um ser natural, bruto e incontrolável, e precisa ser educado para viver em comunidade, sendo necessário, portanto, intervir sobre ele, empregando regras e modelos que permitam a ele compreender o seu papel diante da família e sociedade. Tendo em vista tal objetivo, a comunidade submete os mais novos a ritos de passagem, estruturados em modelos específicos de iniciação, que além de justificarem a transição de uma fase da vida a outra, estabelecem os limites e funções que deverão ser empregadas pelos indivíduos para exercerem seu papel na sociedade diante daquela passagem. É uma maneira de dominar o *ará* dos moradores do *àiyé* e de estabelecer os limites sociais do grupo; ou seja, iniciar o corpo é “educar o sujeito” para uma nova etapa da vida.

É relevante assinalar que são inúmeros os ritos de passagem existentes na sociedade yorubá, e cada um deles tem uma função específica diante da comunidade em que está inserido. Fabio Leite (2008) considera a existência de dois modelos de ritos de passagem, a “iniciação típica” e a “iniciação atípica”, definindo-as da seguinte maneira:

chamamos de iniciação típica à iniciação articulada no quadro abrangente dos processos de socialização tendo por objetivo fazer emergir, num momento dado, o indivíduo natural-social, passível de ser plenamente integrado na sociedade. Enquanto a iniciação atípica tem por alvo, sobretudo a formação de uma figura social de certo modo essencialmente distintiva – fornecendo o indivíduo atípico – (**é o caso do ferreiro, dos médicos manipuladores de folha, do rei iorubá entre outros**), a iniciação típica busca a figura social comunitária, igualitária e coletiva por excelência, ou seja, a personalidade-padrão básica (p. 82. *Grifo nosso*).

Deste modo, o poder e controle exercidos pelo povo yorubá nos seus mais variados ritos de iniciação ligados à transformação dos seres humanos, têm como principal característica inserir os indivíduos no universo sociocultural do grupo, contribuindo para a formação de um sujeito, capaz de manter e transmitir os valores da comunidade. O caráter comunitário da existência exige que os sujeitos apreendam por meio dos ritos de iniciação as regras que mantêm a ordem do coletivo e seu funcionamento, o que caracteriza a formação moral dos indivíduos nas diversas comunidades negro-africanas. Sob tal modelo de organização, estão estruturados, por exemplo, os ritos de iniciação relacionados à circuncisão, que têm como principal característica, a tomada de consciência da natureza social do iniciado, situação que permitirá ao iniciado compreender as regras sociais de interdição e família relacionados à questão de gênero e à prática sexual (SUBUHANA, 2001). Tal prática permite-nos perceber que, para tais povos, a construção da personalidade dos sujeitos está relacionada e condicionada pela consciência coletiva da realidade existencial de tais agentes, que controlam os atos iniciáticos, estabelecendo harmonia entre o homem e suas práticas sociais.

Para alcançar esses objetivos, as crianças são introduzidas em grupos formados por critério de idade, nos quais ingressam logo depois de ultrapassadas as fases mais incipientes da infância. Durante o período de iniciação, as crianças passam por processos educacionais comuns a todos os componentes do grupo, segundo os estágios de aprendizado em que se encontram. Em geral, os grupos de crianças que compõem o primeiro estágio de iniciação atingem juntas a maturidade, submetendo-se coletivamente aos atos iniciáticos previstos pelo costume e que marcam as etapas conquistadas. E é dessa maneira, que os integrantes desses grupos adquirem consciência real de sua condição social e dos principais valores de sua comunidade, ligando-se estreitamente em razão dos laços de solidariedade que se estabelecem entre eles.

Hampaté Bâ enfatiza que, muitas vezes, tais modelos de iniciação, ou de passagem, são comuns entre as crianças de dez e onze anos, que se organizam autonomamente para formarem suas primeiras *waaldé* (associações de idade), e que, espelhados nos mais velhos reproduzem em seu interior, o mesmo modelo político que as demais associações da aldeia.

Com uma estrutura estabelecida a partir do apadrinhamento de um membro mais velho que atua como um conselheiro, as crianças aprendem assim, desde cedo, a lidar com as questões de cunho sociocultural da aldeia em que estão inseridos, incorporando-se ao ambiente político (2003, p. 167-170). E é neste sentido, que as etapas de iniciação das crianças são fundamentais para a construção da identidade coletiva e para seu reconhecimento perante o grupo. Entre os yorubá existem as *ègbé* formadas pelos diferentes indivíduos com objetivos comuns. Trata-se de uma associação ou comunidade que atuam em diversos setores da sociedade, muitas vezes organizadas em grupos de idade, funções sociais, conselhos administrativos responsáveis pelo cumprimento da lei e da ordem na cidade, chefes militares entre outras formas.

Para se compreender a importância atribuída a tais atos de iniciação e sua função de agentes socializadores por meio de processo de transformação dos sujeitos, faz-se necessário recordar o modelo de organização político-cultural típico dos povos Ibangalas³⁸ que, após a pilhagem das terras de seus inimigos, raptavam as crianças com idades entre treze e catorze anos, que não haviam passado pelos ritos de passagem a vida adulta, levando-as para os seus Kilombos³⁹.

[...] o rapto de jovens não iniciados servia a este propósito de desprender-se das regras e costumes do grupo de origem e prestar obediência exclusiva ao chefe do Kilombo e não mais aos mais velhos da linhagem e aos detentores das insígnias de poder onde nasceram. Assim os Ibangalas conseguiram se libertar das linhagens, tão importantes no universo Mbundo daquele tempo, e fundar uma nova sociedade com rituais próprios de iniciação e de entronização do poder, em que a obediência ao chefe do Kilombo e a guerra eram elementos fundamentais (BRACKS, 2010, p. 398).

Aqui se pode notar o papel e função, tanto dos atos iniciáticos, como dos seus agentes no controle e formação da personalidade dos sujeitos envolvidos nos ritos de iniciação. Assim, vale ressaltar que aqueles que não passam pelas transformações decorrentes de tais processos de socialização ficam limitados à condição de criança, ou até mesmo, de natureza bruta, pois não receberam os ensinamentos e “segredos rituais” precisos para realizar

³⁸ Os Ibangalas ou Jagas eram povos nômades que andavam pela África Central entre os séculos XV e XVII, pilhando comunidades e aprisionando jovens ainda não iniciados nos ritos de passagem para a vida adulta. Eram divididos em diversos grupos compostos por uma linhagem étnica específica que garantia a escolha de um Chefe e de povos assimilados por meio dos atos iniciáticos e de outros grupos a ele integrado. Estruturados sob um modelo militar próprio os Jagas se movimentavam e agiam separadamente em diversas rotas, sob o poder exclusivo do chefe de cada Kilombo (BRACKS, 2010, p. 397-398).

³⁹ Kilombo, em África, é destacado nas fontes históricas do século XV, como acampamento militar, estrutura altamente hierarquizada e protegida por várias paliçadas, que se deslocava conforme as necessidades bélicas do bando. Para maior aprofundamento ver: (MILLER, 1995).

as tarefas necessárias na vida coletiva. De certa maneira, tais indivíduos estariam fadados ao sofrimento e a severas restrições em todos os níveis sociais, pois não podem estabelecer contratos de casamento, e conseqüentemente ter acesso a terra; sendo sua fala inclusive vetada nos conselhos de família e da comunidade, sendo impedido, ainda, de participar das decisões e de assumir postos de destaque e relevância na comunidade. Neste sentido, observa-se que tanto os ritos de passagem, quanto as associações por idade, ou ainda as *ègbé* estão relacionados à ordem social do grupo no que se refere à prática do viver em coletividade, e o sujeito que não passa pelas etapas necessárias dos ritos de iniciação tem o seu acesso aos bens comuns, negados, o que impossibilita sua realização enquanto agente social, com características particulares e personalidade própria.

1.5 Família e linhagem

Na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento. É por isto que, quando desejamos homenagear alguém, o saudamos chamando-o repetidas vezes, não por seu nome próprio, que corresponde no Ocidente ao nome de batismo, mas pelo nome de seu clã: “Bâ! Bâ!”, ou “Diallo! Diallo!”, ou “Cissé! Cissé!” Porque não se está saudando o indivíduo isolado e sim, nele, toda a linhagem de seus ancestrais (HAMPATÉ BÂ, 2003, p. 23).

Conforme apontado anteriormente o homem yorubá é concebido como o resultado da complexa relação entre princípio de vitalidade e imortalidade, elementos que embora estejam relacionados a processos específicos de animação do corpo e propagação da energia vital, se manifestam no seio familiar no propagar de sua linhagem, por meio do renascimento. Neste sentido, a afirmação de Bâ supracitada, coloca em evidência que o sujeito, em sua essência, só pode ser concebido e reconhecido nessa cultura enquanto indivíduo, se fizer parte de uma organização familiar. E sendo este considerado um parente que regressou de um mundo distante, a saudação em sua homenagem direcionada à família, reaviva a memória coletiva do grupo em detrimento de sua individualidade. A família, a propósito, exerce papel fundamental em manter a harmonia e continuidade dos princípios e valores que transcendem o mundo dos vivos, na elaboração de identidades e relações sociais

com seus sujeitos. “Esses princípios caracterizam a afirmação existencial do homem negro e constituem a sua identidade própria” (LUZ, 2000, p. 31).

De maneira geral, pode-se afirmar que a família assume assim papel central na organização das sociedades negro-africanas, sendo estruturada sob o modelo de família extensa, composta pelos parentes diretos e indiretos do patriarca-chefe. Nesse espaço de relações inter-parentais, encontra-se a família do chefe formada pelo esposo, esposa ou esposas e respectivos filhos, assim como seus irmãos, com suas esposas e filhos, suas irmãs, tias e sobrinhas solteiras. Em muitos casos, ainda se incluíam aí os escravos, que compunham a mão de obra necessária para o trabalho doméstico e agrícola.

A família africana é uma categoria muito ampla, incluindo, além dos membros que no mundo ocidental são considerados “parentes diretos”, toda uma gama de “parentes distantes”, daí ser denominada *família extensa*. Essa inferência reflete-se em muitos idiomas do continente. Na maioria das línguas faladas na África, não existe palavra para “primo”, nem para “tio”, pois todos são considerados irmãos e pais. Também não existe termo equivalente a “tio-avô” ou “tia avó”, pois todos são avôs e avós (SERRANO; WALDMAN, 2007, p. 129).

Observa-se, portanto, que a família extensa é uma estrutura ampla, que consiste na extensão das relações do homem com seus parentes diretos e indiretos, que possuem um ancestral comum que estabelece os vínculos identitários entre os membros do grupo. Vale ressaltar que a família extensa não desconsidera o ancestral de seu corpo de linhagem; mas pelo contrário, é por ele que se legitima e se assegura o pertencimento dos sujeitos a suas famílias, condição que é garantida por meio dos ritos de passagem. Assim, o conviver com o ancestral em suas mais variadas formas de representações, no espaço das relações sociais é comum para o homem africano, que não isola seu ancestral num espaço específico, excluindo-o de sua realidade. O ancestral está presente desde o plano das relações biológicas diretas e indiretas; como está vivo, no imaginário mágico religioso, ocupando aí o *status* de “herói fundador do clã”.

Outro fator de extrema relevância para se compreender a importância da instituição familiar, e seu poder enquanto mecanismo mantenedor das tradições e costumes do grupo de linhagem está configurado no modelo de organização matrilinear, estabelecido pelos laços uterinos de sangue, razão pela qual a mulher é a única fonte de legitimação das descendências. Isto é, constituem o núcleo fundamental que define a família, sendo que em suas bases encontram-se as ancestrais-mulheres que lhes deram origem. E é devido a essa configuração do parentesco que os direitos e deveres são institucionalmente transmitidos de mãe a filha, de irmã a irmã, de tia a sobrinha; e, quanto aos homens, de irmão a irmão, e de tio a sobrinho.

Esses pressupostos são válidos também para a sucessão nas chefias, inclusive para a sucessão do rei, sendo aspirantes legítimos ao exercício desses cargos os indivíduos ligados à ascendência uterina (LEITE, 2008). Assim, a questão do laço uterino como fonte geradora e legitimadora de linhagem, apresenta-se como fórmula fundamental de organização familiar a qual tende a preservar o patrimônio genético estabelecido pela mulher, para fins institucionais.

Diante do papel da mulher em tal modelo de linhagem, o homem, atua diretamente na execução do poder local, pois é aquele que zela pela organização matrilinear, possuindo o “título” e “status” de “guardião”, reservado principalmente aos mais velhos, e geralmente, os primogênitos de suas famílias. Embora seja a função de todos os homens zelar pela descendência da família, os mais jovens, geralmente não executam funções significativas (OLIVEIRA, 2008). De certa maneira é função principal do patriarca-chefe garantir a guarda, bem estar e prosperidade de todos os membros da família, assegurando a harmonia no seio matrilinear e proporcionando aos seus parentes, condições para a realização de casamentos, sendo responsável pela educação dos filhos e sobrinhos, pela conduta matrimonial de suas protegidas e por fim, pela organização de cerimônias fúnebres de extrema importância para garantir o retorno do parente em gerações futuras.

1.6 A terra, a ancestralidade e a unidade de produção

*Ìbà Òrìsà, Ìbà Onílẹ̀.
Onílẹ̀ mo júbà o!⁴⁰*

Saudamos os Òrìsà, Saudamos os Onílẹ̀ (Senhores da Terra).
Aos Onílẹ̀ (Senhores da terra) os meus respeitos

A Terra é na geografia mítica, uma relação que, vista de nosso universo objetivado moderno, aparece como uma aderência total e absoluta: sonho e vertigem, indissociação; nela o homem se abandona e confia. O “animismo” que percebemos, não nos é de forma alguma desejado ou procurado: ele é espontâneo, como continua sendo para crianças pequenas, para quem o Sol, as árvores, as “coisas” estão vivas,

⁴⁰ *Onílẹ̀* – os Senhores da Terra, conforme a crença de que o solo é morada de divindades. Segundo a crença *yorubá*, “a terra pode engolir os seres humanos e a veneram como a mais antiga das três grandes forças: terra, água e céu”, fazendo alusão ao princípio de criação do mundo onde a terra é a morada dos homens e demais seres (BENISTE, 2012, p. 26 e 234).

que admitem espontaneamente que as coisas não “estão sempre lá”, mas que vão e vêm segundo nos afastemos ou nos aproximemos. Essa geografia não pode separar-se de si mesma, porque o mito, sempre colocado sobre as coisas, para às fundar, é precisamente que faz a realidade parecer como realidade, e a realidade confirma a todo o momento o “fundamento” mítico (DARDEL, 2011, p. 65).

Para os yorubá, a terra, apresenta-se como o principal recurso natural e fonte de existência. É considerada uma divindade - *Onílè* -, e sua fertilidade é tomada como doação do preexistente, uma vez que sua origem está relacionada ao mito de criação do mundo dos homens. Dotada de energia vital que a sacraliza, a terra não pode ser apropriada pelo homem, ou seja, reduzida à forma de propriedade privada, que, entretanto, está potencialmente habilitado a ocupá-la segundo as normas ancestrais. Para tanto, é necessário organizar e sacralizar essa relação, o que é conseguido por meio dos pactos selados entre o homem e a terra, daí nascendo os deveres e direitos para sua ocupação, sendo o principal deles a inexistência da propriedade do solo. Os pactos são estabelecidos por famílias que ocupam uma área demarcada segundo o costume, cabendo-lhes por um lado, o direito de usufruir da fertilidade da terra; e por outro lado, o dever de administrá-la, podendo inclusive compartilhá-la com famílias de outros grupos étnicos sem que ocorra um desmembramento de sua porção “original”. Essas características explicam a notável importância atribuída aos ancestrais-fundadores, que promoveram os pactos de ocupação, assim como aos zeladores da terra e da manutenção das alianças que os sucedem.

A produção agrícola se caracteriza primeiramente pela descoberta de um novo sítio, adequado pelos caçadores em geral. Eles comunicam o achado aos mais velhos e esses distribuirão as áreas entre as famílias. A terra não possui propriedade. Há apenas o direito à ocupação, de acordo a critérios ligados à antiguidade da família ou linhagem ali estabelecida. [...] Os meios de produção, incluindo os instrumentos de trabalho, são, portanto, coletivos ou comunitários, ficando, todavia, confiados à orientação e guarda dos mais velhos, que representam a comunidade de produção, vila ou aldeia (LUZ, 2000, p. 95).

Vale ressaltar que a origem divina da terra exige, segundo os pactos, que os instrumentos destinados à sua manipulação sejam fornecidos por ela mesma. Para esse fim, a matéria-prima necessária é retirada da terra e processada em fornos, transformando-se em ferro, com o qual são elaboradas as ferramentas destinadas ao trabalho. Um mito comum nas tradições yorubá sobre o *Òrìsà Ògún*, retrata o momento da descoberta da matéria adquirida da terra para a confecção de ferramentas necessárias de uso na agricultura.

[...] Ogum deveria esperar a próxima chuva, e procurar um local onde houvesse ocorrido uma erosão. Ali deveria apanhar da areia negra e fina e colocá-la no fogo para queimar. [...] Para sua surpresa, ao queimar aquela areia, ela se transformou na quente massa que se solidificou em ferro. O ferro era a mais dura substância que ele

conhecia, mas era maleável enquanto estava quente. Ogum passou a forjar a massa quente (PRANDI, 2001, p. 95).

Aqui, *Ògún* teria aprendido muitas técnicas na forja do ferro, principalmente no que diz respeito à produção de ferramentas para a agricultura. Um dia, entediado de viver no *Òrun* junto com os outros *Òrìṣà*, ele decide voltar e ensinar para os homens tudo o que aprendera:

[...] veio ao Aiê e aqui fez o pretendido. Em pouco tempo foi reconhecido por seus feitos. Cultivou a terra e plantou, fazendo com que dela o milho e o inhame brotassem em abundância. Ogum ensinou aos homens a produção do alimento, dando-lhes o segredo da colheita, tornando-se assim o patrono da agricultura (PRANDI, 2001, p. 98).

Ainda sobre a importância de *Ògún* para a produção dos instrumentos de trabalho e conseqüentemente para a agricultura, José Beniste registra a seguinte passagem:

[...] os *Òrìṣà* e o povo estavam vivendo na Terra criada por *Òṣàlà* e onde todos exerciam suas tarefas: a caça, a limpeza da terra para a agricultura, a plantação, a construção de suas casas para abrigo de suas famílias. Tudo era feito com muita dificuldade por falta de ferramentas adequadas para o trabalho e, agora, mais ainda, pois as distancias aumentavam, a cidade crescia para o lado das montanhas, com seus terrenos desnivelados por gigantescas rochas com caminhos inacessíveis. Olhando o que tinha feito e o que estava por fazer, os *Òrìṣà* discutiram a melhor solução para o problema. Diziam: “deixe um de nós começar a grande tarefa, derrubando as árvores e limpando a terra. Depois poderemos plantar em nossos campos”. E assim, [...] um por um, *Òrìṣà* tentaram, mas não conseguiram fazer o que pretendiam. [...] Até aquele momento o único *Òrìṣà* a se manter calado era *Ògún*, que observava todo movimento sem nada dizer. Somente quando todos já haviam tentado (sem grandes sucessos), ele se levantou de onde estava e disse: “*Nísìsìyí àṣìkò mí nì*”. [“Agora é a minha vez”]. Executou o corte das árvores necessárias para a abertura dos caminhos; com potentes golpes destruiu as rochas, enquanto outras foram deslocadas para manter a terra livre das pedras. Toda a terra foi arada, amaciada e semeada. Deu novos caminhos, enquanto ia eliminando plantas desnecessárias. *Ògún* trabalhou até o final da tarde ininterruptamente. Quando terminou a sua obra, retornou para junto dos demais *Òrìṣà*, que já o aguardavam. Lá chegando, exibiu suas armas e ferramentas utilizadas. Estavam afiadas e intactas. Diante do que viam, perguntaram: “que metal esplendido é este?” *Ògún* respondeu: “o segredo desse metal me foi dado por Olódùmarè. É chamado de *irin* o ferro.” (2012, p. 127-128).

Com base nas passagens citadas, observa-se que sendo *Ògún*, o *Òrìṣà* dos metais, especificamente do ferro, é aquele que representa e exemplifica a materialidade do pacto do homem com a terra. Neste sentido, “habitar a Terra, percorrê-la, plantar ou construir é tratá-la como um poder que deve ser honrado: cada um de seus atos é uma celebração, um reconhecimento do laço sagrado que une o homem aos seres da Terra, da águas ou do ar” (DARDEL, 2011, p. 54). Decerto, o homem para trabalhar a terra deve utilizar ferramentas dela provindas, e *Òrìṣà* *Ògún*, compartilhou o segredo da transformação da matéria “areia negra e fina” por meio do fogo, transformando-a em ferro, forjando as ferramentas necessárias

para o uso cotidiano, tanto aquelas utilizadas na agricultura, quanto na guerra, para a fabricação de armas. Vale ressaltar que o conhecimento sobre o uso e manipulação do ferro nas sociedades negro-africanas está diretamente ligado à linhagem familiar dos ferreiros, que exercem papel de prestígio político e social de suma importância para a sociedade, pois seus conhecimentos inclusive ultrapassam os limites de forja, uma vez que são os mestres da “faca ritual” utilizada nos ritos de circuncisão dos meninos ou nos sacrifícios às divindades. Deste modo, importa saber, que os aparatos tecnológicos existentes para lidar com o cultivo da terra encontram-se, como na produção, limitados à sua utilidade específica: destinam-se exclusivamente ao atendimento de necessidades sociais vitais da comunidade. A tecnologia suficiente de que são dotadas essas sociedades descarta a possibilidade da criação de necessidades artificiais ligadas à concepção segundo a qual o bem-estar depende da evolução instrumental.

Assim, das alianças seladas com a terra pelas famílias nascem como indicado antes, as unidades de produção familiar e a comunidade, elementos sintetizados na família-aldeia. Seguindo a ótica de Dardel:

a Terra se manifesta como a atualização que não cessa de se renovar em virtude e função eternizante do mundo. O mito não é de forma alguma a narrativa de um acontecimento ocorrido em uma data precisa e única. Ele é absoluto, isento do tempo como uma data ou momento. Essencial, ele engloba todos os existentes (2011, p. 49).

Dentro dessa proposta comunitária que orienta a existência social, o trabalho transparece como outro grande instrumento da produção, encontrando-se esta vitalmente associada a ele, segundo as normas de interdependência estabelecidas por outros fatores que não os meramente econômicos. Vale ressaltar que nessas sociedades o trabalho se traduz como ação comunitária por excelência já que a comunidade se dedica ao labor coletivo cerca de dois terços do tempo destinado às atividades agrárias. O tempo restante é usado para o trabalho exercido em subáreas cedidas às famílias conjugais que compõem a família extensa, possibilidade esta que é, entretanto, interdita aos homens solteiros que não passaram pelos ritos de passagem do “casamento” que lhes outorga o direito e acesso à terra. De maneira geral, os jovens que ainda não passaram formalmente pelas fases finais de iniciação, dedicam-se integralmente ao trabalho comunitário. Existem ainda os trabalhos em mutirão, que estabelecem reciprocidade. As pessoas jovens devem trabalhar mais do que as de idade avançada, e as atividades são organizadas de maneira que aquelas que terminam suas tarefas, ajudem as outras a concluir as suas. Deste modo, a comunidade assegura às pessoas idosas,

sem condições de carregar e manipular a enxada, o direito de não mais trabalhar a terra, não lhes faltando o essencial em seus celeiros, até a morte.

Acrescente-se, que o caráter comunitário de que se reveste o trabalho não encontra sua materialidade apenas no caráter coletivo da produção. Nessas sociedades a força de trabalho faz efetivamente parte dos valores sociais e da identidade dos sujeitos, e a sua personalidade não se encontra separada da totalidade vital – terra - que configura a existência dos homens, não podendo, portanto ser apropriada por alguém. Ela é, cedida à comunidade sob a forma de elemento estruturador de papéis sociais, condição em que o trabalho integra-se qualitativamente nas práticas ligadas à produção enquanto fator de vida social total, fazendo emergir o indivíduo historicamente consciente das ações que deve à sociedade. Nesse contexto, os modelos de relações e compromissos são transmitidos de acordo com a passagem pelos ritos de iniciação, responsáveis pela elaboração da personalidade, comum ao coletivo, e adequada à organização da sociedade.

Por fim, a produção, nessas sociedades agrárias, é elemento estrutural cuja relevância se afigura ainda mais decisiva quando se têm em conta as duras condições de trabalho aí vivenciadas pelas pessoas na lida com a terra, único meio de subsistência (LEITE, 2008). Mas a natureza sagrada da terra, impondo os pactos e toda a normativa que estes estabelecem, garante à sociedade deter, em suas instituições abrangentes e comunitárias, os recursos naturais, materiais e a força de trabalho como fatores unificados da produção (LUZ, 2000, p. 98-99). Por outro lado, a produção, assim como a tecnologia, suficientes, limitadas, às necessidades sociais vitais, impede a emergência de excedentes passíveis de serem apropriados por camadas sociais privilegiadas.

1.7 Uma consideração preliminar

Conforme apresentado, ainda não são conclusivos os estudos que atestam precisamente a origem real dos povos Yorubá. Tanto os relatos orais típicos das tradições locais, quanto as pesquisas dos diversos estudiosos que se debruçaram sobre tal questão, evidenciam as contradições sobre os papéis de *Obàtálá* e *Odùduwà* no mito de criação da Terra e dos Homens. Mas, mesmo diante de tais divergências, as análises dos

mitos e da literatura sobre o tema convergem para as seguintes sinalizações: (1) ambos, tradicionalistas e estudiosos concordam ser *Ifè* o centro do mundo e lugar de origem dos yorubá; (2) há um rompimento na relação espaço-tempo, no que se refere à atuação e função de *Obàtálá* e *Odùduwà*; (3) a figura de *Obàtálá* está precisamente ligada aos *Òrìsà* responsáveis pela criação do mundo, e conseqüentemente, ao contrato dos homens com os ancestrais e seu vínculo com a terra; (4) a imagem de *Odùduwà* está atrelada a figura de um ancestral que se instalou em *Ifè*, sendo o responsável pela implantação de um novo modelo monástico e expansionista que deu origem a vários príncipes e princesas, e conseqüentemente a inúmeros outros reinos. Assim sendo, o estabelecimento de tais interpretações permitirá analisar os processos migratórios, assim como, as dinâmicas territoriais concernentes aos povos yorubá na constituição do *Ilè-yorubá* e de seu processo de territorialização, o que será abordado adiante.

Outra problemática que foi colocada em destaque e que não se pode perder de vista, é a concepção de mundo e pessoa para os diversos povos que compõem o complexo étnico-cultural yorubá, pois, para tais sujeitos, a realidade transcende os limites do mundo real, apoiando-se em valores míticos e simbólicos que constituem o mundo dos ancestrais. E, é na relação entre o *Òrun-Àiyé*, o mundo dos homens e o dos ancestrais, que se forjam os valores sociais necessários para o funcionamento de tais sociedades.

É certo que a compreensão de mundo complementar onde o homem, corpo físico, é o resultado, e ao mesmo tempo, somatória de todos os elementos que existem na natureza sendo este animado por uma energia vital que após a sua morte retorna a sua essência divina no mundo invisível, dando início à outra trajetória, que se configura nas muitas idas e vindas das figuras de ancestrais que estão em constante movimento e passagens entre ambos os mundos, se choque com o modelo de pensar das sociedades que se estruturam sob modelos religiosos, que se constituem a partir de mensagens “proféticas” ou que aguardam pelo retorno de um “messias”. Para estas sociedades, a Terra não representa o complemento do ser em sua essência, ela é uma criação, e antes disso, um lugar no vazio da escuridão do mundo, é o lugar que receberá os elementos do criador. Para tais concepções haveria um marco espaço-temporal que indica o início de uma “nova história” com o fim já estabelecido, por meio de avisos e promessas que condicionam o modo de ser e existir dos homens, demarcando especificamente o conceito de vida, tempo de existência real, a partir do traçar de uma linha que se inicia com o nascimento encerrando-se com a morte do sujeito. Neste sentido, a Terra não possuiria vínculos ou estaria referenciada a uma questão divina, aproximando-se da ideia

de “espaço concreto”, lugar onde ocorrem processos históricos, ou de “espaço vital”, que oferece às condições necessárias para a sobrevivência do grupo e da sociedade.

Vale acrescentar, que o profetismo bíblico, fundamentado na crença do “Deus único”, aniquilou a possibilidade do pensar e praticar outros modelos religiosos, uma vez que a história da Terra está, nesta, concepção, subjugada a ação de deus, e sendo o homem a sua “imagem e semelhança”, ser pensante dotado de racionalidade, sua condição e interesses se sobrepõe a dos demais seres do mundo. Ao contrário do que se observa no modelo de organização das sociedades ditas primitivas, como a yorubá, que está fundamentada sobre valores míticos, mágico-religiosos, e onde a Terra ocupa lugar primordial no sentido de ser e estar de tais sujeitos, configurando-se como o princípio de unidade do grupo, pois, ela corresponde a morada dos seres visíveis e invisíveis, realidade absoluta, matéria de criação, força vital, e é nela que se completa o ciclo de eterna existência e se reestabelece os laços familiares e comunitários. Fala-se aqui de uma Terra, enquanto complexo de existência que abriga seres dotados de energias. Sem ela os indivíduos e suas organizações sociais não existiriam. É o elemento produtor de geografias totalizantes, constituídas a partir das relações entre homens, lugares e elementos míticos e simbólicos, inerentes as ações estabelecidas por meio de ritos de passagens que orientam e justificam a função social dos sujeitos na comunidade. Enfim, ela representa um constante reencontro dos homens com os ancestrais no interior de suas comunidades, reestabelecendo laços familiares inerentes ao sentido de ser e estar do grupo, assim como, revivendo diariamente no movimento de arar as terras para o cultivo, os “contratos” estabelecidos com os ancestrais no mito de criação do mundo. E deste modo, os estudos sobre tais concepções são de fundamental importância para se compreender os referenciais utilizados por tais sujeitos para a constituição de suas identidades e territorialidades no que se refere à organização de seus complexos territoriais.

**PARTE II: ILÈ-YORUBÁ:
UM COMPLEXO TERRITORIAL**

2.1 O Reino de *Ifè*

Conforme visto no capítulo anterior, as origens dos diversos grupos que compõem o complexo étnico-cultural yorubá, estão ligadas a uma passagem mítica - verdade existencial - que se configura a partir de uma ruptura espaço-temporal, onde os personagens *Obàtálá* e *Odùduwà*, em sua relação e participação no mito de *Òrun-Àiyé*, estabelecem *Ilè-Ifè* como o umbigo do universo. Sobre tal revelação é possível considerar, e até mesmo reconhecer tal cidade, como o lugar geográfico da origem, ou seja, o lugar de imanência do ancestral mais primitivo, seja em sua forma divina, ou humana. No que se refere à questão temporal, não há possibilidade de afirmar com exatidão quando a população yorubá teria surgido na região entre os rios Mono e Niger. Alguns estudiosos, com base em estudos arqueológicos, defendem a tese de que o reino de *Ilé-Ifè* teria se constituído ainda entre os séculos VI e VII, e que as migrações lideradas pelos filhos de *Odùduwà* para o oeste, noroeste, sul e sudeste de *Ifè* teriam se iniciado no século X ou XI, o que nos permite considerar que *Odùduwà* tenha reinado em *Ifè* possivelmente entre os séculos IX ou X (VERGER, 1987; OBAYEMI, 1976; ADÉKÒYÀ, 1999; RYDER, 2010; COSTA E SILVA, 2006).

A passagem de *Odùduwà* por *Ilé-Ifè*, marca o início de uma nova era, quando se inicia a transição de uma hierarquia mágico-religiosa de organização social para um modelo de autoridade local e dinástica que servirá de base para a expansão e ocupação de outros reinos e terras. É certo que o imaginário mítico ancestral e lendário dos yorubá, transcende a realidade local e concreta que rege o mundo dos homens. De fato o que se considerou aqui, como os elementos que configuram as bases de uma geografia mítica e heroica, inerente ao papel e função de *Obàtálá* e *Odùduwà*, corresponde, de certa maneira, à peculiaridade da realidade geográfica de tais sujeitos. Neste sentido, o homem se reconhece enquanto parte de um sistema complexo de organização mítico e simbólico que está diretamente ligado à Terra por sua origem humana. Assim, pressupõe-se, que para tais sujeitos, “o homem se sinta e se saiba ligado a Terra como ser chamado a se realizar em sua condição terrestre” (DARDEL, 2011, p.33). E deste modo, a realidade geográfica, é composta a partir das relações estabelecidas entre os elementos mágicos, visíveis e invisíveis que animam os sujeitos e, que são efetivamente mais vividas do que exprimidas. Ela está presente nas diferentes formas de organização da sociedade, pois, “exige total adesão do sujeito, através de sua vida afetiva, de

seu corpo, de seus hábitos, que ele chega a esquecer-los, como pode esquecer sua própria vida orgânica. Ela está, contudo, oculta e pronta para se revelar” (DARDEL, 2011, p. 34).

Assim sendo, postula-se que as bases para a composição de tal realidade geográfica, estruturam-se sobre valores míticos e heróicos, sendo estes os principais fatores responsáveis para a composição dos inúmeros reinos e cidades yorubá que se formaram a partir do encontro entre diversos povos que habitavam as diferentes regiões que configuram a paisagem da costa oeste do continente africano. Acredita-se que os povos que ocupavam e ainda ocupam tal região, tenham se desenvolvido a partir de um modelo econômico “rural” com base no cultivo do sorgo e do milhete, nas savanas do norte; de inhame, dendê, feijões e quiabo nas florestas do sul; além do considerável manuseio da forja do ferro e sua habilidade no comércio e no desenvolvimento dos mercados locais. Salienta-se também, que a expansão territorial dos povos yorubá, extrapola as relações de tais sujeitos com seus parentes distantes; os povos *ajá*, *Ìbàrìbá* e *edo*⁴¹, ampliando suas relações diretas e indiretas, com um ou vários dentre estes povos com os seus vizinhos do norte: “os nupe, jukun, kanuri, gbari, hauassa e fulbe⁴²; do oeste: os ewe, ga, adangbe, krobo e fanti; do leste: os ijo, itsekiri, isoko, urhobo, igbo ocidentais, igala, igabira e basa” (ASIWAJU, 2010, p. 818).

Vale ressaltar que a organização do complexo étnico-territorial yorubá tenha se constituído a partir da transição de modelos socioculturais e políticos inerentes a cada povo e que se amalgamaram ao longo do tempo em unidades culturais com hierarquias complexas, com raízes nos chamados grupos de linhagem, fator de extrema relevância para se considerar a formação e extensão de tal território.

Atualmente defende-se a tese que tal expansão ou migração tenha se iniciado ainda em pequenas comunidades aldeãs, onde os indivíduos se dedicavam à agricultura de subsistência, tendo como complemento de sua economia a caça e a coleta. As aldeias eram compostas por diversas famílias havendo em cada uma delas a figura de um chefe, autoridade máxima, que junto de outros chefes, tomavam decisões numa espécie de colegiado. Em muitas destas organizações, era possível encontrar a figura do chefe da aldeia, escolhido em assembléia pelo conselho e responsável pela distribuição das terras, pelo comando dos guerreiros, cumprimento das normas sociais perante o grupo e punição daqueles que não as respeitavam. A escolha de tal figura muitas vezes estava atrelada à sua origem ou ligação com

⁴¹ Império edo, ou benin, bini ou ainda beni. Segundo a literatura específica, foi um grande Estado africano (1440-1897) na atual Nigéria e não deve ser confundido com o atual Benin (antigo Daomé).

⁴² Fulbe; peul em francês; fulani em inglês, fula ou fulani em português, há ainda registros destes povos grafados como; pulaar e fulfulde.

o ancestral mais distante do grupo, o herói mítico, cabendo a este zelar pelo bem-estar de todos. Para tanto, ele recebia em troca parte daquilo que era produzido pelas diversas famílias.

Além de promover o surgimento de novas formas de organização, a aldeia favoreceu o surgimento de instituições que se contrapunham à afiliação (as linhagens). As mais comuns eram as classes de idade e as sociedades secretas. As primeiras reuniam os jovens, os adultos e os mais velhos (e raramente, as mulheres), em grupos etários que serviam ao conjunto comunitário da aldeia. Os mais jovens e adultos, constituíam a mão de obra necessária para o cultivo de alimentos, caça e coleta, e quando necessário, constituíam as forças combatentes da aldeia, enquanto os mais velhos formavam o conselho responsável pelo governo. As cerimônias de iniciação, que precediam a entrada em cada classe etária, permitiam afirmar a solidariedade em nível de aldeia, em contraste com a solidariedade em nível de linhagem. Tais cerimônias também contribuíram para libertar os membros das sociedades secretas - responsáveis pelo zelo dos costumes e tradições locais - de seus vínculos familiares, levando-os a privilegiar a fidelidade ao corpo social da aldeia. Acredita-se, assim, que tal ação contribuía, não apenas para a formação e o estabelecimento do corpo social, mas também de referenciais necessários para a constituição de identidades territoriais coletivas que corroboram para a elaboração de unidades culturais. Deste modo, concorda-se com Haesbaert (2011), quando ele afirma com base em Sack (1986), que os indivíduos que habitam um determinado território estão sujeitos às relações de poder que são peculiares à produção de suas territorialidades. Neste sentido, “toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue-se, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais”, e conclui enfatizando, que “todo processo de identificação social é também uma relação política, acionada como estratégia em momentos de conflito e/ou negociação” (p. 89).

Em tal modelo de organização, as relações de mando estão divididas entre o chefe da aldeia e o conselho, apoiando-se nas relações de parentesco, e ao mesmo tempo, no “sobrenatural”, pois suas decisões são tomadas de acordo com a anuência e desejo dos antepassados, sejam: os heróis míticos ou os espíritos da natureza. Os ancestrais, deste modo, estão presentes no cotidiano das comunidades, uma vez que são eles, e os mais velhos do grupo, os guardiões do conhecimento a serem transmitidos aos mais jovens, e os responsáveis pela felicidade do grupo, a quem o decano da linhagem deve render homenagem em nome de sua família. Neste modelo, era comum o estabelecimento de acordos e alianças do chefe local com outros povos, constituindo assim, uma confederação de aldeias ou um “mini-estado” sem

capital ou governo centralizado, sendo possível o estabelecimento de um sistema de trocas diretas entre elas (OBAYEMI, 1976). Trata-se de uma organização social e política mais ampla, na qual várias aldeias podiam se articular, tendo cada uma delas um emissário para representá-la num conselho maior de chefes de aldeias, onde as decisões eram tomadas em benefício de todo o complexo, e não, de uma ou outra aldeia em particular. Deste modo, não havia um chefe com poderes maiores ou superiores em relação a outros. O modelo de organização em confederação de aldeias permitia assim o estabelecimento de trocas de produtos e alianças matrimoniais, o que garantia a continuidade da linhagem familiar, ao mesmo tempo que garantia os contratos entre as aldeias.

Alberto da Costa e Silva (2006) salienta que:

em muitas dessas coletividades políticas podia haver um chefe, que era mais um símbolo da unidade do grupo do que um titular do poder. Esse chefe – *olu*, obá ou *aloja* entre os iorubás [...] – era escolhido dentre algumas famílias, mas devia geralmente ter passado pelos diversos estamentos de idade e degraus das associações de titulados. No caso de comunidades formadas por habitantes da terra e imigrantes, o chefe saía de um grupo ou do outro. Se devesse pertencer ao segundo, o líder dos considerados “donos da terra” detinha certas prerrogativas políticas e religiosas, que podiam dar ao sistema o feitiço de uma chefia dual (p. 476).

Além das organizações em formas de confederações ou mini-estados, era comum se encontrar, ao longo da costa oeste africana, a chamada cidade-estado, formada a partir do crescimento e desenvolvimento de uma aldeia. Tal desenvolvimento está atrelado a diversos fatores, dos quais o mais relevante seria sua localização geográfica, pois muitas vezes a cidade estava instalada próxima às rotas comerciais e migratórias em meio ao acesso a aldeias vizinhas, servindo de lugar de passagem e de descanso para viajantes. Devido ao fluxo contínuo de pessoas e a grande circulação de mercadorias, o mercado local crescia, atraindo inúmeros negociantes e artífices estrangeiros, configurando então a cidade num centro econômico ativo. Uma vez, tendo sido a cidade estabelecida como importante ponto de compra, venda e troca de produtos, que atraía cada vez mais comerciantes, fazia-se necessário a formação de uma organização militar eficaz para assegurar a “ordem”. Ao mesmo tempo, eram construídos muros ou paliçadas, assim como fossos, no entorno da cidade para conter possíveis invasões e dar abrigo às populações agrícolas circunvizinhas.

Deve-se considerar que a questão mais significativa inerente à formação das cidades-estados, ou que se refere à transição e total autonomia econômica da antiga aldeia, deposita-se na figura do chefe local (e em sua condição de mando). Pois, em tal modelo de organização sociopolítico e cultural, a chefia perde seu caráter transitório e as linhagens fundadoras adquiriram maior autoridade, dando início a instituições com espírito comunitário, e não mais

familiar, e os princípios de integração política, baseados na residência e legislação comuns, os quais tornavam-se fundamentos do princípio de soberania. Ryder (2010) salienta, que “esse comércio [...], reforçou a autoridade das instituições estatais [...] cujo chefe tornou-se rei e/ou ‘proprietário da cidade’” (p. 386). Seguindo tal raciocínio, Costa e Silva (2006) enfatiza que neste modelo de transição de aldeia-estado para cidade-estado, o chefe torna-se o homem mais rico, na maioria das vezes o senhor do mercado, tendo seu poder ampliado a ponto de assumir “o monopólio do comércio com os forasteiros. [Onde] reforçava os seus atributos religiosos e consolidava a sua posição de intermediário entre os homens e as forças sobrenaturais, [com isso] sacralizava-se” (p. 477).

Acrescenta-se ainda, que mesmo diante de tal autonomia política, nem sempre as cidades-estados atingiam o *status* de reino. Pois, o modelo que se convencionou classificar como reino africano ou cidade-reino, remete a um modelo de organização constituído a partir da cidade-estado, possuindo uma capital - centro de atividades econômicas e *locus* de acumulação de poder e riqueza – com uma grande circulação de pessoas, oferta de alimentos e serviços, de possibilidade de troca e de convivência entre diferentes povos. O reino em seu perfil expansionista agrega, seja por meio da conquista ou acordos comerciais, ou até mesmo por pagamento de tributos em troca de segurança, outras aldeias e cidades-estados podendo manter relações comerciais diretas ou indiretas com alguns mini-estados, configurando um complexo sistema de “redes” onde as células (aldeias) se conectam a capital do reino. Neste modelo, o Poder do chefe, agora o rei, é legitimado e reconhecido perante uma hierarquia divina, que é rememorada e revivida por meio de invocações religiosas, que asseguram seu poder de mando sobre as demais aldeias, garantindo o controle sobre as atividades econômicas. Mas à medida que a área de influência do reino se expandia, quer por adesão voluntária ou pela força, o choque cultural era inevitável, pois, quando o poder e controle do reino se instalavam sobre novas áreas, era comum que algumas aldeias ou mini-estados aderissem ao novo modelo que se implantava, ou se federalizassem com outras aldeias e cidades para fazer-lhe frente. Diante do exposto, é possível afirmar que algumas das novas formas de mando surgidas nas áreas da costa oeste do continente africano sejam oriundas de invasões de outros povos que impuseram seu modelo de mando por meio das armas, passando a ser reconhecidas como classes dominantes e passando a receber tributos e obediência. É importante lembrar, que ainda em tal modelo, cidade-reino, era possível se encontrar um modelo de mando estruturado sob uma chefia dual que “prevê um equilíbrio de poder entre o rei e chefes representantes de grupos de linhagem” (RYDER, 2010, p. 393).

No que se refere à formação do complexo étnico-territorial yorubá, pressupõe-se que sua origem remeta ao desdobramento de processos sociopolíticos e culturais que antecedem à complexa organização das cidades-reinos, constituídas a partir do que se acredita serem as bases de territorialidades simbólicas uma vez que seus instrumentos de poder e suas dinâmicas socioculturais são legitimados por estruturas ancestrais que ligam o mundo dos homens ao dos antepassados, revividas cotidianamente no interior de suas comunidades, em sua relação íntima com a Terra. Assim sendo, acredita-se ainda, que tal território se configure a partir de uma dimensão simbólica e cultural que se configurou com base numa identidade territorial atribuída pelos grupos sociais. Trata-se de um meio de apropriação do espaço onde se vive, fundamentado sob um “controle político-simbólico” que orienta tanto os indivíduos em suas funções sociais perante o coletivo, quanto no sentido de ser e estar de tais sujeitos no mundo (SACK, 1986; HAESBAERT, 2011). Deste modo, concorda-se com as observações de Rosendahl (2005), que ao recorrer a Raffestin (1993) afirma, que “o território é um importante instrumento da existência e da reprodução do agente social que o criou e o controla. Apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades” (p. 201).

Com base nos questionamentos apontados por Roland Oliver e John Donnelly Fage⁴³, Aberto da Costa e Silva, retoma a tese dos pesquisadores, afirmando que “se as novas formas de mando...” surgiram a partir da “invasão de um grupo de guerreiros, que se impôs pelas armas”, e estes, receberam dos outros “tributos e obediência”. Seriam estas as observações que levaram os autores supracitados a considerar que, “este [foi] o principal modelo da formação das monarquias divinas entre [...] os iorubás”. Decorrente disso:

os seus reinos teriam surgido da interação entre povos autóctones e imigrantes do norte, imigrantes a cavalo que se impuseram militarmente como aristocracia privilegiada, trazendo na bagagem novas instituições políticas e um novo conceito de rei. Se assim tiver sido, o acampamento militar precedeu o mercado. E não foi em torno deste, mas da cidade, que surgiu a capital do novo reino (COSTA E SILVA, 2006, p. 478).

E caso fosse desconsiderado o caráter mítico dos aspectos inerentes à origem dos povos mais remotos de *Ifè* (inclusive retomando as observações de Pierre Veger (2002), já destacadas anteriormente), *Odùduwà* parte do *Òrun*, o lugar distante, além dos vastos pântanos e florestas para dar-se às terras dos yorubá, “gente muito próxima que falava a mesma língua”, e onde *Obàtálá*, o primogênito de *Olódùmarè*, exercia seu poder de mando

⁴³ Ver: OLIVER, R.; FAGE, J. D. *A Short history of Africa*. Harmondsworth: Penguin Books, 1996.

sobre os *Igbó*. Seguindo os modelos de organização e expansão territorial das aldeias, cidades e reinos africanos, Costa e Silva salienta (2006) que,

Odudua e Obatalá seriam chefes de distintas comunidades, culturalmente semelhantes, existentes na área de Ifé, e Orumila, o hierofante, Ogum, o ferreiro, Elesijé, o curandeiro, e Aje, o mercador, eram líderes de grupos profissionais de uma aldeia-estado que se transformava em cidade-estado e começava a absorver os vilarejos vizinhos (p. 478-479).

Ainda sob tal análise, outro fator que pode ter levado à ocupação de *Ifê* por *Odùduwà* (além de ser está referida pelos diversos povos yorubá como seu centro religioso), especulativamente se justifica, por sua proximidade e acesso ao rio Níger, já que as terras de *Ifê* serviram, provavelmente desde o século VII, de entreposto comercial, por se situarem próximas a um dos pontos mais importantes de escoamento por via fluvial dos produtos que abasteciam as cidades que se estendiam desde as regiões ao sul do Saara até as planícies litorâneas do Golfo da Guiné.

Deste modo, vale lembrar, que o rio Níger, terceiro maior curso fluvial do continente africano, e o principal da África Ocidental, possuindo cerca de 4180 quilômetros de extensão. Nasce nas montanhas na fronteira entre a Guiné e Serra Leoa, dirige-se para norte e depois para nordeste, passando por Bamako, capital do Mali, cruzando a cidade de Timbuctu, cortando o Saara, quando imbuca, numa acentuada curva para sudeste, passando por Gao e Niamey (capital do Níger), servindo de fronteira entre este país e o Benin, e fluindo no sentido sul até próximo das florestas, ao norte de *Ifê*, onde deságua no Golfo da Guiné, num delta no sul da Nigéria. O Níger tem como principal afluente o rio Benue, que nasce no Planalto de *Adamawa* ao norte de Camarões, com aproximadamente 1400 quilômetros de extensão, e flui de leste para oeste, passando pela cidade de *Garoua*, seguindo ao sul das montanhas Mandara, quando entra na Nigéria encontrando-se com o Níger em *Lokojá*.

Vale ressaltar, que as cidades que estão localizadas às margens do Níger, são conhecidas historicamente por suas belezas e por seus mercados abastecidos com os produtos de diversas localidades a que se chegava por meio de embarcações que trafegam pelo rio. Assim, pode-se considerar que o Níger supera sua função vital no que se refere ao fornecimento d'água para as várias cidades que se localizam as suas margens, por exercer também a função de principal meio de escoamento de produtos na costa oeste africana. Por ele, há muitos séculos, tem sido transportado o inhame, o peixe seco, o azeite de dendê, as pimentas, as sementes de noz-de-cola, o sal, as gomas, o ouro, o marfim, tecidos, armas, animais de pequeno porte, entre outros produtos, que após serem descarregados nos portos,

eram escoados para as cidades onde abasteciam os mercados locais, o que configura o rio como uma das principais rotas comerciais que cortam, e ao mesmo tempo, ligam as regiões de pântanos e florestas ao sul do deserto do Saara que, por sua vez, se conectam com as rotas que seguem rumo ao leste, onde atingem a região do lago Chade, e também se entrecruzam com outras que atravessam o Sudão, chegando ao norte da África.

No processo de escoamento das mercadorias é provável que a figura do escravo já estivesse presente nas relações comerciais que se estendiam desde o Golfo da Guiné até as regiões subsaarianas:

o escravo que tanto interessava a gente do norte⁴⁴ e que se tornara moeda de compra do cobre, do latão, das armas, dos tecidos e demais bens de luxo que Ifé demandava. E de escravos seriam as imagens em bronze ou terracota de homens amarrados e amordaçados, de que há tantos exemplos em sua arte. Outro artigo de venda certa, mas valor menor eram as contas de pedra de vidro. Desde muito cedo, lado a lado com a importante indústria do ferro, desenvolveram-se em Ifé o seu fabrico. [...] Produziam-se contas verdes, brancas, vermelhas, castanhas e de variados tons de azuis de forma tubular, conhecidas como *segi*, eram as de fabrico mais comum e de mercado mais certo (COSTA E SILVA, 2006, p. 482).

O autor em tela ainda salienta que muitas dessas contas foram encontradas em Koumbi Saleh, no atual Gana, o que evidencia a influência e alcance dos produtos yorubá de Ifé em tal relação com o rio, e conseqüentemente, com a rede comercial que o nutria.

Deste modo, caso sejam reais as evidências que atestam a chegada de *Odùduwà* entre os séculos IX e X, e que os reinos fundados pelos seus descendentes tenham se constituído a partir do século X ou XI, o “herói mítico”, teria chegado a Ifé no auge de sua expressão econômica, quando a cidade-estado já estava constituída, não só como centro religioso (uma vez que é o lugar de origem dos yorubá), mas pelo seu papel de importante centro comercial, enquanto entreposto que conectava o deserto às regiões das florestas e grandes lagos. E assim

sendo, supõe-se que ao chegar a Ifé, após vencer a “guerra”, *Odùduwà* junto de um grupo de guerreiros armados, tenha tomado posse do poder que era gerido por *Obàtálá*, estabelecendo-se como o primeiro *Ó̀̀ni* (rei) de Ifé, tendo de distribuir títulos de valor significativo para os donos da terra (antigos seguidores de *Obàtálá*), inaugurando o que foi considerado aqui como sendo um novo modelo dinástico, mas com estrutura de chefia dual. Neste contexto, o direito

⁴⁴ A gente do norte corresponde aos povos negros islamizados que segundo suas crenças não podem escravizar seus irmãos, dependendo de escravos vindos de outras regiões e não islâmicos, para atenderem as suas necessidades. Sobre a escravidão na África, ver: LOVEJOY, Paul E. *A Escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

ao trono em *Ifè* teria seguido um modelo patrilinear onde as figuras dos reis se confundiam com heróis míticos que governavam ao lado de sociedades secretas ou conselhos de chefes da terra, que garantiam o zelo das tradições. Trata-se de uma condição favorável, que permitiu o fundir e forjar de relações mítico-simbólicas com o elemento novo, constituído a partir da imposição de novas estruturas de poder.

Tal modelo de organização política, ainda pode ser observado quando da escolha do novo *Ó̀ni*, que segundo as tradições deve ser escolhido pelo Conselho Local, em uma das quatro linhagens reais que fornecem os reis em *Ifè*, tendo sua escolha confirmada por *Ifá*, o *Òrìsà* do destino. Neste processo não devia haver contradições, e somente a sabedoria de *Ifá*, iria conceder as bênçãos das divindades e dos demais ancestrais sobre o novo eleito. Vale acrescentar, que o membro indicado dentre tais linhagens, deveria gozar de plena saúde e condições físicas e morais que remetessem à perfeição, pois sua imagem estava vinculada à natureza divina de *Odùduwà*, o que demandava a necessidade de ações e atitudes que atestassem sua natureza mítico-simbólica, ou até, semidivina. Ainda assim, cabe considerar, que o processo de entronização do novo eleito, tratava-se de um processo mágico-ritual e concreto, que se estabelecia sobre a necessidade do cumprimento de atos rituais que faziam emergir no indicado, sua natureza divina. E deste modo, no período entre a morte do antigo rei e escolha do novo, entra em cena, “*Eledishi*”, personagem que, segundo Leite, corresponderia a um eunuco, um “escravo da corte”, uma “figura ambígua”, “[...] que parece representar um recurso engenhoso pelo qual se demonstra o não desaparecimento do rei quando ocorre a morte [...]. [O papel e função de tal personagem parecem justificar a razão, pela qual os reis em *Ifè*, assim como em outros reinos yorubá, ocultam o seu rosto e nome, durante o processo de escolha do novo *Ó̀ni*. Assim], pois com tais características *Eledishi*, pode simbolizar tanto o Ooni morto, como o novo soberano” (2008, p. 229). O papel desempenhado por tal personagem contribui de certa forma, para garantir a natureza divina do *Ó̀ni*, uma vez que este tem sua imagem imortalizada pelas tradições, já que se refere ao próprio poder de *Odùduwà* sobre a terra. Neste sentido, após o fim do período de transição, *Eledishi*, deve deixar o reino, cumprindo o seu papel de elemento intermediário no processo de transição e escolha do novo rei.

Palau Martí (1964) chama atenção para este período, alertando que antes do novo eleito assumir o cargo efetivamente de *Ó̀ni*, este recebe o título de *Ìsòkó*, e uma coroa de pano, atribuída após a consulta realizada a *Ifá*. Segundo a autora, o novo eleito, deverá cumprir com as oferendas e preceitos no interior dos diversos templos e divindades existentes

em *Ifè*, e antes de ascender ao trono, deverá também, prosternar-se diante de cada um dos chefes do reino, o que legitimará sua condição divina e sua aceitação perante o corpo social e político que governa o reino. Esta “simbiose” entre o poder local impresso nos “donos da terra” – chefia local -, e o poder simbólico, expresso no reconhecimento mítico, legitimado pelos ancestrais e demais divindades, atesta efetivamente o direito do novo eleito de usar o *adé* (coroa com franjas feitas de miçangas de vidro que ocultam o rosto do rei), que teria sido usada por *Odùduwà* quando de seu reinado, e que ainda hoje permanece conservada e guardada no interior do palácio do *Ó̀̀ni*, seu descendente direto.

Com base em pesquisas realizadas em *Ifè*, Verger por sua vez, enfatiza que o *adé* é o “elemento essencial na entronização de um novo Ò̀ni” (2002, p. 253), afirmando que o processo de coroação do novo eleito ocorre em dois momentos distintos, sendo o *Ó̀̀ni*, no primeiro dia “proclamado rei no templo de Odudua”, e no segundo, é que “recebe sua coroa [...], no templo de Orisala [*Obà̀̀tálá*]” (2003, p. 426). A alternância de locais na concretização de tal cerimônia coloca em evidência as divergências existentes entre tais personagens, assim como entre seus papéis perante a constituição do reino, onde *Obà̀̀tálá* exercera seu poder enquanto divindade da criação; e *Odùduwà*, exercera seu poder de chefe local enquanto “primeiro” *Ó̀̀ni* de *Ifè*. Com isso, a legitimidade de mando do novo rei é reconhecida primeiramente por *Obà̀̀tálá* e demais chefias locais, para que a seguir possa ter o seu poder de chefe legitimado enquanto descendente direto de *Odùduwà* (que lhe outorga o direito ao trono). Tal ação rememora o encontro de *Odùduwà* e *Obà̀̀tálá*, quando do estabelecimento de uma nova linhagem real em *Ilé-Ifè*, o que possibilita afirmar, como apontado por Leite (2008), que a “noção de poder e o seu exercício são fatores cuja legitimação está relacionada com as divindades, daí emergindo a *dimensão divino-ancestral das práticas políticas*” (p. 332), que serão, não só as bases do poder político, mas fundamentalmente também, os modelos e práticas de organização de seus territórios, uma vez que a natureza, política de organização do Estado não divide as estruturas de poder entre reais (concretas) ou simbólicas (mágico-religiosas).

Por fim, vale ressaltar, que tal ação nos remete às formas de estrutura de poder, quando este, trata da capacidade ou possibilidade de agir ou de produzir efeitos desejados sobre indivíduos ou grupos humanos, o que pressupõe dois pólos: o que exerce o poder e aquele sobre o qual o poder é exercido. Disso infere-se que o poder é uma relação, ou um conjunto de relações pelas quais alguns grupos interferem na atividade de outros. E neste sentido, a força é a ferramenta empregada no exercício do poder, mas aqui, o que nos parece

ser a força, não significa necessariamente força física, coerção ou violência, mas sim, os meios que permitem influir no comportamento de outras sociedades (RAFFESTIN, 1993). Deste modo, acredita-se que *Odùduwà* ao dividir os poderes de mando com os chefes locais e estabelecer um novo modelo sociopolítico e dinástico, cria mecanismos de controle do poder que mantém, de certa maneira, a sua legitimidade perante a sociedade sem um confronto direto com os habitantes do reino. Ainda assim, a ausência de abordagem ou clareza, nos mitos, sobre tal questão, podem “apenas” mascarar aquilo que é evidente aos olhares dos sujeitos pertencentes a tais tradições, que podem ou não ter se perdido ao tempo, mas que não foram identificadas, tendo sido apenas objeto de especulação por diversos pesquisadores. Tais relações de poder e controle podem ter contribuído diretamente para a legitimação da linhagem de *Odùduwà* em *Ifè*, e conseqüentemente, para legitimar o poder de mando de seus descendentes diante da conquista de novos territórios, ampliando não só a linhagem da casa real de *Odùduwà*, mas também as referências do poder simbólico de *Ifè* enquanto importante centro mítico-religioso que sustenta as bases das territorialidades - meio pelo qual o espaço e sociedade foram inter-conectados, inter-relacionados, ou ainda, os meios pelos quais a cultura, a tradição e a história de cada grupo estabeleceu ligações com os lugares e se relacionaram com a terra – estendendo-se por toda costa oeste do continente africano. Destarte, os territórios que serão conquistados com base em tal modelo de organização e linhagem, estão fundamentados a partir de dimensões simbólicas que alicerçam as bases políticas e identitárias do corpo social, não havendo fragmentação entre uma esfera cultural (imaginária); e outra política (concreta), pois, ambas estavam/estão fundidas na constituição de identidades territoriais que promovem formas específicas de se apropriar ou de se relacionar com o espaço, uma vez que este é dotado de lugares mágicos habitados por forças e energias desconhecidas.

2.2 As origens de *Kétu*

Já se assinalara aqui, anteriormente, que o complexo étnico territorial yorubá, se estendia desde *Ifè*, na Nigéria; até Atakpamé, no Togo, cruzando de leste a oeste o território do atual Benin, onde se localiza o reino de *Kétu*. Vale ressaltar que o complexo de aldeias,

idades e reinos que compunham o antigo Império Yorubá estavam conectados por complexas redes comerciais e de pagamento de tributos que prestavam obediência ao *Aláààfin* de *Òyó* e ao *Ò̀ni* de *Ifè*, tendo sido muitas delas agregadas por meio de conquistas territoriais e pela imposição de um modelo hegemônico de organização sociocultural.

Decerto, desde há muito tempo, os traços das tradições de *Ifè* e conseqüentemente, dos feitos de *Odùduwà* foram rememorados e revividos em diversas hierarquias de inúmeros povos que ocuparam a costa oeste do continente africano. Deste modo, vale recordar um dado histórico de extrema relevância para se compreender o que pode ser a base para alguns dos problemas historiográficos que assolaram o registro histórico dos diversos grupos yorubá que se localizam entre as fronteiras do atual país do Benin. Cabe considerar, que há uma discrepância entre os registros históricos dos povos yorubá que vivem no sudoeste da Nigéria, dos que vivem no interior do Benin e de Togo. Tal divergência pode estar atrelada a dois fatores, o primeiro, e mais significativo, se origina a partir do estabelecimento das fronteiras das nações europeias no continente africano, período que ficou conhecido como *Iperialismo* o qual será abordado na terceira parte deste trabalho; enquanto o segundo decorre do fato de que em tal divisão, *Ifè* e *Òyó* ficaram instalados na porção territorial que corresponde à Nigéria, e sendo tal nação reconhecida como o berço e capital do Império yorubá, este pode ter sido o principal motivo que levou muitos dos pesquisadores africanistas a desconsiderarem os povos falantes da mesma língua que habitavam as terras além das fronteiras deste país. Vale acrescentar, que na divisão proposta, o território que corresponde à Nigéria ficou sob o controle da Grã-Bretanha e o Benin, assim como Gana, ficaram sob a administração da França, o que constituiu outra barreira cultural promovida por agentes externos decorrentes das divergências históricas entre tais potências.

Vale ressaltar que o termo yorubá era ambíguo até o início do século XIX, e que tanto na Nigéria, Benin como em Togo, os povos falantes do yorubá não se intitulavam yorubá, e apenas se identificavam e se diferenciavam de outros grupos com base em denominações locais: *òyó*, *kétu*, *ègbá*, *ègbádò*, *èkìtì* etc, que embora fixem sua origem em *ifè* e a *Odùduwà*, ambos preservam fielmente sua denominação tradicional. Segundo Soumonni (2001) e Matory (2005), tal denominação parece ter se originado a partir de um movimento intelectual iniciado na Nigéria ainda no mesmo período, pelas primeiras elites intelectuais yorubá que se propuseram a resgatar e estudar sua própria origem, o que possibilitou às gerações futuras conservar sua história e cultura, assim como seus costumes e tradições. Neste sentido, é possível que as fronteiras do antigo reino do Daomé e sua pressão sobre os povos

falantes do yorubá que viviam em seu interior, ficassem limitados à formação de uma elite intelectual que extrapolava seus conhecimentos para além dos registros orais assegurados pelos tradicionalistas. Deste modo, parece haver ocorrido uma divisão entre os povos falantes do yorubá que estão na Nigéria, dos que ocupam algumas porções territoriais no Benin e do Togo, conhecidos popularmente no primeiro caso como, *anàgó*, e no segundo, como os *aná*. Ainda assim, Soumonni (2001) salienta, que:

a atual dispersão dos grupos iorubas ocidentais, nos dois lados da fronteira Nigéria-Daomé é, portanto, o resultado da partilha colonial de 1889, que fragmentou antigos reinos e repartiu-os entre a França e a Grã-Bretanha, criando uma fronteira ou uma barreira que antes nunca havia existido. [...] Assim, o pouco interesse demonstrado, até recentemente, pelos especialistas iorubás, em relação a Iorubalândia daomeana, deve-se principalmente à fronteira colonial, que a elite culta, ao contrário dos camponeses, tende a equiparar a uma fronteira cultural (p. 21).

Seguindo tais apontamentos, considera-se aqui, a existência de um conflito sobre as definições de fronteiras que dividiam tais grupos. Limites que se estruturavam sob valores culturais e simbólicos e que eram permeados por uma mesma origem mítica, mas, ressalta-se que a influência das potências europeias não só distanciou os indivíduos de seus grupos, como introduziu a ideia da diferença para assegurar assim o controle de seus domínios. Embora deva se salientar que as diferenças existentes entre os modelos de administração local, não correspondiam ao modelo europeu, que por sua vez, eram conflitantes nos territórios respectivamente administrados pela França e Grã-Bretanha em seus distintos projetos de colonização da África, o que acabou gerando diversos problemas para a sustentação do modelo tradicional local.

Sobre as divergências entre algumas das características das potências em sua administrações locais, Soumonni adverte:

as diferenças na política e na administração colonial tiveram um grande impacto na historiografia, nos dois lados em que se dividiu a iorubalândia. As perspectivas para os estudos iorubanos estavam limitadas diante da forte pressão do assimilacionismo. Enquanto que sob a administração colonial da Nigéria, o ioruba era aceito como uma língua de ensino nas escolas e, junto com a literatura ioruba, integrava o currículo, o mesmo não ocorria nas áreas do Daomé. Tal situação retardou a contribuição de especialistas iorubás daomeanos para a pesquisa da sua própria história e cultura. Os ‘extremamente úteis e elaborados estudos produzidos pelo Reverendo Thomaz Mouléro⁴⁵, que se tornaram uma referência importante para os grupos iorubás do Daomé Ocidental, tais como ketu, sabe e idaisa’ foram publicados somente na primeira metade do século XX. Enquanto na Nigéria, a política colonial britânica tornou possível a implantação, em 1956, do Projeto de Pesquisa Histórica Ioruba, com objetivo de registrar a “verdadeira história do povo ioruba”, no Daomé não houve nada parecido (2001, p. 22).

⁴⁵ MOULERO, T. *Histoire de kétou: la reconnaissance africaine*, 1926.

Vale ressaltar que tais questões ainda não foram sanadas, e que os estudos sobre os yorubá do Benin e Togo ainda são inexpressivos, o que acaba por gerar divergências sobre as possíveis origens dos yorubá que vivem no extremo leste de *Ifê*. Neste contexto, ainda são poucos os pesquisadores que se debruçaram em estudos de tais povos, quanto a sua atuação e importância antes da chegada dos europeus. Deste modo, os trabalhos que fazem referência aos povos de *sábé*, *kétu*, *ohori* e *ifonyin* parecem não ter avançado muito no campo historiográfico, restringindo parte de suas pesquisas às análises dos estudos já realizados. Neste sentido, concorda-se com o autor em tela, quando este afirma que um dos trabalhos já realizados e que merecem destaque em tal campo de investigação, é o de Anthony Asiwaju, *Western yorubaland under european rule (1889-1945)* publicado em 1976, no qual, em seu primeiro capítulo, o autor traça um panorama histórico, assim como, analisar o papel e função de tais reinos e cidades antes da chegada dos europeus. No âmbito desta pesquisa, vale salientar, que o trabalho de Geoffrey Parrinder, *The story of ketu: an ancient yoruba kingdom* de 1956⁴⁶, permite localizar as origens do reino de *Kétu*, a partir dos relatos das tradições locais e da sistematização de fontes historiográficas. De certo modo, muitos dos autores que se aventuraram em analisar as origens dos povos de *kétu* pouco se distanciaram das análises de Parrinder. E desse modo, a sistematização que se segue, apoia-se nas observações do autor em questão, e conseqüentemente, na problematização gerada a partir das análises de seus leitores.

Sobre as origens de *Kétu*, Parrinder destaca o que parece ser um dos maiores problemas para se atestar o movimento exato que conduziu os yorubá de *Ifê* às terras que constituiriam o reino de *Kétu*. Faz-se necessário, aliás, se retomar alguns dados históricos que fazem alusão a tal questão.

Em sua obra, Johnson (1927), destaca que *Odùduwà* teria tido um filho, *Okànbí*, que teria morrido em *Ifê*, deixando como descendentes diretos de sua linhagem, sete príncipes e sete princesas que se tornaram os progenitores dos reis yorubá responsáveis pelas grandes migrações e conquistas territoriais. A partir desta linhagem, a segunda filha, na sequência de catorze irmãos, ou dezesseis segundo algumas tradições, seria a princesa mãe de *Alákétu*, o rei de *kétu*. Tanto Johnson (1927) como Parrinder (1967) atestam que esse registro histórico é repetido nas tradições dos diversos povos que reivindicam ou traçam sua origem a partir dos feitos de *Odùduwà*. Johnson enfatiza ainda que, da linhagem de *Okànbí*, teriam saído os reis

⁴⁶Em 1967, foi publicada pela Ibadan University Press a 2ª edição de *The story of ketu: an ancient yoruba kingdom*, versão ampliada e revisada pelo próprio autor.

responsáveis pelo estabelecimento das linhagens reais dos *beni, ilá, òwu, kétu, sábé e pópó*, os reinos yorubá mais antigos do *Ilê-Yorubá*. Em seus registros o autor em tela destaca que o *Olówu* (rei) de *Òwu*, teria firmado o direito de usar o *adé* junto a *Ifè*, e subsequentemente teria a concedido ao *Alákétu*, progenitor do povo de *kétu* legitimando seu *status* de rei perante os yorubá e demais moradores da terra. Adékòyà (1999), afirma que *Òwu* é considerada a mais velha das cidades yorubá e registra que ela teria sido “governada por *Asunkungbáde*, cuja mãe acredita-se ser a mais velha das filhas de *Odùdúwà*”, destacando que “este governante estabeleceu a capital de *Òwu* na área das savanas, ao norte da atual cidade de *Orílé-Òwu*, na Nigéria. Daí estendia sua autoridade sobre o nascente reino de *Ọ̀yọ̀*” (p. 29). Caso seja aceita a hipótese apontada pelo autor, e ainda se considere, que as migrações responsáveis pela fundação de *Ọ̀yọ̀* e *kétu* estejam ligadas a um mesmo movimento iniciado ainda no século X, é possível considerar que as tradições de *Òwu* (enquanto a cidade mais antiga), tenha exercido certo poder sobre os *Ifè* que se lançaram rumo a novas terras, mas tal questão ainda precisa ser melhor explorada.

Conforme apontado pelos diversos pesquisadores africanistas, somente os descendentes diretos de *Odùduwà* podiam usar o *adé*, e apenas o *Ọ̀ni* de *Ifè*, em sua condição de representante divino na Terra, poderia repassar tal título. Deste modo, parece pouco provável considerar que o direito de uso do *adé* pelo *Alákétu*, tenha sido dado pelo rei de *Òwu*. Parrinder (1967) afirma que “somente os reis mais importantes entre os yorubá tinham o direito de usar coroas de contas” (p. 06. *Tradução nossa*). Vale lembrar, que os mais importantes em tal contexto, referem-se aos donos da coroa⁴⁷, os descendentes diretos de *Odùduwà* sobre a terra, e entre eles *Sopásán*, o primeiro *Alákétu*. Prosseguindo nessa direção, o autor em tela retoma as observações de Johnson, quando este com base em pesquisas, afirma que a divisão da propriedade de *Odùduwà* após sua morte, foi dividida entre o rei do *beni*, que herdou seu dinheiro; *Ọ̀ràngun* de *Ilá*, suas esposas; o rei de *Sábé*, seu gado; o *Olúpopo*, as miçangas; *Olówu*, as roupas; e o *Alákétu*, as coroas; e nada foi deixado para *Ọ̀ránmíyàn*, a não ser as terras. Acredita-se que tal relato justifique o direito do *Alákétu* de usar o *adé*. E de fato, vale recordar, conforme se discutiu na primeira parte deste trabalho, que no modelo de organização de linhagens, os filhos mais velhos assumiam o lugar do pai perante a família administrando seus negócios, enquanto o mais novo ficava sob os cuidados destes, até galgar um espaço de confiança e conforto para o estabelecimento de sua família, o que parece

⁴⁷ Segundo as tradições de *Ìré*, *Ọ̀gún* o primogênito de *Odùduwà*, é o único de seus descendentes que não usa o *adé*, trazendo em seu lugar uma “coroa mais modesta chamada *àkòró*” (VERGER, 2002, p. 17).

justificar a busca por vingança liderada por *Òránmíyàn*, que o levou às terras onde foi fundada a cidade de *Òyó*. E neste sentido, poderia ter sido esta, uma das alternativas propostas por *Òránmíyàn* para ascender a sua condição perante os demais irmãos? Vale recordar que este, quando se dá em confronto com os Nupe, decide fundar uma cidade com auxílio do Borgu ao invés de retornar para *Ifè*, ou até mesmo para junto de seus irmãos que seguiram viagem.

Outro fator de extrema relevância para se compreender a história do reino de *Kétu*, repousa sobre as tradições dos povos *ègbá*, que segundo a história local ocuparam as regiões do sudoeste da Nigéria, onde se instalaram no interior da floresta, antes da chegada do *Alákétu*, nas terras em que seria fundado o reino de *Kétu*. Deste modo, as tradições de ambos os povos parecem se entrecruzar num determinado momento histórico, firmando alianças e inaugurando uma nova era entre os *ègbá*.

Na obra de Parrinder a crítica sobre o trabalho de Johnson e suas observações sobre o povo de *kétu* e os *ègbá* é latente, e em dada passagem de seu trabalho, este afirma que os *ègbá*, seriam “os verdadeiros reservatórios da cultura”, enfatizando, que “todas as principais famílias dos” *ègbá*, traçaram suas origens em *Òyó*; e por isso, o provérbio comum: “os *ègbá* os quais não tem suas raízes em *òyó* são escravos” (PARRINDER, 1967, p. 7. *Tradução nossa*), desconsiderando os fatos que atestam que as origens destes povos estão relacionadas com a migração de *kétu* e de *ifè*. De fato, Johnson não faz menção a esta importante migração, uma vez, que estava “preocupado” com os prestígios de *Òyó* naquele reino. E assim sendo, cabe considerar, que as terras e povos *ègbá* que o autor conhecerá⁴⁸, vivia os reflexos de guerras civis e revoltas organizadas contra a hegemonia de *Òyó* com vistas à libertação da condição de vassalagem, que se estenderá até o final do século XVIII. Neste contexto, é possível considerar a possibilidade de conflitos de interesses, uma vez, que havia uma divergência entre o modelo de organização local e o de fora, que havia se instalado por meio da força. Ainda assim, uma das justificativas para os *ègbá* atribuírem suas origens à *òyó*, pode ser considerada como uma estratégia para lidar com as condições socioculturais e políticas impostas por este sobre aquele.

⁴⁸ Possivelmente entre os anos de (1866 – 1870 ou 73), quando realizou sua primeira expedição missionária e conheceu a cidade de *Òyó*, sua pátria natal, ou ainda, entre (1881-1897) quando foi enviado para dar continuidade em obra missionária, onde teria terminado os seus escritos sobre a história dos povos yorubá, quando toda a *yorubaland* estava sob domínio colonial da Grã-Bretanha.

Ao rever os trabalhos⁴⁹ de Ajayi Ajísafé (1924) e Saburi Biobaku (1957), Parrinder chama atenção para a proximidade entre os reis de *Kétu* e *Aké*, sendo o último responsável pelo agrupamento dos povos *ègbá*, que viviam dispersos nas florestas, revendo as seguintes passagens históricas destacadas pelos autores citados:

Oduduwa o pai e progenitor dos reis iorubás teve uma esposa, a qual chamou de Omonide... , que teve sete filhos... [...] uma filha, a mais velha, e seis filhos. Com o passar do tempo, cinco dos filhos se espalharam no mato e se tornaram os fundadores de Ibini (Beni), intitulado Olibini; de Ketu, intitulado o Alaketu; de Ake, intitulado o Alake; de Ila, intitulado o Orangun, e de Sabé, intitulado o Onisabé. [...] Alguns historiadores dizem que Alaketu é o pai de Alake, e que Alake era somente o neto de Omonide e Oduduwa (AJÍSAFÉ, apud Parrinder, 1967, p. 07. *Tradução nossa*).

o Alake o rebento da principal casa reinante ioruba, foi com o Alaketu para ketu onde ele se tornou um tecelão. Mais tarde, ele foi levado para a floresta egba por Ako-Agbo, um caçador de Ketu, onde ele fundou a cidade de Ake. O Alake parece ter se estabelecido sobre outros grupos egba: a verdade provavelmente era que o Alake, pela sua descendência de Oduduwa, teve tal prestígio que foi elevado acima das rivalidades dos reis locais, e ele estava à frente da migração mais viril cuja pretensão de liderança foi concedida (BIOBAKU, apud Parrinder, 1967, p. 08. *Tradução nossa*).

Com base nas passagens supracitadas, pode-se notar que há uma ligação direta entre o *Alákétu* e o *Aláké*, mas que estas não devem ser consideradas como um laço familiar direto, entre pai e filho, pois, neste caso, é provável que fossem irmãos, descendentes diretos de *Odùduwà* e *Omonide*, o que outorgaria tanto o direito do *Alákétu* como o do *Aláké* usarem o *adé*. Segundo as tradições de *Kétu*, *Aké* teria acompanhado *Alákétu* na mesma migração originada na cidade de *Ifè*, instalando-se com ele na cidade de *Kétu*, onde exercera a função de tecelão, e só após algum tempo, teria se lançado rumo ao interior da floresta dos *ègbá*, junto de *Aségbá* - o sacerdote de *ifá* - onde fundou a cidade de *Aké*, tornando-se o *Aláké*. Os tradicionalistas afirmam que *Aláké* era o filho predileto de *Omonide*, e que após fundação de *Aké*, esta se instalou na cidade, onde teria permanecido até a sua morte.

Atualmente defende-se a tese que os povos *ègbá*, se originaram possivelmente de três antigas migrações que deixaram *Ifè*, provavelmente antes da chegada de *Odùduwà* à região. Neste caso, teriam chegado primeiramente aí os *Ègbá-Gbágùrà*; seguidos pelos *Ègbá Òkè-Onà*; e por fim, os *Ègbá-Agbèyín* (ADÉKÒYÀ, 1999). Biobaku (1957), destaca que o termo *ègbá*, deriva-se provavelmente de “egba logbo”, “andarilhos errantes da floresta”⁵⁰; e caso esteja correto, o que tudo sugere, os povos *ègbá* não possuiriam um modelo de organização

⁴⁹ AJISAFÉ, A. K. *History of Abeokuta*. London: 1924 e BIOBAKU, S. O. *The Egba and their neighbours (1842-1872)*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

⁵⁰ *Wanderers towards the forest*.

centralizado e, possivelmente, viveriam dispersos em diversos pontos da floresta até o momento da chegada de *Aké*, no que muitos pesquisadores consideram ser a quarta migração yorubá que se instalou na região (COSTA E SILVA, 2006, p. 599). Deste modo, a presença de *Aláké* no território dos *Ègbá-Agbèyín* e a fundação da cidade de *Aké*, marcam o início de uma nova linhagem real, os *Ègbá-Aké*, que tem seu poder assentado sob a linhagem real de *Odùduwà*, o que permitiu instituir um novo modelo de organização sociocultural e político entre os *Ègbá*. Tais transformações no sistema de mando e governo na região sugerem que a grandeza do reino de *Ifè* e os feitos de *Odùduwà* já fossem conhecidos e reconhecidos como legítimos ao longo da costa oeste do Golfo do Benin.

Sobre o progenitor da linhagem de *Kétu*, tanto as tradições locais quanto os diversos pesquisadores concordam que o primeiro *Alákétu* foi *Sopásán*, e que este teria saído de *Ifè* junto de *Òránmíyàn*, entre outros reis que deram continuidade a linhagem real de *Odùduwà*, além das terras do antigo reino. Vale ressaltar que há uma divergência no que se refere à origem de *Sopásán*, pois, alguns historiadores registraram que este seria filho de *Odùduwà* e *Omonide*, conforme se registra nas tradições dos *Ègbá*, ou que ele seria filho de uma princesa, de nome desconhecido, que seria filha ou neta de *Odùduwà*. Diante de tais possibilidades, Parrinder (1967) ao analisar a história de sucessão dos *Alákétu*, destaca que *Sopásán* era filho de *Oluwunku* e *Paluku*. Alguns estudiosos consideram a possibilidade de *Oluwunku* ser a princesa de “nome” desconhecido pelas tradições, ou ainda possivelmente, ser a filha *Okànbí*, o que faria dela, a neta de *Odùduwà*, mas tal especulação ainda precisa ser melhor investigada.

Seguindo o movimento de migração rumo às novas terras, *Sopásán* teria deixado *Ifè* acompanhado de sua esposa *Tolu Dagbaka Odùduwà*⁵¹ e de seus filhos, e junto deles seguiu seu sobrinho, o príncipe caçador *Owe*, além de inúmeras famílias que compunham uma grande caravana rumo ao oeste. Atravessando o rio *Ògùn*, tal comitiva foi dar nas terras de *Òkè-Oyan* onde montaram seu primeiro acampamento, mantendo-se lá por algum tempo. Não satisfeito no local, *Sopásán* teria seguido junto dos membros de seu clã e de seus súditos rumo às terras onde foi fundada a cidade de *Aro-Kétu*, onde permaneceu até a época de sua morte, deixando o trono para *Owe*, o seu sobrinho, o que atesta o emprego do modelo de organização matrilinear e patrifocal de transmissão do poder.

⁵¹ Segundo Leite, isso pode justificar a “razão pela qual, possivelmente, *Odùduwà*, uma das principais divindades de *Ifè* e seu primeiro soberano, é considerado em *Ketu* uma divindade feminina” (2008, p. 226).

Conforme as tradições de *Kétu*, em *Aro-Kétu* teriam permanecido seis reis: *Sopásán*; *Owe*; *Aseje* ou *Ajoje*; *Ija*; *Erankikan*; *Agbo-Akoko* (*Agbo I*), um sucedendo ao outro, até a coroação de *Ede* o sétimo *Alákétu*. Foi durante o reinado de *Ede*, que se iniciaram as migrações mais importantes dos *kétu* rumo a novas terras, dentre elas a de *Ilé-Kétu*. Silveira (2006); Costa e Silva (2006) e Barretti Filho (2010), aliás, afirmam que tal movimento pode ter ocorrido devido ao número crescente de habitantes na cidade, e conseqüentemente, da falta de condições para atender às necessidades de toda população. Com isso, *Ede* teria convocado três de seus melhores caçadores: *Alalumon* (o mais velho), *Idofa* e *Masayi* e ordenado que estes buscassem outros territórios que atendessem as necessidades do grupo.

Com o passar do tempo, os caçadores retornaram com notícias de novas terras e *Ede*, seguindo as orientações destes, dividiu a população em três grupos liderados por cada um deles (possivelmente membros da linhagem real), para dar início à migração. *Idofa* e *Masayi* seguem rumo ao leste e chegando as margens do rio Yewa, o primeiro funda a cidade que leva o seu nome; e pouco mais além ainda ao leste, o segundo funda a cidade de *Igbó-Orà*. Visando melhores condições de vida para o seu clã, e até mesmo a mudança de sua capital, *Ede*, por sua vez, segue *Alalumon*.

Durante a jornada de emigração, quando acamparam em um determinado local, um dos homens viu e seguiu um enxame de abelhas e se deparou com uma enorme árvore de *Ìrókó*, com muitas colmeias penduradas e plenas de mel. Isto era um sinal de bom presságio, pois o mel foi o alimento para todos naquele repouso antes de alcançarem o objetivo. Este local se tornou uma cidade chamada *Ìrókóyin*, o *Ìrókó* do mel. A jornada termina quando chegam à floresta descrita pelo caçador *Alalumon*, onde se origina a cidade de *Kétu*, que até hoje é a capital do reino e que foi construída em torno de um grande *Ìrókó*, árvore que serviu de repouso para o caçador na primeira exploração (BARRETTI FILHO, 2010, p. 79).

Segundo Costa e Silva:

Alalumom, logo na primeira noite passada na aldeia, obteve fogo de uma mulher do lugar, Ia Panca. Não é esta a única indicação de que ali já houvesse outros habitantes, fons, iorubás ou pertencentes a um grupo já extinto. Próximo a Queto, existem túmulos muito antigos, escavados na couraça laterítica e tidos pelos atuais moradores do lugar como obra de antecessores desconhecidos. A estes se atribuem também as tumbas, as cisternas, as fortificações arruinadas e os fragmentos de cerâmica encontrados próximo aos vilarejos de Idahin e Ewe (2006, p. 598).

Ainda assim, Leite (2008) descreve que pouco antes de fundarem *kétu*, provavelmente a comitiva de *Ede* encontrou-se com “Iya Mepere”:

[...] mulher dotada de poderes mágicos que indicou a eles onde encontrar água, dispondo-se ainda a ajudar Ede, com o auxílio desses atributos, a procurar um local adequado para a instalação de seu povo. Segundo consta, após esse encontro com Iya Mepere os retirantes chegaram finalmente ao local onde foi fundada uma aldeia,

a futura Ketu. Ali receberam de outra mulher, Iya Panku, habitante de uma pequena aldeia Fon, um tição em chamas, com o qual fez o primeiro fogo de Ketu (p. 226).

Os tradicionalistas afirmam que a escolha do local de fundação de *Ilè-Kétu*, vincula-se as características específicas de sua localização geográfica. Embora situada numa região quente de clima seco e árido, com problemas de escassez de água, a cidade encontra-se instalada sobre um platô laterítico, coberto de terra vermelha, rodeado de florestas típicas de região quente e úmida, de onde é possível visualizar todo o entorno e proteger a cidade contra eventuais invasores. Silveira destaca, que no momento da chegada da comitiva de *Ede* às terras de *Kétu*, lá já se encontravam instalados outros povos, dentre eles os fon, enfatizando ainda que, “a construção de aldeias e fazendas foi sendo feita aos poucos, a princípio com um bom entendimento dos dois lados...”, mas que as diferenças interétnicas acabaram conduzindo estes povos ou grupos a “duas guerras de ajustamento...”; e só a partir daí passou a existir a “coexistência pacífica” entre eles, o que contribuiu para a “fundação de um Estado bem organizado” (2006, p. 326). Neste contexto, vale ressaltar que os migrantes que se instalaram em tal região e que posteriormente viriam a fundar a cidade de *Kétu*, amalgamaram-se com a população local, onde fundiu seus costumes com as tradições dos diversos povos que já habitavam ali, constituindo um modelo peculiar de organização sociocultural e político. Ainda assim, é possível considerar que a escolha do local de fundação da cidade esteja vinculada a uma estratégia de organização político-territorial, com vistas à fortificação e proteção da nova capital contra potenciais invasores. Pois, objetivando a fortificação e proteção da cidade contra possíveis ataques, o *Alákétu Sa*, décimo quarto integrante da linhagem real, teria construído grandes muralhas e fossos circundando a cidade, tendo iniciado tal obra partindo de *Ìdèná*, o famoso portão que foi instalado pelo próprio rei *Ede*, no ato de fundação de *kétu*.

Para o povo de *kétu*, *Ìdèná*, o “sentinela”, possui poderes mágicos que o animam, permitindo-lhe “fechar-se por si mesmo em caso de perigo” (LEITE, 2008, P. 227). Em tempos remotos ele guardava o único acesso a cidade, o que faz jus ao seu nome, recebendo em troca oferendas para garantir a segurança do grupo. Para Silveira (2006), *Ìdèná* é um *Òrìsà*, “protetor da grande porta protetora.” (p. 328), o qual recebeu em outros tempos, o sacrifício de “seres humanos”. Leite (2008) destaca, que “as muralhas e a própria porta teriam sido construídas por dois gigantes, *Ajibodun* e *Oliwodu*, que antes de desaparecerem, após terminarem seu trabalho, deixaram suas marcas nas muralhas, riscadas com os dedos” (p. 227), e que “essas impressões podem ainda ser vistas no que sobrou das muralhas” (PALAU MARTI, apud. Leite, 2008, p. 244). *Ìdèná* corresponde ao lugar que dá acesso ao interior das terras de *Kétu*, o lugar por onde o rei *Ede* teria cruzado, rumo à fundação da cidade. Trata-se,

de uma grande passagem onde está localizado um pequeno edifício, que possui duas portas de madeira esculpida, situadas em lados oposto e que controla o acesso de quem chega e sai da cidade. No centro ergue-se uma grande praça rodeada por uma varanda com colunas esculpidas em madeira pintada, contendo em sua passagem, salas que guardam amuletos e fetiches de proteção da cidade, tornando a passagem dos seus habitantes e visitantes quase que um ato ritual.

Uma das características mais marcantes de *Kétu*, agora uma cidade remota e negligenciada, eram as suas fortificações, que compreendiam a um circuito de paredes de barro maciço, ainda em alguns lugares com mais de 12 pés de altura e quase tão largos, com valas exteriores a uma profundidade de cerca de oito ou nove pés e 20 pés de largura, plantados com espinhos, e acima de tudo o grande portão *Ìdènà* ('Sentinela'), uma fortaleza em si, com passagens interiores e exteriores cobertas e com um pátio central, certamente o exemplo mais impressionante da arquitetura militar existente entre os Yorubá (SMITH, 1988, p.57. *Tradução nossa*).

Diz-se em *Kétu*, que no local onde está instalado *Ìdènà*, foi feita a primeira oferenda quando da fundação da nova capital. Ali teria sido sacrificado um tecelão corcunda que vivia entre os moradores locais, o que deu origem a expressão: “*Iké Ké’tu? Ke fó ilù?*”, literalmente, “quem pode endireitar um corcunda?” ou “quem pode quebrar nossa cidade?”. Acredita-se que o nome *Kétu* seja a corruptela de tal expressão. Ainda sobre a fortificação da cidade, diz-se também, que na argamassa preparada para edificar a muralha era adicionado o óleo de palma - azeite de dendê – para dar liga à massa, tornando-o mais resistente quando seca.

Sobre as instituições de regulamentação do poder e a escolha do *Alákétu*, tudo indica que em *kétu*, o poder de mando estaria distribuído em forma de Conselho, onde os “ministros” escolhiam o *Alákétu* entre uma das cinco linhagens reais. Segundo as tradições locais, *Sopásán* teria saído de *Ifè*, acompanhado de cento e vinte famílias, dentre elas nove reais, mas quatro delas teriam se perdido no caminho ou desaparecidos durante as guerras iniciais, ou ainda possivelmente liderado outras migrações que se originaram no interior dos grupos que estavam em movimento. Entre as cinco restantes, correspondendo as famílias: “*Aro, Alapini, Magbo, Mefu, e Mesa* era escolhido o novo *Alákétu*”. Silveira (2006) nos chama atenção para a característica e origens dos membros que ocupavam assento no conselho:

o Conselho de Estado era formado pelos oloyês (*olóyè*), dignitários titulados escolhidos nas linhagens reais, nas linhagens mais antigas, entre os migrantes mais recentes de Ifé ou entre os descendentes do primitivo habitante fon, que tinha dois ministros titulados com assento no Conselho, o Akiniko e o Adjahosu. Os títulos correspondiam a funções governamentais, religiosas, econômicas, civis e militares; os oloyês criavam a legislação, administravam os negócios públicos, zelavam pelos limites constitucionais do exercício do poder do *Alákétu*, tendo inclusive o direito de

ordenar sua deposição, obrigando-o a suicidar-se em caso de grave atentado contra o interesse coletivo. No auge do desenvolvimento do reino o Conselho chegou a ter sessenta oloyês (p. 327).

Tal modelo de organização pode ser considerado como uma estrutura de chefia dual e “democrática” onde a figura do *Alákétu* estaria vinculada mais a um caráter mítico-religioso do que a condição de soberano do reino que detém a hegemonia do poder. A própria escolha do *Alákétu* variava entre as linhagens reais, o que aniquila a possibilidade de um modelo de sucessão direta entre pai e filho. Neste sentido, o próximo *Alákétu* indicado na linha de sucessão, era conhecido pelos membros do Conselho, e ao mesmo tempo, um desconhecido perante o restante do grupo, uma vez que era educado fora dos limites territoriais do reino, seguindo o mesmo modelo de organização ritualístico seguido por *Ifè*. “Trata-se de uma fórmula destinada a simbolizar a natureza ambígua e mesmo semidivina do *alaketu* através da dúvida colocada, por um artifício, à sua origem humana” (LEITE, 2008, p. 225). Assim sendo, a escolha do novo *Alákétu* no ato de sucessão ao trono, correspondia ao início de uma epopeia, onde o novo eleito deveria cumprir o percurso realizado por seus antepassados, realizando os sacrifícios e demais oferendas necessárias, ao longo do caminho, até chegar ao palácio onde ascenderia ao poder. Sua trajetória, além de reproduzir os feitos de *Ede*, o fundador de *Kétu*, envolvia períodos de iniciação atípica, cerimônias secretas, onde o eleito aprendia os conhecimentos necessários para estabelecer governo junto ao Conselho. Somente após ter percorrido todo o trajeto e realizado os sacrifícios a *Ìdènà*, o eleito entrava na cidade, e no mercado local, e um dos dignitários – o *Baba Elegun Oyede* – apresentava o novo rei, após recitar o nome de todos os *Alákétu* desde *Sopásán*, ao novo eleito que tinha seu nome introduzido no final da lista sendo então, proclamando-o o novo *Alákétu*. Cabe acrescentar, que para os yorubá o mercado não corresponde apenas ao local de compra, venda e troca de mercadorias. Segundo uma lenda descrita por Verger (2002), este “tem a mesma função do *Agora* dos gregos ou do *Forum* dos romanos: um lugar de reunião, onde todos os acontecimentos da vida pública e privada são mostrados e comentados. Não há nascimento, casamento, enterro, festa organizada por grupos restritos ou numerosos, iniciação ou cerimônia para os orixás, que não passem pelo mercado” (p. 141).

Parrinder (1967) e Palau Marti (1964) enfatizam que mesmo com a proclamação do novo *Alákétu*, este ainda não poderia entrar no palácio e teria que aguardar um período de cerca de um ano para ascender ao trono. Especula-se que este período, correspondia ao tempo de aprendizado necessário e de iniciações que legitimavam o exercício do poder do novo rei. Segundo Leite (2008):

configura-se no reino de Ketu um modelo de legitimação do poder e do rei que envolve decisivamente duas instancias precisas, a das divindades e a dos ancestrais históricos. O Alaketu está profundamente ligado às divindades, tornando-se necessário que essas relações fiquem devidamente explicitadas para o acesso ao poder da realeza. Mas ele é também o continuador do ancestral-rei, símbolo e síntese da epopeia que promove a organização e o desenvolvimento da sociedade em um dado território (p. 228).

De certo modo, tal modelo de organização e legitimação permitia o reconhecimento e legitimidade do rei perante o grupo e outorgava a ele, o poder de mando e direito junto ao Conselho. Devido ao fato de *Kétu* situar-se desde sua fundação, num local onde já residiam outros povos, aos quais, impuseram por meio de conflitos territoriais, sua hierarquia de mando. Isso de certa maneira, permitiu a *Kétu* estabelecer alianças com outros grupos e agregar, em sua cidade, povos de origens distintas, dentre eles os africanos islamizados, que se estabeleceram na cidade desde o início do século XVIII. Muitos deles vinham das savanas próximas ao Deserto do Saara, e chegaram a formar um dos maiores bairros na capital, o “*Massafé*”, compondo ainda parte da milícia local responsável por parte das defesas da cidade, e tendo como representante no Conselho, o “*Olúmále*”. Dentre eles, estavam sacerdotes de *Ifá*, médicos curandeiros, além de inúmeros comerciantes do mercado local (SILVEIRA, 2006). Neste ambiente parece ter prosperado a *Ilè-Kétu*, um espaço onde as estruturas de poder, constituíam-se sobre bases de chefia duais dirigidas em Conselho Local pelos ministros e o *Alákétu*, tornando o reino um importante centro comercial e estratégico da região até a época das guerras contra os Fon do Daomé (os quais se lançavam em campanhas expansionistas e escravistas no final do século XVIII), até finalmente sucumbir no final do século XIX.

2.3 Òyó: o Império Yorubá

Como apontado anteriormente, as tradições locais reconhecem *Odùduwà* como o herói fundador e civilizador dos yorubá. Seus feitos estão relacionados à ocupação de novas terras e à introdução de um novo modelo dinástico entre tais povos. E efetivamente, suas ações contribuíram diretamente para a expansão e formação de um vasto império que se constituiu a partir das conquistas de seus descendentes. Foi inclusive, seguindo

os feitos de *Odùduwà*, que seu filho mais jovem *Òránmíyàn* exerceu papel de destaque na organização espaço-territorial dos povos yorubá.

Vale ressaltar, que a partir de dados coletados em pesquisas em *Ilé-Ifè*, Verger (2002) descreve *Òránmíyàn* como sendo filho de *Ògún* e *Odùduwà* ao mesmo tempo. Segundo ele, *Ògún* o primeiro filho de *Odùduwà*, voltou de uma batalha trazendo uma prisioneira de grande beleza, com a qual mantivera relações sexuais. *Odùduwà*, atraído pela mulher, não resistiu aos seus encantos, e também manteve, com ela, relações amorosas. Assim sendo, nove meses mais tarde nasceu *Òránmíyàn*, que tinha seu corpo verticalmente dividido por duas cores, um lado com a pele mais escura, pois *Ògún* tinha a pele muito negra; e o outro, mais claro, já que *Odùduwà* não tinha a pele tão escura (LEITE, 2008).

Alberto da Costa e Silva destaca que:

[...] após a morte de Oduduwa, Oraniã lhe sucedeu no mando. Grande caçador e guerreiro que resolveu empreender, junto com os irmãos, uma expedição contra “Meca”, a fim de vingar a morte de seu bisavô, Lamurudu. No caminho, houve briga e os irmãos se separaram, Oraniã prosseguiu até os bancos do Níger onde se defrontou com a oposição dos nupes, que não o deixaram atravessar o rio, voltou-se para o oeste e foi ter a Borgu, e ali, um bariba, a quem consultará sobre onde deveria fixar-se, enfeitiçou uma jibóia e recomendou a Oraniã que a seguisse. Onde quer que ela parasse por sete dias para depois desaparecer, os ifés deveriam construir a nova aldeia. E assim foi. A serpente conduziu-o até uma montanha chamada Ajaka. E lá, no sítio exato onde seu cavalo escorregou Oraniã ergueu a cidade a que deu o nome de Oió, o “lugar escorregadiço” (2006, p. 583).

Ao analisar a passagem supracitada, pode-se destacar que o local “escolhido” para a fundação da cidade de *Òyó*, teria se dado por meio da negação do acesso e, ao mesmo tempo, da autoafirmação dos nupe ou *tápà* para os yorubá, em termos de sua legitimidade naquele território. Pois, devido ao bloqueio deste, *Òránmíyàn* se viu obrigado a recuar, a ponto de pedir auxílio aos *Ìbàribá* em Borgu, para instalar-se na região. Assim, acredita-se que, em tal contexto, os *òyó* já possuíssem vínculos com os *ìbàribá* em tal região, e que seu crescimento e expansão dependessem de acordos com os *tápà*, já que eram eles que detinham o controle e acesso ao Níger. Outro elemento, inerente à escolha do local para a fundação da nova aldeia que não se pode perder de vista, é o caráter mágico da revelação do lugar, marco referencial que está por sua vez ligado à relação do sujeito com o espaço. Em tal relação, na maioria das vezes, o lugar não é escolhido, e sim, revelado; neste caso, o desaparecimento da serpente e o lugar escorregadio, *òyó!* Indica o ato da revelação, justificativa necessária para a instalação dos *ifè* naquele lugar.

Conforme as tradições locais, após ter fundado *Òyó*, *Òránmíyàn* casou-se com várias esposas, dentre elas, a princesa *Tóròsì*, filha de *Elénpe*, o rei dos nupe. Vale ressaltar, que em

meio a relações conflitantes, tal união, tenha sido efetivamente a tentativa de eliminar as diferenças entre tais povos, ou até mesmo, esta seria uma estratégia de *Òránmíyàn* para conseguir avançar para além das barreiras estabelecidas pelo próprio rei *Elénpe*, com quem estabelecera aliança. *Òránmíyàn* teve muitos filhos, dentre eles: *Dàda-Àjàkà*, o primogênito, indicado a ascender ao posto de *Aláààfin* após a morte de *Òránmíyàn*, e *Sàngó* (Xangô), fruto da união com *Tóròsì*, selando o acordo entre os *tápà* e *òyó*.

Segundo os relatos orais *Dàda-Àjàkà* teria crescido em *Òyó*, enquanto *Sàngó* cresceu no país de sua mãe, sendo educado no contexto das tradições e costumes dos *tápà*, “indo instalar-se, mais tarde, em *Kòso*, onde os habitantes não o aceitaram por causa de seu caráter violento e imperioso; mas que ele conseguiu finalmente impor-se pela força”. Somente após alguns anos de permanência na cidade, *Sàngó* decide ir para *Òyó*, “onde funda um novo bairro” junto da comitiva que lhe acompanhará, chamando-o de *Kòso*, “daí vindo, possivelmente a expressão *Oba Kòso* (Rei de Kossô)” (VERGER, 2002, p.134). É possível que tal migração já estivesse instalada em *Òyó* quando *Òránmíyàn* deixou a cidade rumo a *Ifè*, período que corresponde à entronização de *Dàda-Àjàkà* como o segundo *Aláààfin*. Ainda neste período, teriam se iniciado os conflitos de sucessão, uma vez que *Sàngó* não reconhecera a autoridade de seu irmão enquanto rei.

Sereno, *Àjàkà* era um rei “que amava as crianças, a beleza e as artes; de caráter calmo e pacífico... e [que] não tinha a energia que se exigia de um verdadeiro chefe dessa época” (VERGER, 2002, p.134). Deste modo, com uma personalidade mais agressiva, *Sàngó* destronou *Dàda-Àjàkà*, tornando-se o terceiro *Aláààfin* de *Òyó*. Diante da derrota, *Ajaká* foi forçado ao exílio, indo para a cidade de *Igboho*, próxima às terras dos *ibàribá*, perdendo seu direito de usar o *adé*, e obrigado a usar uma coroa feita de búzios – *adé baáyàni* -, “durante sete anos⁵²”, quando retorna para *Òyó*, onde assumia o seu direito enquanto o primeiro *Aláààfin* na linha de sucessão. Estabelecendo um novo modelo de mando mais imponente que o primeiro, lançou-se contra a família materna de *Sàngó*, em conflitos que se arrastaram por várias gerações seguintes.

Vale recordar que no contexto de fundação dos reinos yorubá, as relações mítico-simbólicas e mágico-religiosas não só transcendem a realidade local (uma vez que estão diretamente ligadas aos seus ancestrais), como deifica heróis fundadores em figuras míticas, ou ainda, personifica fetiches rituais e elementos da natureza em arquétipos que rememoram a

⁵² O número sete na tradição dos *Òyó*, nem sempre estão fixos a quantidade, este pode se desdobrar a partir de uma leitura mítica e simbólica em 12; 14; 21. Os exemplos sobre tais leituras podem ser encontradas em Palau Marti (1964).

natureza “humana” e a grandeza de seus feitos. Em meio a esta dimensão política e simbólica, parece ter reinado *Sàngó* até o “fim de sua vida” quando se tornou um *Òrìsà*.

Beniste (2006) registra uma passagem mítica existente em *Òyó*, que apresenta a divinização de *Sàngó* em *Òrìsà* do fogo e conseqüentemente, no deus do trovão, dos yorubá.

Sàngó como soberano de *Òyó*, assumiu condições de guerreiro, pois essa fase, na vida do povo yorubá, era dedicada a conquistas, e com isso conseguiu que seu reino se expandisse a ponto de se tornar o soberano legítimo reconhecido por todos. Seus exércitos haviam dominado todos aqueles que lhes eram opositores e, assim, todos os demais reis reconheceram a sua supremacia

Entre os guerreiros que participavam do exército de *Sàngó*, dois se destacavam: *Timi* e *Gbònkàà Èbìrì*, que, por suas ações, eram conhecidos e respeitados por todos. Suas vitórias eram sempre lembradas e isso passou a incomodar *Sàngó*, que dizia: “Sou o *aláàfin* de *Òyó*, o *Oba* dos *Oba*, e, apesar de meus exércitos conquistarem tudo, não é só a mim que o povo elogia”. Refletiu e começou a imaginar uma maneira de se livrar da força que os dois tinham junto ao povo de *Ifè*”.

[...] [Assim, *Sàngó*] enciumado, devido ao reconhecimento dos guerreiros por parte da comunidade, elaborou um plano para implantar desavenças entre os guerreiros para que ambos entrassem em uma batalha e se digladiassem até que ambos ou um morresse. Pois assim, ficaria mais fácil para *Sàngó* exterminar um do que dois guerreiros. Mas as coisas caminharam para outros fins. Depois de *Sàngó* ter implantado a duvida e a discórdia entre os guerreiros e de ambos terem lutado diversas vezes, *Gbònkàà Èbìrì* começa a desconfiar das intenções de *Sàngó*, e depois de vencer *Timi* em uma batalha a qual *Sàngó* estava assistindo. *Gbònkàà* afronta *Sàngó*, que na mesma hora pediu para sua guarda real prender *Gbònkàà* e amarrá-lo.

[...] *Sàngó* queria queimar *Gbònkàà* em uma fogueira, mas ficou surpreso, pois quando ateou fogo em *Gbònkàà*, as chamas não o queimavam. *Sàngó* impressionado viu *Gbònkàà* passar pelas chamas sem nenhuma queimadura e dizer: “agora *Sàngó*, tudo acabou para você em *Òyó*. Deixe a cidade dentro de cinco dias e nunca mais retorne”.

[...] Depois de quatro dias, *Sàngó* decide deixar *Òyó* ao lado de sua esposa *Oya* (Iansã) e fiéis súditos que compunham uma comitiva. Ao longo da viagem, *Sàngó* percebeu que a comitiva havia desaparecido e que a única pessoa restado a seu lado era *Oya*. Percebendo que todos haviam o abandonado, *Sàngó* pediu para *Oya* lhe esperar e seguiu em direção a floresta. Lá pegou uma corda e amarrou numa árvore e se enforcou. *Oya* que estava aguardando, notou a demora e foi procurar *Sàngó*. E lá o encontrou enforcado. *Oya* desesperada voltou para *Òyó*, gritando que *Sàngó* havia se suicidado. No mesmo momento, *Oya* encontrou os auxiliares de *Sàngó* que voltaram junto dela até o local. Mas lá chegando não encontraram nada, o corpo havia desaparecido. Porém ouviram a voz de *Sàngó* vindo de dentro da terra, “dizendo que se havia transformado em *Òrìsà* e que deveriam voltar para *Òyó*, pois todos teriam uma lição de seu poder (p. 91-101).

Conforme observado, o mito apresenta *Sàngó*, a partir de sua natureza humana, um rei, guerreiro, e conquistador que em um momento de fraqueza é traído por seu próprio ciúme, mas que de certa forma é “reconhecido” por seus atos, e com isso deificado em *Òrìsà*, passando a ocupar um espaço no universo mágico-religioso dos yorubá. Segundo as tradições orais, este “soberano tirânico teria sido destronado e enforcado na floresta. E [após isso], uma

tempestade teria se abatido sobre a cidade de Oyó, manifestando a cólera e vingança de Xangô, vingança simbolizada no trovão e no raio. Desde então, ele se tornou o Orixá dos raios, trovões e tempestades” (Del Priore e Venâncio, 2004, p. 26).

Ainda, sobre os feitos de *Sàngo* e sua natureza divina quando se tornará um *Òrìṣà*, Verger (2002) faz a seguinte observação em uma lenda:

O fato de Xangô ter tido o título de *Oba Kòso*, “Rei de Kossô”, parece ter dado origem a uma lenda, baseada num jogo de palavras, no qual este título foi traduzido por “o rei não se enforcou”. A responsabilidade da interpretação poderia ser atribuída ao Reverendo Padre Baudin⁵³ (p.22) ou a A. L. Hethersett⁵⁴ (p.50). Nas suas descrições, quando Xangô teve dificuldades para se manter no trono em Oyó, ele voltou-se para a terra dos tapás e, vendo-se abandonado por todos, enforcou-se numa árvore. Seus inimigos proclamaram *Oba so*, “o rei enforcou-se”. Seus partidários negaram o fato gritando *Oba kò so*, “o rei não se enforcou”, e, acrescentaram esses autores, ateavam fogo nas casas dos detratores de Xangô nas noites de tempestades, para confirmar a reputação do deus do trovão. [o autor, ainda enfatiza, que] essas pitorescas descrições eram publicadas em livros “vendidos em proveito da Sociedade das Missões (católicas) Africanas de Lyon e da Church Mission Society (protestante), que não tinham, ambas, interesse em proclamar a glória de um deus pagão (p. 141).

Embora Verger chame atenção para as divergências nas transcrições realizadas pelos autores, pontuando até mesmo, que estes, teriam descaracterizado os feitos de *Sàngó*, o que nos interessa saber, é que a dimensão política e simbólica inerente à supremacia do rei perante seu povo, extrapola a realidade local, ao relacionar e justificar seus feitos aos fenômenos da natureza. E é neste sentido, que o universo mágico-religioso se entrelaça aí, a todo instante, com a realidade sociocultural e política do grupo, sendo quase impossível se fazer leituras ou análises sem recorrer a uma ou a outra destas dimensões. Deste modo, a análise das passagens supracitadas expressa a “variável” relacionada à compreensão da figura do rei para esses povos, que ora se manifesta como *Òrìṣà*; ora como fenômenos da natureza (que se faz presente tanto nas ações cotidianas da comunidade em seu vínculo com a Terra, como por meio da sua ancestralidade mágico-religiosa).

Faz-se necessário acrescentar, que a construção da figura do rei, constitui-se ainda hoje, sobre as bases da organização social do grupo quando da morte de um *Alàààfin*. Neste contexto, personagens simbólicos, membros de antigas famílias e sociedades “secretas” entram em cena para escolher o novo eleito entre uma das cinco linhagens reais e educá-lo segundo as tradições e costumes locais. Essa parece ser uma das principais funções dos *Bàbá Oba* (pais do rei), compostos por três dignitários que exercem papel de extrema relevância nas

⁵³ BAUDIN, R. P. N. *Fétichisme et féticheurs*. Lyon: 1884.

⁵⁴ HETHERSETT, A. L. *Itan Oba Sango*. Lagos: Iwe Kika Ekerin, s. d.

práticas políticas do reino junto do *Aláààfin*. Dentre estes se encontra *Ònà Isokun*, aquele que ocupa o cargo de ministro na corte, responsável pelo cumprimento de alguns dos atos rituais de escolha do futuro rei, sendo sua casa o local onde são realizados os sacrifícios em nome do novo *Aláààfin*. Cabe destacar, que da mesma forma que surgem na corte a figura do pai do rei, enquanto aquele que escolhe ou faz nascer um novo rei, a figura de *Ìyá Oba* (mãe do rei), se faz presente, mas exercendo função distinta daquele. Trata-se de uma figura simbólica, que acompanha o rei em vida, devendo suicidar-se ou desaparecer quando da morte de “seu” filho, o *Aláààfin*. Vale ressaltar, que para dar continuidade aos costumes e tradições locais, e ao mesmo tempo, eliminar com a possível ascensão direta ao trono e poder, pelo menos no que se refere hereditariedade, o primeiro filho do *Aláààfin*, nascido após a sua entronização – denominado *Àrèmo* -, era sacrificado sobre o tumulo de seu pai, eliminando a possibilidades de possíveis golpes.

Nós não sabemos se os pais do futuro *Alafin* devem estar mortos para ter direito a ser escolhido, essa imposição tendendo a simbolizar, através do artifício, a ausência idealizada de uma origem humana do rei que, nesse caso, seria produto principalmente de uma trama ancestral desenrolando-se no interior da própria corte. É possível, portanto, em configuração reunindo o real e o simbólico para fins políticos de sucessão do *Alafin* que os *Baba Oba* representam, de certa maneira, a ambigüidade atribuída à origem humana do soberano, reforçado pelo personagem da corte denominado *Iya Oba* (LEITE, 2008, p. 232).

Assim sendo, é possível afirmar, que a imagem do rei perante o grupo, trata-se da elaboração de um “personagem” que transcende a realidade local de tais sujeitos, uma vez que a escolha do novo *Aláààfin* perante o corpo social se legitime sob os elementos mágico-rituais estabelecidos em iniciações atípicas, na qual o novo eleito deverá cumprir com inúmeros preceitos e sacrifícios aos ancestrais do grupo.

Outros personagens que fazem parte do cotidiano político do reino e que rememoram constantemente o caráter dúbio que repousa sobre a natureza divina do rei, depositam-se sobre as figuras de *Iwèfà*, “escravos” eunucos dignitários da corte. Segundo as tradições são diversos os *Iwèfà* que acompanham o *Aláààfin* durante o seu reinado, mas segundo Leite (2008), apenas três são conhecidos por suas funções reais: “*Ona Efa, Osi Efa e Otun Efa*”.

Ona Efa é uma espécie de voz do *Alafin*, o qual não fala nem escuta diretamente, fazendo-o por intermédio desse notável. *Otun Efa* permanece sempre à direita do *Alafin* e encarrega-se dos cultos pessoais do soberano a *Sango*, a grande divindade de Oyo. *Otun Efa* detém ainda o privilégio de participar do enterro do *Alafin*. *Osi Efa* é o dignitário da esquerda, encarregando-se dos cuidados íntimos do *Alafin*, devendo até mesmo vigiar o seu sono e acordá-lo. *Osi Efa* pode legalmente fazer-se passar pelo próprio *Alafin* em certas ocasiões, quando então recebe as mesmas deferências devidas ao soberano. Talvez seja devido a esses fatos, ligados tão

intimamente ao *Alafin*, que *Osi Efa*, à morte do soberano, também deve desaparecer [em muitos casos se envenenava quando da morte do rei] (p. 233).

Deste modo, pode se considerar, que a complexa trama que envolve tais personagens reais e simbólicos, exerce desde tempos remotos a função social de alicerce de um modelo de organização peculiar que se estrutura sob as tradições que mantém vinculado numa mesma esfera de organização social, questões político-culturais e mítico-simbólicas que asseguram a natureza divina ou semi-divina do rei, assim como legítima, o seu modelo de execução do poder perante seu povo. Deste modo, faz-se necessário e de extrema relevância frisar a importância e poder executado pela *Ọ̀yọ́ Mesi* (Conselho de Ministros), instituição política ligada ao poder e as instituições simbólicas, mas ao mesmo tempo a realidade material do reino. Neste espaço de relações, tal instituição, zela pelo equilíbrio entre as divindades e a organização política do reino. Tratam-se dos responsáveis pelas funções legislativas e judiciárias da sociedade. Em legenda Adèkòyà (1999) destaca, que “esses ministros tinham o poder de rejeitar o rei. Quando este abusava de seu poder. [O qual] rejeitado era obrigado a cometer suicídio (p. 41).

Composto por sete personagens distintos - Àgbàákin, *Sàmù*, *Alàápínni*, *Lágùnà*, *Akinnikù*, *Ajípa* e *Bàsórun* -, com títulos e funções específicas, o Conselho era hierarquizado em diferentes graus, cujo figura mais importante decorrente o histórico de sua família e tradições era o *Bàsórun*.

Segundo Leite (2008):

[...] esse dignitário [*Bàsórun*] é o chefe da família do mesmo nome, a qual segundo consta reinou muito antigamente em Oyo, razão de vários de seus privilégios, dentre os quais de gozar de relativa independência do poder central, representado pelo *Alafin*. [...] é o único personagem com direito a vetar o nome de um novo *Alafin* durante os processos de escolha do soberano [...]. *Bashorun* também assume o governo do reino, inteiramente e até provimento formal, quando o trono fica vago (p. 236)

Bàsórun é destacado também na literatura por ter vínculos ancestrais diretos com o *Ọ̀rìsà Ọ̀gún*, divindade do ferro, que possui importante papel no processo de entronização do novo rei e nos grandes festivais ligados a agricultura o *Qdún Bère*. Trata-se de uma “celebração agrária onde o próprio soberano procede a um sacrifício destinado a essa divindade a qual, sendo o patrono do ferro, o é também dos agricultores, pois utilizam em seu trabalho objetos feitos com esse metal” (Idem). A figura de *Bàsórun* ainda está vinculada a celebração do festival do *Qdún Ọ̀run*. “[...] cerimônia ligada a *Ori*, princípio individualizador da existência e do destino, a ‘cabeça interna’. Ela envolve varias divindades [...] e nela o

Alafin faz o culto de seu *Ori*, juntamente com *Bashorun* (LEITE, 2008, p. 236). Assim sendo, fica evidente a importância atribuída a *Basórun* e ao seu papel e destino em constante relação com a figura do *Aláààfin*, o que nos faz recordar a natureza das estruturas de reconhecimento do poder real e local perante o grupo, na qual o universo sócio-político e mágico-religioso estão entrelaçados por um conjunto particular de códigos sociais que formam uma complexa rede simbólica de legitimação do poder.

No que se refere à organização político-econômica e sociocultural do antigo aldeamento dos *ifê* em tal região - que mais tarde viria a se configurar na cidade de *Òyó*, o mais importante dos reinos yorubá -, fundados pelos descendentes diretos da linhagem real de *Odùduwà*. Estes possivelmente se “desenvolveram” com base num modelo particular de organização fundamentado nas tradições de seus antepassados, e o sexto *Aláààfin Onigbogi* teria sido o responsável pela introdução de um modelo de organização militar peculiar, estruturado sob um regime de origem servil. Alagoa (2010) defende a tese de que as diferentes estruturas do poder encontradas em *Òyó* são tão peculiares, devido à sua proximidade com os *Tápà* e com os *Ìbàribà*, e ainda, por estarem estes localizados numa zona de grandes rotas comerciais, e assim “a supremacia de *Òyó* devia-se, provavelmente, ao emprego de cavaleiros e arqueiros, inspirados pelos contatos muito precoces com o comércio transsaariano, e com os Estados do norte iniciados ainda no século XIV” (p. 528).

Vale lembrar, que a expansão territorial dos povos yorubá, estava ligada a pequenas migrações, diante da necessidade de suprirem a demanda coletiva por melhores condições de vida. Trata-se de aldeamentos organizados com base em “grupos de linhagens”, onde não havia poder centralizado e, os clãs ou as linhagens viviam lado a lado, em completa independência. A autoridade do patriarca ou chefe do grupo de linhagem não era absoluta, pois cada grupo explorava áreas mais ou menos vastas do território com o emprego de técnicas agrícolas “rudimentares”. Na maioria dos casos, ao migrarem para outras áreas mais prósperas estes grupos se pré-instalavam em territórios pertencentes a outros grupos étnicos, que aceitavam sua presença sob a forma de “contrato” estabelecido perante o chefe local em comunicação com o ancestral do grupo. Neste contexto, quando aceito o acordo, os migrantes podiam ocupar as terras, oferecendo em troca aos povos previamente estabelecidos aí parte de sua produção ou mão de obra no período de plantio e colheita.

De maneira geral, os povos africanos mantêm um vínculo peculiar com o lugar onde estão inseridos, lugar onde seu ancestral viveu e garantiu a continuidade da família ou grupo. É por este motivo que a ocupação da terra não pode se dar de forma violenta, ou por meio da

expropriação dos grupos locais, uma vez que o ancestral de tais grupos reside no local, o que justifica a necessidade do estabelecimento de alianças com os “donos da terra”. Em caso contrário, de ocupação arbitrária de territórios por parte de forasteiros poderia trazer a estes, problemas em termos de infertilidade das mulheres e da terra, além de impotência dos homens e demais pragas e mazelas.

Em alguns casos, era comum que determinados aldeamentos, baseados em modelos de linhagem, procurassem em Estados vizinhos o aparato necessário para o seu reconhecimento, encaminhando a estes uma proposta de aliança, muitas vezes viabilizadas por vínculos matrimoniais, entre uma filha – princesa - de linhagem escolhida em conselho com um membro da linhagem real, gerando um filho, herdeiro das tradições do Estado, o que nos parece justificável ao analisar as origens de *Sàngo*. Tais relações asseguravam não só o estabelecimento de uma nova realeza, mas também, o direito de operar a terra. Outro indicio da importância de tal modelo, repousa nos versos dos tradicionalistas e demais historiadores quando afirmam que o vínculo do reino de Beni com *Ifè* teria se constituído após o casamento de *Òránmíyàn* com uma das princesas dos *edo*, tempos antes da fundação de *Òyó*, cessando um longo período de disputas entre as famílias “reais” do Beni, para sucessão ao trono. Pois, como apontado anteriormente, era de comum acordo que o filho de tal união, fosse educado sob os costumes e tradições de seu pai, para dar continuidade à aliança estabelecida, constituindo-se, assim, um modelo de organização matrilinear e patrifocal, ou seja, em que a descendência é contada em linha materna, mas o poder de mando é executado pelo príncipe herdeiro. Neste sentido, é que *Euweca*, filho de *Òránmíyàn* com a princesa *edo*, teria sido educado sob as tradições de *Ifè*, diferentemente de *Sàngó* seu meio irmão, que fora educado segundo as tradições dos *Tápà*.

Mesmo diante do potencial e da autonomia das aldeias ou cidades que se propunham ao estabelecimento de alianças, e de seu reconhecimento enquanto parte integrante do que se concretizava com o estabelecimento de uma unidade cultural (a qual fazia parte de um grupo maior), sendo a linhagem real acionada para findar com objetivos de expansão, eles se colocavam sob a proteção deste grupo, garantindo assim seu desenvolvimento cultural e econômico. Em contraponto há a pressão de uma nova forma de organização, político-cultural que irá imprimir seu papel, enquanto realeza, na manutenção de tal aliança. Assim,

um Estado pode ter-se inspirado em alguma prestigiosa fonte exterior para elementos de seu fausto e cerimonial, ou mesmo para tomar de empréstimo um chefe. Nos Estados da região florestal ha alguns exemplos cuja autenticidade é inquestionável; o emprego generalizado de espadas cerimoniais e de títulos de chefaria do Beni é um entre tantos outros. Assim, não ha razão para supor que esse

tipo de intercambio não ocorresse entre os Estados da região florestal e os da savana (RYDER, 2010: p. 387).

E deste modo, além do restante da área cultural yorubá – territórios dos *ifê* e *ijèsà*, no centro; dos *èkìtì*, *ondó*, *àkókó* e *òwò*, ao leste; dos *ijèbu*, *ikálè*, *okiti-pupa* e *awori*, ao sul –; o complexo territorial yorubá se estendia aos limites territoriais do império do *Beni*, o outro grande Estado africano da região, rivalizando em poder, hegemonia e esplendor com o império de *Òyó*. Vale ressaltar que segundo as tradições orais, tanto os *òyó* quanto os *edo* (*bini*), estavam ligados por uma mesma origem:

as relações entre os impérios de Oyo e do Benin são ainda mais amplamente atestadas. As dinastias reinantes nos dois Estados afirmavam ambas não somente serem originárias de Ifé, mas, igualmente, descenderem de um mesmo fundador: Oranyan. Portanto, ambas mantinham laços rituais com Ifé. Estes sentimentos fraternais recíprocos provavelmente eram tanto mais fortes quanto fossem reduzidos os riscos de conflito entre os dois Estados: a potência de Oyo era fundada em sua cavalaria e, de certo modo, limitada as áreas relativamente descobertas, a Oeste e Norte da região em questão; ao passo que, as táticas militares do Benin não se adequavam senão as “florestas ombrófilas” da sua metade oriental. Inclusive, foi justamente em razão destas diferenças ecológicas que as atividades comerciais dos Estados também se mostraram complementares (ASIWAJU, 2010, p. 820).

Diante um modelo com características peculiares de organização sociocultural e político, é relevante assinalar ainda, que no século XVII o reino de *Òyó*, havia transmutado seu perfil de cidade-estado, alcançando o *status* de cidade-reino, com forte poderio militar e eficiente sistema de arrecadação de impostos por meio do processo de vassalagem. No início do XVIII, ele era considerado o maior Estado da região, entre os rios Mono e Níger, configurando-se num verdadeiro Império com grande influência, tanto por adesão, como por imposição, em diversos níveis, militar, político, econômico e cultural, sobre os diversos grupos aparentados (e outros), todos localizados entre as bacias do rio *Òsun* e do *Ògùn*.

Segundo Ryder (2010), um dos principais fatores que justificam o papel de destaque assumido por *Òyó* em suas conquistas territoriais, assentam-se em sua localização geográfica privilegiada em relação a tantas outras cidades que não conseguiram expandir seus territórios, pois:

em meio a essa multidão de pequenos Estados, a grande exceção foi o reino de Oyó, embora seu caráter “imperial” só tenha se desenvolvido um tanto tarde, talvez no começo do século XVII. Esse caso único pode, talvez, ser explicado pela topografia – savana típica –, onde prosperou o Império Oyó, que permitia uma facilidade de movimentos maior que na floresta e, portanto, o deslocamento da cavalaria e de grandes contingentes de infantaria, por distâncias maiores. De fato, acredita-se que o desenvolvimento de Oyó tenha sido mais influenciado pelos Estados vizinhos da savana – Borgu e Nupe – que pelos Estados yorubá da região florestal. Ele teve de se afirmar primeiro frente a seus rivais do norte, antes de poder lançar-se a conquista dos Yorubá (RYDER, 2010, p. 389).

Seguindo seus feitos expansionistas, é que em meados do século XVIII, *Ọ̀yọ́* organizou uma grande expedição de tomada de controle de lugares estratégicos responsáveis pela distribuição e alimentação das várias rotas comerciais que ligavam as savanas ao litoral. Em expansão para o extremo oeste, se depararam com o Estado Adja de Daomé (atual Benin) que fora forçado ao pagamento de tributos, após uma série de ataques lançados por *Ọ̀yọ́*, aproximadamente em 1740 (situação mantida até o início dos anos 1820). *Ajá-pópó*, atual Porto-Novo, conheceu o mesmo destino quando *Ọ̀yọ́* dele se apoderou, tornando-o o seu principal porto para o escoamento de mercadorias e para o tráfico de escravos (e estabelecendo o controle da rota que atravessava os territórios dos subgrupos yorubá: *ègbá* e *ègbádò*, e que interligava o porto a *Ọ̀yọ́*).

Para estabelecer o controle efetivo dos territórios conquistados, autoridades imperiais de *Ọ̀yọ́* eram, aliás, levadas para tais lugares, a fim de controlá-los, junto de outros funcionários. Este modelo de controle parece ter sido especialmente implantando nas regiões do *ègbádò* (tão importantes estrategicamente quanto *Ilaro*) e, posteriormente, *Ijanna*, uma vez que tais territórios exerciam função de zona tampão. Nos planos cultural e econômico, os territórios *ègbá* e *ègbádò* foram igualmente submetidos a intensa penetração por parte de *Ọ̀yọ́*, e colônias de *Ọ̀yọ́* foram fundadas naquela região enquanto comerciantes do império ali exerceriam as suas atividades, assumindo o monopólio dos mercados locais; nesse processo, implantavam seu modelo econômico, estabelecendo seu poder sobre os outros, enfim, bem como afirmando no território sua identidade por meio de sua herança mítica simbólica, e ao mesmo tempo, político-econômica. A implantação de seu poder e controle seguia-se em paralelo à organização local em forma de administração geral, que permitia que os demais grupos exercessem, contudo, sua autonomia religiosa e ancestral. Por tratar-se de subgrupos de mesma origem, cabe destacar que a cultura predominante estava ligada a *Ifè*, *lòcus* da religiosidade yorubá, e isto permitiu o estabelecimento de relações de apropriação cultural, particulares às suas identidades e territorialidades. Neste caso, *Ifè* se assentou sob a forma de lugar-sagrado, centro religioso; enquanto *Ọ̀yọ́*, com seu modelo particular de organização político-cultural dotado de forte poderio militar, reivindicou seu *status* de capital do “império” yorubá, sendo responsável pela conquista e aglutinação de inúmeros reinos, cidades e aldeias que se situavam no seu entorno ou em seu caminho.

Assim, pode-se considerar que o complexo territorial yorubá constituído pelas ações de *Ọ̀yọ́* foi concebido pela ideia de unidade cultural, fundamentada em referenciais míticos ancestrais, relacionados a mitos de fundação, e pelas conquistas efetivas de novos territórios

realizadas por seus ancestrais civilizadores, os heróis que trouxeram para o grupo um modelo comum de organização com vistas à prosperidade do povo. Este espaço é marcado pela aglutinação de diversos grupos de mesma origem, mas que mantinham características particulares de organização. A imposição de *Òyó* frente aos demais povos está vinculado ao seu perfil expansionista e conquistador, que se sobrepôs aos seus parentes distantes ao estabelecer o controle, implantando um modelo de unidade cultural, que reivindicava, junto ao grupo conquistado, sua descendência e ancestralidade junto a *Ifè*. Assim sendo, os *òyó*, descendentes diretos de *Òránmíyàn* e *Odùduwà* organizaram e gerenciavam a economia local, implantando um modelo comum e particular em todos os reinos e cidades conquistadas. Deste modo, com base em uma identidade comum e de uma territorialidade particular, é que os *Òyó* ocuparam e instituíram seu poder e controle sobre os diversos reinos e cidades que possuíam conexões e mercados importantes nos eixos e rotas comerciais, tornando-se de fins do século XVI a meados do XIX, o principal Estado africano da região entre os rios Mono e o Niger.

PARTE III:
DO AGENTE DESTERRITORIALIZADOR
AOS CONFLITOS TERRITORIAIS NA
COSTA OESTE DA ÁFRICA.

3.1 O pensamento europeu: um “agente” desterritorializador.

[...] muitos humanistas de profissão são, em virtude disso, incapazes de estabelecer a conexão entre, de um lado, a longa e sórdida crueldade de práticas como a escravidão, a opressão racial e colonialista, o domínio imperial e, de outro, a poesia, a ficção e a filosofia da sociedade que adota tais práticas. [...] Como se o nosso mundo não-europeu fosse habitado por seres aos quais era negado o reconhecimento como humanos. O *homo sapiens* foi dividido pela filosofia e pela ciência europeia em ‘uma hierarquia de raças que desumanizou e reduziu os subordinados tanto ao olhar científico como ao desejo dos superiores’ (SAID, 2004: pág. 14 - 52).

Com a descoberta da África Negra e do Novo Mundo no fim do século XV e início do XVI, inicia-se uma longa disputa entre as Nações Européias, lideradas por Portugal e Espanha para tomar posse e controle de novos territórios e das novas rotas marítimas que alimentavam o comércio entre Europa, África e América. O projeto de colonização europeu sobre os territórios ocupados, assim como seu projeto político de expropriação e espoliação agroexportador manufatureiro perdurou até o primeiro quarto do século XIX na América e segunda metade do século XX na África.

O processo de ocupação e colonização das terras do Novo Mundo e a demanda por mão de obra específica para atender às necessidades mercantis do sistema que se implantava, colocou ainda no século XVI, a África em conexão direta e efetiva com o Brasil. Embora não seja possível afirmar com exatidão a data de desembarque da primeira leva de negros africanos escravizados nas terras “brasileiras”, alguns historiadores defendem a tese que o primeiro capitão de São Vicente, o português Pero Capico (1516-1526) tenha desembarcado da armada de Cristóvão Jacques um grupo de negros provavelmente de Cabo Verde que teriam sido utilizados no projeto de implantação do cultivo da cana de açúcar na América (ALMEIDA PRADO, 1954; PORCHAT, 1993).

Com a chegada de Martim Afonso de Sousa em 1531, iniciou-se a ocupação das terras “brasileiras”, alterando substancialmente a paisagem do lugar. Neste contexto, passa-se a utilizar inicialmente a mão de obra escravizada de origem indígena (ameríndia), embora tenha se estabelecido a condição de que os índios escravizados fossem oriundos do *resgate*, ou seja, composta pelos índios “resgatados” das mãos de outros índios que os haviam capturado. E foi devido a isto, que os portugueses passaram a incentivar os seus aliados Tupiniquins - um dos seguimentos dos Tupi, grupo étnico que deveria totalizar mais de um milhão de indivíduos, que se distribuíam por todo o litoral brasileiro com várias

denominações locais (Tamoyo, Tabajara, Potiguara, Kaete, Temimino, etc) -, a guerrearem contra grupos rivais, a fim de se beneficiar com o aprisionamento de reféns de guerra.

No mesmo período os portugueses já se encontravam instalados na região do reino do Kongo, em África, onde começavam a implantar o comércio de escravos, estabelecendo o controle das rotas comerciais e de mercados que se estendiam até o Golfo da Guiné e que dispunham de grande variedade de produtos manufaturados, marfim, tecidos, artefatos em terracota, cerâmica, pasta de vítreo entre outros; os mais importantes aos olhos dos europeus, aqueles feitos em ouro e prata, que indicavam a presença de metais preciosos na região, fator de extrema relevância e interesse para os portugueses que atentavam para a possibilidade de novos ganhos e expansão de seus domínios nas zonas portuárias que se configuravam às margens do continente africano (COSTA E SILVA, 2006).

Em 1549, chega ao Brasil, Tomé de Sousa, primeiro Governador Geral, junto com o Padre Manoel da Nóbrega, este com a missão de converter os índios à religião cristã, protegê-los, aldeá-los e educá-los nas vilas organizadas pelos jesuítas, segundo as ordens do Rei de Portugal.

Eu, o rei, faço saber a vós, Tomé de Sousa, fidalgo de minha casa, que vendo eu quanto serviço de Deus e meu é conservar e enobrecer as capitâneas e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando, para exaltamento da nossa Santa Fé e proveito de meus reinos e senhorios, e dos naturais deles, ordenei ora de mandar nas ditas terras fazer uma fortaleza e povoação grande e forte, em lugar conveniente, para daí se dar favor e ajuda às outras povoações e se ministrar a justiça e prover nas coisas que cumprirem a meu serviço e aos negócios de minha fazenda e a bem das partes”. [...] Porque a principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira para que isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos; e, para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão, nem agravo algum; e, fazendo-lhes lho façam corrigir e emendar, de maneira que fiquem satisfeitos, e as pessoas que lho fizeram, sejam castigados como for justiça” (Regimento de Tomé de Sousa, 17 de dezembro de 1548).

Embora o documento traga um perfil religioso de Dom João III, sua maior preocupação no contexto de conflitos entre as nações europeias em formação, era o de estabelecer no Brasil, um governo geral com objetivos específicos de promoção de seus interesses comerciais. Para tanto, era/foi preciso ocupar e povoar a colônia e concentrar recursos e investimentos no cultivo de um único produto – a cana de açúcar - com ampla aceitação no mercado internacional e que tinha o potencial de propiciar grandes lucros para a Metrópole.

De certo modo, vale acrescentar, que o projeto de colonização do Novo Mundo, não estava atrelado apenas à ocupação e exploração de um novo território e dos seus recursos e, se neste sentido o fosse, cabe destacar que via de regra não se ocupa um território “desconhecido” sem um projeto, e que este se faz no plano das idéias em seu tempo, e por meio de sua imposição sobre o *outro*. Assim, o projeto de colonização se fez na mentalidade do europeu, estabelecendo-o enquanto superior, o que possuía meios para assegurar sua condição e descaracterizar o não-europeu inferiorizando-o, desconstruindo e descaracterizando seus próprios referenciais e padrões socioculturais, o que podemos caracterizar como uma forma de manifestação e materialização de um etnocentrismo eurocêntrico.

Enquanto o processo de colonização das terras do Novo Mundo, especificamente no Brasil se deu ainda na primeira metade do século XVI, a África Negra teve o seu território ocupado efetivamente após meados do século XIX, no período que os historiadores classificam como *Imperialismo*, tendo deixado, praticamente, 350 anos de sua história reservada aos saques, sequestros e guerras interétnicas que tinham por objetivo atender às necessidades do mercado europeu em seu projeto de colonização da América. Vale ressaltar que se a colonização foi um projeto audacioso e efetivo dos europeus, este se deu por meio da expropriação cultural dos povos ameríndios e da utilização de mão de obra escravizada dos homens, mulheres e crianças negras deportadas da África, que trouxeram junto de si conhecimentos concernentes à agricultura, pecuária e metalurgia, bens necessários ao desenvolvimento e efetivação de tal modelo econômico.

É possível notar na carta de Caminha ao Rei de Portugal em abril de 1500, a visão deste sobre o nativo, quando o caracteriza como sendo “um ser” inferior e vulnerável. Ao descrever o que seria sua ingenuidade, Caminha invoca assim características eurocêntricas que excluem as particularidades dos sujeitos ditos “descobertos”.

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença. E, portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E, pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. [...] Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados... Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será

salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar (Carta de Pero Vaz de Caminha, 1500).

É necessário mencionar que a visão religiosa de Caminha sobre os ameríndios se fundamenta em valores comuns da Igreja, aliados aos interesses da Coroa portuguesa, o mesmo referencial que se encontra registrado na Carta do Padre Manoel da Nóbrega:

[...] Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S. A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra dentro e repartir-lhes o serviço dos índios aqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear em outras partes de terras novas [...], sujeitando o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa e terão serviço e vassalagem e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra [...] A Lei, que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, manter-lhes em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes padres da Companhia para os doutrinarem (Manoel da Nóbrega, Cartas do Brasil ao Pe. Miguel de Torres, 8 de maio de 1558, 280-1, apud. AZANHA; VALADÃO, 1991, p. 20).

Observa-se que a proposta de Manoel da Nóbrega, modifica não só as práticas religiosas dos movimentos de catequização como altera as dinâmicas socioculturais dos índios, fixando-os num único lugar organizado sob estruturas cristãs, impondo-lhes um modelo contrário ao comum de povos nômades, bem como desqualificando e descaracterizando sua cosmogonia a partir do “extermínio de seus pajés”. E face ao novo modelo e sob as empreitadas dos portugueses no *resgate* para compor a mão de obra em fazendas, os povos indígenas que não conseguiram evitar o contato com os “brancos” fugindo para o oeste no interior das florestas viam-se envolvidos com os primeiros conflitos decorrentes da presença dos europeus no território, o que na maioria das vezes os colocava sob o dilema de lutar contra os portugueses e seus aliados ou abraçar o futuro incerto de escravização ou de conversão à fé da Santa Igreja, além de terem de lidar com os possíveis conflitos inter-étnicos gerados pelos processos de migração e fuga para outras regiões. Ressalta-se portanto que as opções reservadas para os indígenas que se mantinham em seus territórios, resguardados pela Igreja, beneficiavam apenas os europeus, sobretudo os interesses da Coroa, facilitando a ocupação do território; e ao mesmo tempo, dificultavam o processo de dominação (por invasão) de nações estrangeiras; contemplando também os interesses religiosos em número de fiéis à sua crença. Azanha e Valadão destacam que “entre 1557 e

1562, 34 mil índios agruparam-se em 11 paróquias, nos arredores de São Paulo” (1991, p. 20-21).

É importante frisar que a conversão dos índios em cristãos os livrava, em alguns casos, do trabalho escravo, mas não os nivelava à condição do *eu*, pois o reconhecimento de deus sobre o *outro*, o tornava visível aos olhos do descobridor, mas não lhe trazia a liberdade e autonomia sobre as terras nem o igualava ao europeu em sua condição humana. A partir deste postulado é possível se afirmar que o processo de reconhecimento do indígena enquanto sujeito se fez interessante quando há interesse do colonizador em satisfazer sua necessidade de exploração; caso contrário, o *outro* permanece e permanecerá invisível. Neste sentido, pode-se considerar que o processo de ocupação e colonização de novas terras e o controle das rotas comerciais, não só estabeleceram espacialmente a Europa como centro do mundo, como “atesta” então ao imaginário do homem branco-europeu sua condição de conquistador, expansionista e até mesmo de “civilizador” afirmando a superioridade de sua mentalidade sobre os não-europeus, desterritorializando o indígena a partir da introdução de um novo modelo de organização espaço-territorial, político-econômico e sociocultural (de origem exógena à realidade local e sustentado pelo sistema escravagista, com base na mão de obra africana).

É-nos interessante analisar que a proposta de construção de um modelo econômico com base em padrões culturais daquele que é de fora do lugar, se faz sobre a sua posição de descobridor que se estabelece nesse contexto como ponto de referência, Norte para as relações sociais. Assim, o papel de descobridor se faz enquanto modelo padrão e referência, e aquilo que não lhe completa se torna desnecessário. Considera-se que as noções de diferença estabelecidas com o *eu* europeu – descobridor – configurou-se sob a negação do *outro* enquanto sujeito histórico, subjugando sua condição de “homem” agente cultural, minimizando suas características mais essenciais, fragilizando sua identidade diante da imposição de sua mentalidade. Deste modo, o *outro* – sujeito descoberto – tratar-se-ia de uma imagem alegórica elaborada pelo descobridor; o *selvagem*, reduzido à condição de bárbaro e primitivo e ao mesmo tempo, tratado como ou parte da *natureza*, tida como *exterioridade*, o lugar da inferioridade do *eu*, integrada ao *mundo selvagem e exótico*.

Vale ressaltar que o encontro do europeu com o negro-africano e com o ameríndio, demarca assim o estabelecimento efetivo da fronteira do *eu* com o *outro*. Converge-se aqui, neste sentido, com a afirmação de Souza Santos (2010), quando este nos alerta que a relação,

descobridor e descoberto é imposta por aquele que detêm o “saber e o poder⁵⁵”. Instrumentos legitimadores do poder do *eu* sobre o *outro* no processo de dominação. “Porque sendo a descoberta uma relação de poder e de saber, é descobridor quem tem mais poder e mais saber e, com isso, a capacidade para declarar o *outro* como descoberto”. O descoberto aqui, mais uma vez, irá constituir-se como aquele que está distante, com conhecimentos rudimentares, servindo ao *eu* enquanto mercadoria ou fonte de recurso. E deste modo, pode-se afirmar, que a descoberta do *outro* contribuiu para o surgimento de dois novos mundos: o *selvagem*, lugar do incapaz, inferior e inumano e o da *natureza*, fonte efetiva de recursos naturais.

De certa maneira, a construção de tal referencial para lidar com o desconhecido ou com o diferente, solidificou-se sobre a auto-afirmação do *eu* em sua condição de descobridor, que afirma seu lugar e sua identidade a partir da negação do outro, e que ao assumir o “lugar” de superior, descaracteriza o *outro* subjugando seus modelos de organização e suas espacialidades.

Neste sentido, concorda-se com as observações de Porto-Gonçalves (2002) quando enfatiza que:

O pensamento moderno europeu pouco a pouco vai construir uma geografia imaginária onde as diferentes qualidades dos diferentes povos e culturas, que 1492 pôs em assimétrica relação, serão dispostas num *continuum* linear que vai da natureza à cultura, ou melhor, da América e da África, onde estão os povos primitivos mais próximos da natureza, à Europa, onde está a cultura, a civilização. E dominar a natureza, sabemos, é o fundamento da civilização moderna construída pelos europeus à sua imagem e semelhança e, para isso, os povos a serem dominados foram assimilados à natureza começando por considerá-los selvagens que significa, rigorosamente, os que são da selva, logo, aqueles que devem ser dominados pela cultura, pelo homem (europeu, burguês, branco e masculino). Vê-se, logo, que a invenção do europeu civilizado é, ao mesmo tempo, a invenção do selvagem e, assim, a invenção da modernidade é inseparável da invenção da colonialidade (p. 218).

Sobre a construção de uma geografia assimétrica e o lugar da Europa no mundo, Carlos Serrano e Mauricio Valdman em *Memoria d'África* (2007) destacam que a primeira materialização da espacialidade de tal mentalidade está na divisão do mundo em Leste e Oeste, no qual a Europa se coloca enquanto *Ocidente* em contraposição à Ásia como *Oriente*. Aqui, vale lembrar as palavras de Edward Said quando destaca que “o oriente foi... não o interlocutor da Europa, mas seu outro silencioso” (2004, p. 17), o que nos possibilita afirmar,

⁵⁵ O poder aqui definido faz menção ao conjunto de instituições e de aparelhos que garantem a sujeição dos cidadãos a um Estado determinado conforme apontado por Foucault e evidenciado por Raffestin, onde o Estado estabelece sua soberania, a forma da lei, ou a unidade global de uma dominação. “O poder se manifesta por ocasião da relação. É um processo de troca ou de comunicação quando na relação que se estabelece, os dois pólos fazem face um ao outro ou que se confrontam” (RAFFESTIN, 1993, p. 51-53).

que a história e a voz dos povos do Oriente foram negadas, reduzindo-os à condição de sujeitos a-históricos e bárbaros. Num segundo momento, os autores enfatizam a divisão do mundo em hemisférios Norte e Sul (p. 24-25), destacando a África e América, não como princípio de alteridade como Ocidente e Oriente, mas como *natureza selvagem*, o lugar do diferente enquanto *exótico*. Atraente por sua particularidade cultural, mas inferior em sua essência diante do eu europeu. Tal mentalidade foi representada e espacializada nas diversas cartografias que trazem a Europa localizada acima (ao norte) e como Norte, descaracterizando aqueles que estão abaixo, neste caso, a África. Destaca-se que tais referenciais serviram e ainda servem de modelos para dividir, hierarquizar e classificar países em primeiro, segundo e terceiro mundos; desenvolvidos, subdesenvolvidos e emergentes reafirmando o lugar de superioridade do europeu sobre os demais lugares do mundo.

Ainda assim, pode-se considerar, que o lugar de descobridor, do europeu, no projeto de colonização do Novo Mundo, aliado aos interesses de expansão territorial religiosa da Igreja com vistas à aquisição de novos adeptos alterou efetiva e significativamente o rumo da história dos povos ameríndios e negro-africanos. Isto fundamentou interpretações tendenciosas e unilaterais do mito bíblico o qual descreve os povos “africanos” como os descendentes de *Cam*, o filho amaldiçoado de Noé. Fundamentada em tal “revelação” e voltada para seus próprios interesses de expansão, a Igreja concordou com o projeto de escravização, legitimando a exploração e dizimação de inúmeros povos negro-africanos.

Compreende-se que o problema maior na justificativa da escravização dos povos negros não tem fundamento puro e simples no texto bíblico, mas da forma em que ele foi interpretado e usado. Em outras palavras, o que determinou o uso da Bíblia foi o ponto de vista de sua abordagem, ou seja, a forma pela qual ela foi lida, interpretada e unificada ao projeto de colonização pelo homem europeu.

Uma percepção sensata é a de que a Igreja Católica e a escravidão eram duas instituições constantes durante todo o período colonial, e a influência de ambas permeou todos os setores da vida, da cultura, da sociedade, da economia e da política brasileiras (RUSSEL-WOOD, 2009, p. 29).

Neste caso, a afirmação de Russel-Wood se faz extremamente relevante, para se compreender o estabelecimento da política colonial sobre a América e a África, pois, uma vez, que a Bíblia era, enquanto livro sagrado, objeto de leitura, estudo e interpretação restrita a sacerdotes, por muitos séculos fomos levados a aceitar as explicações dadas por tais especialistas que, entretanto, a estudaram sob o ponto de vista eurocêntrico, machista, cristão, branco, católico ou protestante, na maioria das vezes associados aos interesses mercantilistas

do século XVI. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que leituras bíblicas etnocêntricas, fundamentalistas, desvinculadas e descomprometidas com elementos históricos, geográficos, sociológicos e psicológicos contribuíram efetivamente, assim, para a descaracterização do homem negro-africano, extraíndo-o de sua liberdade e de seu território, assim como, de seu lugar no tempo e no espaço, além de reduzi-lo a condição de mercadoria, e de fixá-lo num outro lugar, sob condições desumanas, desterritorializando-o sob todas as formas possíveis.

Abençoou Deus a Noé e a seus filhos e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra [...] Disse também a Noé e a seus filhos: Eis que estabeleço a minha aliança convosco, e com a vossa descendência, e com todos os seres vivos que estão convosco [...]. Os filhos de Noé, que saíram da arca foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. São eles os três filhos de Noé, e deles se povoa toda a terra. Sendo Noé lavrador, passou a plantar uma vinha. Bebendo do vinho, embriagou-se e se pôs nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, vendo a nudez do pai, fê-lo saber, fora, a seus dois irmãos. Então, Sem e Jafé tomaram uma capa, puseram-na sobre os próprios ombros de ambos e, andando de costas, rostos desviados, cobriram a nudez do pai, sem que a vissem. Despertando Noé do seu vinho, soube que lhe fizera o filho mais moço e disse: Maldito seja Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos. E ajuntou: Bendito seja o Senhor, Deus de Sem; Canaã lhe seja servo. Engrandeça Deus a Jafé, e habite ele nas tendas de Sem; e Canaã lhe seja servo (BÍBLIA - Genesis 9,1-2; 8-10; 18-27).

Vale ressaltar, que para o pensamento religioso o mito tem fundamento de verdade inquestionável, tendo em vista que é uma revelação divina aos seres humanos acerca das origens das coisas e dos seres. Contudo, é possível concluir que, tanto para a ciência, como para a religião, o mito é um tipo específico de narrativa que tem o papel de explicar e entender os fenômenos, demonstrar as origens primitivas e longínquas das coisas e dos fatos, bem como de moldar comportamentos a partir de arquétipos (ELIADE, 2006). Neste sentido, se o mito constitui-se numa verdade com vitalidade diante da realidade do grupo que o adota, o mito de *Cam* (a maldição proferida a *Canaã* descendente direto deste), mantém-se como um elemento problemático com consequências sérias e profundas para o povo negro, visto que foi imposto pelos colonizadores como mecanismo de controle e legitimação diante da configuração do cenário das grandes expansões coloniais e utilizado como justificativa e explicação absoluta para as condições de escravização e segregação que se iniciaram em meados do século XVI.

Assim sendo, as ideias que legitimavam o projeto de colonização do Novo Mundo (atrelado à utilização da mão-de-obra negro-africana escravizada), serviram não só de sustentáculo para a configuração efetiva de uma sociedade pré-capitalista industrial, da qual se beneficiavam cortes, aristocratas e pequenos comerciantes, como também, de justificativa para muitos pensadores como veiculação de uma verdade absoluta, que justificaria a condição

de escravização, fundamentada em relativas comparações instituídas sob análises de informações incipientes que circulavam pela Europa nos jornais da época (MOORE, 2010). Vale lembrar, que não faz parte dos objetivos deste trabalho analisar teorias e movimentos iniciados a partir das idéias e ideais propostos por diferentes pensadores que mudaram substancialmente a forma de pensar a sociedade que começou a se configurar a partir do período das grandes navegações. Mas, vale recordar, que muitas ideias propostas pelos pensadores do *iluminismo*, *positivismo*, *pensamento crítico* ou *radical*, foram ao longo dos tempos, defendidas ou divulgadas como verdades absolutas. Deste modo, e diante de tantas afirmações e sem se ter a intenção de desconstruir referenciais instituídos em outros tempos, uma questão deve ser apontada: quais seriam as influências e impactos do modelo de sociedade escravagista frente às idéias de uma época? Muitos teóricos, de certa maneira, tocaram no tema do processo de escravização do homem pelo homem, mas será que suas observações referem-se ao homem negro-africano ou ameríndio escravizados, ou seus modelos restringem-se à análise da realidade vivenciada pelos habitantes da Europa? Pode-se afirmar que muitos pensadores eram totalmente ou quase, influenciados pelo modo de vida de sua sociedade – “branca”, machista, colonizadora – e consideravam que ela estava “civilizando” outros lugares em nome de um Deus ou de uma Nação, mas é impossível aceitar que muitos tenham omitido tal fenômeno em suas análises e interpretações, uma vez que era com a extração do lucro a partir do sangue e suor dos milhares de homens e mulheres escravizados nas colônias que, flagrantemente as nações europeias se enriqueciam.

A partir do final do século XVI e início do XVII, muitos pensadores tentaram, contudo, se livrar dos modelos de explicação religiosa inaugurando novas formas de se pensar a sociedade “iluminando-a”, e por vezes “esbarraram” no fenômeno da escravidão. Essa parece ter sido uma das indagações apontadas por Thomas Hobbes (1588-1679), em *Leviatã*, publicado em 1651, obra no qual o autor afirma que a escravidão estaria vinculada ao estado de “natureza do homem”, ou seja, ela seria uma consequência da guerra de todos contra todos, à qual até as sociedades mais “avançadas” poderiam sucumbir. Vale recordar, que Hobbes era um negociante de escravos ligados à *Virginia Company* e a *Somer Island Company*, ambas gerenciando colônias na América. Com pensamentos distintos dos de Hobbes, mas com certa familiaridade, Locke (1632-1704) também se beneficiou do comércio transatlântico de escravos, enquanto acionista da *Royal African Company*, o que, evidencia que a crítica de Locke à escravidão enunciada em seus *Dois tratados sobre o governo* (1690) não estaria direcionada aos povos africanos ou indígenas, mas remeter-se-ia, sim, e apenas à escravidão

de outros povos europeus. Para o autor em tela, a escravidão negra poderia ser considerada uma “instituição justificável”, pois, a origem da escravidão, da liberdade, assim como da propriedade, “estavam relacionadas ao estado de natureza”, relações que precisavam ser consentidas antes da formalização do contrato social, excluindo de seus contratos, “crianças e idiotas” e conseqüentemente, os negros que se vinculavam aos “incultos” (BUCK-MOORS, 2010). Ainda assim, vale ressaltar, que o negro era, neste contexto, definido por lei como uma propriedade, sendo ao mesmo tempo o fundamento da liberdade, uma vez que todo homem livre (branco) devesse poder ter acesso à propriedade (escravos).

Outro teórico do *Iluminismo* que de certo modo, merece destaque em tal conjuntura é o filósofo francês Voltaire (1694-1778), que enfatizou em uma de suas *Cartas* publicadas em 1733:

A raça negra é uma espécie de homens (*sic*) tão diferente da nossa, como a raça dos *spaniels* é dos galgos... Se sua compreensão não é de uma natureza diferente da nossa, é pelo menos consideravelmente inferior. Eles não são capazes de nenhuma grande aplicação ou associação de ideias e não parecem concebidos nem para as vantagens nem para os abusos da filosofia (Apud. MOORE, 2010, p. 63)

Em tal passagem fica claro qual o lugar do homem negro na perspectiva do pensador. Mas, o que chama atenção é que embora muitos teóricos tenham se debruçado às críticas sobre a escravidão e à sua instituição legal, as palavras do pensador em questão, estão carregadas ainda de elementos que evidenciam a presença de um pensamento racista e segregador. Assim como, Voltaire, Montesquieu (1689-1755), em *O Espírito das Leis* publicado em 1748, deixa explícito qual é o seu posicionamento perante a escravidão do negro.

Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de tornar escravos os negros, eis o que eu diria:

Aqueles de que se trata são pretos dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado que é quase impossível ter pena deles. [...] Não nos podemos convencer de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma, principalmente uma alma boa, num corpo todo preto. [...] É impossível que suponhamos que estas pessoas sejam homens; porque, se supuséssemos que eles fossem homens, começaríamos a crer que nós mesmos não somos cristãos.

Espíritos pequenos exageram demais a injustiça que se faz aos africanos. Pois, se este fosse como dizem, será que não teria ocorrido aos príncipes da Europa, que fazem entre si tantas convenções inúteis, fazerem uma convenção geral em favor da misericórdia e da piedade? (MONTESQUIEU, 2005, p. 256-257)

Vale ressaltar que não seria do interesse dos principados europeus rever as condições do tráfico negreiro e da escravização de tais povos, ou até mesmo intervir de forma que não

convergissem com seus interesses em tal prática, uma vez que tal sistema de exploração de mão-de-obra rendia grande benefício às nações que dirigiam.

Não se sabe ao certo quando efetivamente teriam emergido as teorias de superioridade racial e quando teriam sido propagadas no cotidiano europeu. Alguns historiadores consideram que a obra realizada pelo naturalista sueco Carl Linnaeus (1707-1778) *Systema Naturae* publicada em 1770, teria sido o ponto de partida, fundamento e justificativa para a legitimação e aceite da teoria das raças. Em sua obra, Linnaeus apresentou pela primeira vez na esfera científica, uma divisão taxonômica da espécie humana, classificada em quatro grupos: *homo sapiens europaeus* (branco, sério e forte); *homo sapiens asiaticus* (amarelo, melancólico e ávaro); *homo sapiens afer* (negro, impassível e preguiçoso); *homo sapiens americanus* (vermelho, mal-humorado e violento), inaugurando o quadro dicotômico entre povos distintos, onde o homem branco ocuparia o *status* de superior. É possível afirmar, que neste período, teriam surgido diversas teorias sobre a superioridade do homem branco, nas quais o seu princípio de alteridade estava pautado na afirmação que tanto o homem negro-africano, como os seus descendentes nas colônias, seriam biologicamente inferiores. Acrescenta-se ainda, que o incentivo a tais pesquisas estava vinculado ao interesse da elite escravocrata européia e americana em garantir a manutenção da propaganda do tráfico negreiro, na tentativa de preservar o seu *status quo* e impedindo o avanço de movimentos abolicionistas.

É relevante assinalar que Voltaire e Linnaeus são contemporâneos e suas obras refletem o contexto de sua época. E é importante contextualizar que diante das transformações das sociedades européias ocorridas ao longo do século XVIII, era necessário encontrar explicações que garantissem não só a continuidade do tráfico negreiro e também justificá-lo; e é nesse horizonte de discussão, que a teoria da superioridade das raças parece ter eclodido, edificando outra forma de se pensar a escravidão, possivelmente mais sectária, que a outrora estabelecida, pois, as teorias cristãs que justificavam o tráfico a partir do mito de *Cam*, cederam espaço ao “racismo científico”, que tratou as “raças humanas” como espécies diferentes e biologicamente incompatíveis. Pois, deste modo, os indivíduos não europeus tiveram a sua individualidade aniquilada e foram julgados a partir de modelos hierárquicos específicos. Tal processo de racionalização provocou uma crítica mudança de paradigma no qual os africanos passaram a ser considerados inferiores de maneira irreversível e hereditária. A partir daí, a transmissibilidade genética da inferioridade biológica tornou-se parte integral das doutrinas racistas pelas quais o homem-negro, estava fadado a sobreviver à maldição

“bíblica” de *Noé* nas colônias, sendo tratado como indolente e preguiçoso ao lado dos indígenas americanos que habitavam as terras dos “tristes trópicos”.

Em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, Kant (1724-1804) também deixa claro seu posicionamento sobre os povos negros:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. [...] dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (KANT, 1993, p. 75-76).

Na passagem supracitada, é possível notar a presença da teoria da superioridade das raças presente no discurso de Kant, na qual o pensador descaracteriza os elementos que compõem o universo cultural dos povos africanos, descrevendo-os como sujeitos sem história, bestas ignorantes e fetichistas e abstraindo a função simbólica e funcional dos objetos ligados às práticas cotidianas. Assim sendo, vale ressaltar, conforme apontado na primeira parte deste trabalho, que o universo mágico religioso dos inúmeros povos negro-africanos é dotado de energias “sobrenaturais” que transcendem o sentido e funcionalidade das coisas e dos lugares. Ainda assim, faz-se necessário enfatizar, que eram poucas as informações sobre o modo de vida dos povos africanos que circulavam pela Europa no contexto histórico que acabamos de analisar. Dentre os materiais encontrados estavam relatos de viajantes que se limitavam às áreas costeiras do continente africano e restringiam-se muitas vezes as zonas do tráfico de abastecimento dos navios negreiros, ou compreendiam apenas a manuais explicativos sobre como conduzir o trato aos povos negros escravizados nas colônias como, o *Code Noir* sancionado pelo então rei da França, Luis XIV em 1685, que reconhecia a escravidão como uma prática regular, assim como reduzia a população negra à condição de mercadoria e propriedade, dando direito ao senhor de torturar, marcar a ferro quente, e até mesmo assassinar os escravos que reagissem a tal condição (BUCK-MORRS, 2010). Foi somente em 1841, a partir da expedição missionária realizada por David Livingstone (1813-1873)⁵⁶ ao interior do continente africano, aproximadamente 341 anos após o início do tráfico negreiro,

⁵⁶ Ver: JEAL, Tim. *Livingstone: revised and expanded edition*. Yale University Press: 2013.

que a Europa teve notícias dos diversos modos de organização das sociedades negro-africanas.

De certo modo, pode-se considerar que as ideias de tal período, junto à escassez de informações sobre tal continente, ainda vinculada às práticas das teorias da superioridade racial, podem ter servido de base para Hegel (1770-1831) em a *Filosofia da História*, afirmar que a África, “não faz parte da história mundial”, ou, que ainda, “não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar” (1999, p. 88). Neste contexto, as observações de Hegel, extrapolam e descaracterizam a história do continente negro e a peculiaridade de seus habitantes, pois para o autor, os povos africanos não haviam atingido “a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade”. E neste caso, a consciência do negro sobre si mesmo inexistiria, tornando-o “o homem natural, selvagem e indomável”, pois o autor inclusive enfatiza: “devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a idéia de caráter humano” (1999, p. 84-88). Diante do exposto, pode-se afirmar que o pensamento de Hegel, não estava distante do pensamento de Kant, no que se refere ao lugar atribuído à África, assim como em termos da importância ou funcionalidade dos povos negros escravizados na “história universal”.

Susan Buck-Morss em *Hegel e Haiti*, publicado em 2010⁵⁷, enfatiza que um dos aspectos que podem evidenciar o possível “racismo cultural ou biológico” de Hegel, encontra-se em seu silêncio frente às revoluções geradas nas colônias da América, a partir do final do século XVIII, como a Revolução Haitiana também conhecida como a Revolta de *Saint-Domingue* de (1791-1804). Em sua obra, a autora afirma, que o filósofo alemão era um leitor assíduo do *Minerva*, periódico editado por Johann Wilherlm von Archenholz (1741-1812), que vinha cobrindo a Revolução Francesa desde seu princípio e relatando os acontecimentos na colônia de Saint-Domingue desde 1792, e que durante o:

[...] outono de 1804 ao fim de 1805, publicou uma série contínua, totalizando mais de cem páginas, incluindo fontes documentais, sumários de imprensa e relatos testemunhais, que informavam aos leitores não apenas sobre a luta final pela independência dessa colônia francesa - sob a bandeira de Liberdade ou Morte! -, mas também dos eventos dos dez anos que a precederam. Archenholz era crítico da violência dessa revolução (como também o era do Terror Jacobino na metrópole), mas passou a estimar Toussaint-Louverture [líder - negro - da revolução haitiana], publicando, como parte de sua série, a tradução alemã de um capítulo do manuscrito de Marcus Rainsford, capitão britânico, que celebrava de maneira superlativa o caráter de Toussaint, sua liderança e sua humanidade. [...] Na imprensa de língua

⁵⁷ Publicado originalmente em *Critical Inquiry*, vol. 26, nº 4, 2000, pp. 821-65. Republicado em Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti and universal history*. University of Pittsburg Press, 2009.

alemã, a cobertura de *Minerva* era especial. Já em 1794, dois anos após sua fundação, havia estabelecido sua reputação como o melhor de seu gênero entre os periódicos políticos. [...] Em 1798, sua circulação chegava a três mil cópias [...], número que se estima haver dobrado em 1809. Nas palavras do biógrafo de Archenholz, *Minerva* era "o mais importante periódico político da virada do século", tanto em termos de qualidade do conteúdo, escrito por correspondentes regulares (que eram, por sua vez, figuras públicas importantes por mérito próprio), como pela qualidade dos leitores, entre os quais se encontravam algumas das pessoas mais influentes na Alemanha. O rei Frederico Guilherme III da Prússia "lia *Minerva* constantemente". Tanto Goethe como Schiller a liam (sendo que este se correspondia regularmente com Archenholz), assim como Klopstock (que contribuía para o periódico), Schelling e Lafayette. Outro leitor regular de *Minerva* [...], como sabemos a partir de suas cartas publicadas, era o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (BUCK-MORRS, 2010, p.141).

Diante da evidência dos fatos a autora enfatiza:

[...] Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos da liberdade cegos da Europa iluminista, deixando Locke e Rousseau para trás em sua capacidade de negar a realidade debaixo do seu nariz (a realidade *impressa* debaixo de seu nariz sobre a mesa do café da manhã); ou Hegel sabia - sabia dos escravos reais que eram bem-sucedidos em sua revolta contra seus senhores reais - e elaborou sua dialética do senhorio e da servidão deliberadamente no quadro de seu contexto contemporâneo (2010, p.143).

Neste contexto, pode-se considerar, que enquanto a dialética entre o "senhor e o escravo" ganhava forma e volume na obra de Hegel, *A Fenomenologia do Espírito* (1807), os diversos povos negros que eram escravizados na colônia de Saint-Domingue, deixavam de "coexistir enquanto coisa", "coisidade" – escravo -, tomando "consciência de si mesmo" perante o senhor, lutando por sua liberdade e humanidade na revolução haitiana, rompendo com o sentido de servidão, pois postulava tal teórico, que "o próprio escravo era o responsável por sua falta de liberdade". Neste caso, é importante lembrar, que se a liberdade dar-se-ia por meio da tomada da consciência do lugar dos sujeitos perante tais processos históricos de contraposição, a liberdade dos povos negros no Haiti se fez por meio do reconhecimento – de seus próprios sujeitos -, de sua autonomia, e não, através de uma emancipação política gradual com base nos interesses de seu senhorio como houve no Brasil. Segundo Buck-Morrs:

A revolução real e bem-sucedida dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade. Se o editor de *Minerva*, Archenholz, relatando a história à medida que acontecia, não chegou a ele mesmo sugerir isso nas páginas de sua revista, Hegel, leitor de longa data, foi capaz de ter essa visão. A teoria e a realidade convergiram nesse momento histórico. Ou, para colocar em termos hegelianos, o racional - liberdade - tornou-se real. Esse é o ponto crucial para a compreensão da originalidade da argumentação de Hegel, por meio da qual a filosofia explodiu os confinamentos da teoria acadêmica e se tornou um comentário sobre a história do mundo (2010, p.147).

Conforme apontado, o processo de exploração de milhares de homens negro-africanos e indígenas, escravizados nas Américas, era então reconhecido como prática legítima de um sistema escravagista, que se fundamentou até meados do século XIX, como já registrada, em narrativas bíblicas ou em teorias científicas racistas alinhadas ao constante processo de exploração colonial. Neste contexto, os pensadores europeus do *iluminismo*, que proclamavam a liberdade do homem europeu, paradoxalmente aceitavam com “naturalidade” a exploração de povos não-europeus. E, num contexto de formação de nações europeias, independência de ex-colônias, abolição da escravatura, “transição” do modelo escravista pré-capitalista agro-explorador para industrial nas Américas, surgem no cenário europeu, teorias preocupadas com o lugar dos seus sujeitos frente a tais processos. E é em meio a tantas transformações que entrará consecutivamente em cena a teoria das “classes” e da “luta de classes”, idealizada por Karl Marx (1818-1883), e seu companheiro de produção Friedrich Engels (1820-1895).

Sobre as teorias da lutas de classes e sua contribuição para a população negra tanto da África como de seus descendentes nas colônias, Carlos Moore (2010), enfatiza:

A sensibilidade do marxismo para as questões sociais levou à assunção de que essa ideologia abraçaria, de maneira empática, as reivindicações dos povos negros, vitimados pelo flagelo da escravidão racial e do racismo. Mas, apesar do seu imenso sucesso entre as elites progressistas da África e da diáspora africana, a postura tradicional e universalista do Marxismo não admitia a interpretação que considerava a *raça* como determinante principal da exploração do negro (p. 17).

Vale recordar, que ao rever as observações de Hegel sobre a dialética do “senhor e do escravo”, Marx abstraiu tal movimento de contraposição de sua referência literal, utilizando-a como metáfora para a luta de classes. Tal modelo de pensamento foi seguido por grandes expoentes da teoria marxista (que, como se sabe, se propagou ao longo do século XX). Diante do exposto, Buck-Morris (2010), destaca que, “o problema é que marxistas (brancos), dentre todos os leitores, eram os menos propensos a considerar a escravidão real como algo significativo”. Neste sentido, a escravidão, “era vista como uma instituição pré-moderna, banida da história e relegada ao passado” (p. 145). Ainda assim, destaca-se que, para os marxistas, a “classe” é a principal contradição na história das sociedades;

[...] sendo a *raça* uma “distração” ideológica perigosa para a unidade dos trabalhadores. Assim, o racismo seria não mais uma estratégia utilizada pelos capitalistas (assim como o nacionalismo) para desviar a atenção dos oprimidos, e semear a divisão entre eles. O racismo – de acordo com esta lógica – seria um “não problema”, um “problema” totalmente falso, no máximo uma hábil construção *ideológica* do Capitalismo (MOORE, 2010, pág. 17).

É certo afirmar que as ideias de um homem, são resultantes dos processos de construção de seu tempo. Deste modo, as ideias de Marx e Engels sobre o mundo em geral não podem ser dissociadas ou descaracterizados, visto sua importância indiscutível em outros contextos e processos sociopolíticos e históricos, porém, cabe mencionar que a questão aqui apresentada, corresponde ao movimento das grandes transformações econômicas no cenário europeu ao tardar o fim do tráfico negreiro, realizado por traficantes brasileiros e portugueses. Vale recordar, que em meados do século XIX, a “indústria escravagista” branca européia e americana, responsável pelo comércio de homens e mulheres de pele negra, já havia dizimado a África por cerca de quatro séculos (cedendo espaço para a implantação da política colonial, agora operante no interior do continente africano), reduzindo populações negras na Ásia e Oceania, além de ter exterminado milhares de etnias e milhões de indivíduos, entre os índios das Américas. Conforme apontado, o período que corresponde às produções teóricas dos fundadores do “marxismo” contém as marcas de processos históricos segregadores e racistas, mas pode-se indagar qual seria o posicionamento de tais expoentes do pensamento ocidental frente a tais questões? A partir de tal questionamento, Carlos Moore (2010), em *Marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friederich Engels frente ao racismo e à escravidão*, fez um estudo minucioso sobre as obras de Marx e Engels (entre outros teóricos do marxismo), investigando e apontando situações que efetivamente demonstram o paradoxal descaso dos pensadores alemães sobre a África e a Ásia, e conseqüentemente ao povo negro-africano e seus descendentes nas colônias. Faz-se necessário reproduzir algumas passagens para compreender a magnitude e importância dos estudos de Moore sobre tal questão.

Em sua obra, Moore apresenta um artigo publicado no *The New York Daily Tribune* em 08 de agosto de 1853, onde é possível notar a presença da teoria da superioridade das raças no posicionamento de Marx e Engels, assim como, o lugar do europeu enquanto o civilizador de “novos mundos”.

De que modo a supremacia inglesa conseguiu estabelecer-se na Índia? [...] Tal país e tal sociedade não eram a presa predestinada para a conquista? ... A Índia não podia escapar ao destino de ser conquistada, e toda a sua história passada, *se existe história*, é a história das sucessivas conquistas que sofreu. A sociedade indiana, não tem qualquer história, pelo menos uma história que se conheça. Aquilo o que chamamos a sua história é apenas a história dos seus invasores sucessivos que fundaram os seus impérios sobre a base passiva desta sociedade imutável e sem resistência. A questão não é, portanto, saber se os ingleses tinham o direito de conquistar a Índia, Mas se devemos preferir a Índia conquistada pelos turcos, pelos persas, pelos russos, à Índia conquistada pelos britânicos. A Inglaterra tem que cumprir uma dupla missão na Índia: uma destruidora, outra reguladora – a aniquilação da velha sociedade asiática e o lançamento das bases materiais da sociedade ocidental na Ásia. Árabes, tártaros, turcos, mongóis que invadiram sucessivamente a Índia, depressa ficaram “hinduizados”, sendo os conquistadores

bárbaros, por uma lei eterna da historia, conquistados pela civilização superior dos seus súditos. *Os britânicos eram os primeiros conquistadores superiores e, portanto, inacessíveis para a civilização hindu [...].* É verdade que, ao causar uma revolução social no hinduísmo, a Inglaterra foi movida apenas pelos mais vis interesses e foi estúpida na sua maneira de os impor. *Mas não é esta a questão.* A questão é: pode o homem cumprir o seu destino sem uma revolução fundamental no estatuto social da Ásia? Se não, *quaisquer que tenham sido os crimes da Inglaterra, ela foi o instrumento inconsciente da história para originar essa revolução [...].* Na verdade, de acordo com Marx, o Oriente seria sacudido de sua “estupidez hereditária” somente por meio da dominação colonial pelo Ocidente. A esse respeito, seu comentário sobre a invasão e conquista imperialista da Índia pelos britânicos é esclarecedor (MOORE, 2010, p. 77-78).

No que se refere ao posicionamento e prática dos pensadores alemães frente ao racismo, o autor enfatiza:

Não é difícil prever qual seria a postura de Marx e Engels em relação à raça negra em geral – incluindo os negros da Índia – considerando que menosprezavam tão facilmente eslavos, latinos, árabes e asiáticos. Isso se revela nitidamente nos ataques racistas que dirigiam contra Ferdinand Lassalle, um rival político europeu, cuja fisionomia indicava a presença de antepassados africanos. Esse fato foi objeto de muito desprezo da parte de Marx e Engels, que nunca perdiam uma oportunidade e insinuar que Lassalle era um ariano impuro. Marx não hesitou em descrever Lassalle como ‘um *nigger*⁵⁸ judeu’ que estava ‘sempre escondendo seu cabelo encaracolado com todo o tipo de óleo para cabelo e maquiagem’⁵⁹. Em uma carta de Engels, datada de 07 de março de 1856, a respeito de Lassalle, Marx fez questão de salientar que, ‘É absolutamente óbvio, pelo formato de sua cabeça e pelo modo como seu cabelo cresce, que ele descende de negros’. [A propósito, deve-se notar que o próprio Marx era judeu]. [...] Engels também utilizou este raciocínio racista ao se referir a outro dirigente socialista, Paul Lafargue, grande intelectual afrocubano que se casou com a segunda filha de Marx, Laura. Deste, Engels disse, pejorativamente, que ele tem 1/8 de sangue negro. Quando Lafargue, que naquele momento era o único negro que militava nas fileiras da esquerda, se candidatou ao Conselho Municipal de Paris (1887), Engels aproveitou para assassiná-lo com seu feroz sarcasmo racista, destacando que o distrito no qual o mulato Lafargue tinha se candidatado, o *Jardin des Plantes*, comportava um zoológico. Assim, escreveu: ‘Sendo que, comparado ao resto de nós, um *nigger* (crioulo) é o que há de mais perto do reino animal’. Ele [Lafargue] é, sem nenhuma dúvida, o representante mais adequado para esse distrito (MOORE, 2010, p. 39 - 81).

Seguindo as observações de Moore, apenas durante os acontecimentos da Guerra Civil norte-americana (1861-1865), Marx e Engels se posicionaram contra a escravidão, mas o racismo ainda é aparente em suas observações, como podemos verificar no trecho a seguir:

Entretanto, uma análise cuidadosa de seus escritos revela que sua oposição baseava-se exclusivamente em uma preocupação pelas vantagens que a classe trabalhadora ariana pudesse retirar de um conflito que opunha massas negras e opressores brancos. Os fundadores do marxismo perceberam rapidamente que uma nítida distinção deveria ser feita entre a escravidão nos Estados Unidos, país *capitalista*, com uma imensa classe trabalhadora *branca* no Norte, em contraste com o sistema escravagista *pré-capitalista* predominante no restante das Américas. No último caso,

⁵⁸ O termo *nigger*, cunhado nos Estados Unidos, pelos segregacionistas do sul, é o mais ofensivo do vocabulário racista, não tendo tradução literal (MOORE, 2010, p. 81).

⁵⁹ Ver: ROGERS, J. A. *Nature knows no color line*. New York: Helga M. Rogers, 1980.

a escravidão ainda tinha um papel “positivo” a desempenhar; nos Estados Unidos, por outro lado, o sistema escravagista já não possuía mais utilidade e era uma ameaça tanto para a classe trabalhadora ariana quanto para o desenvolvimento daquele Capitalismo Industrial que Marx e Engels enxergavam como o precursor necessário do Socialismo. Foi nesse contexto que levava a Marx a proclamar, “O trabalho com uma pele branca não Pode se emancipar onde o trabalho com uma pele negra é marcado a ferro”⁶⁰. Geralmente, os marxistas hoje em dia citam essa declaração fora de contexto, querendo demonstrar que Marx e Engels eram verdadeiros “amigos dos negros”. Ora, na verdade esse comentário estava em perfeita consonância com uma avaliação muito habilidosa das implicações da Guerra Civil norte-americana; a saber, o perigo que uma vitória sulista representaria para a classe trabalhadora branca norte-americana (em quem Marx e Engels depositavam grande esperança) e para a classe operária ariana internacional. Marx e Engels fundamentariam essa interpretação nos numerosos artigos que dedicaram a Guerra Civil norte-americana. O apoio de Marx e Engels ao Norte industrial capitalista em sua luta contra o sul escravagista e agrário foi determinado por considerações que nada tinha a ver com o destino de milhões de homens e mulheres negras por quem a guerra supostamente estava sendo travada (MOORE, 2010, p. 85-86).

Deste modo, vale lembrar, que a Guerra Civil norte-americana, a propósito, tratou-se de um conflito entre as elites, branca, do norte e do sul dos Estados Unidos, na qual a primeira defendia os interesses de uma economia pré-industrial capitalista; e a outra, defendia os interesses de uma economia agrária e escravagista. Assim sendo, é possível considerar, que o “raciocínio de Marx e Engels teria certamente tomado outro rumo se tivesse sido uma luta de escravos negros contra seus senhores brancos do norte e do sul. Ainda assim, vale ressaltar, que Marx e Engels recebiam a vitória sulista, pois, temiam que a sociedade branca do norte, fosse “rebaixada ao nível da escravidão”, destruindo “completamente o caráter proletário do trabalho infectando a União”. Pois, na perspectiva dos autores, a vitória do norte sobre o sul, constituiria “a pedra fundamental para uma revolução proletária europeia: [pois] o Capitalismo europeu, [era] amplamente dependente do algodão produzido nos estados escravagistas do sul” (MOORE, 2010, p. 87-88).

Com base nas críticas apontadas, pode-se afirmar que a inferioridade da África e do Homem negro fez-se sob o erigir da Europa enquanto centro do mundo e da afirmação de sua identidade e modelo universalista de pensar o *outro* no projeto de colonização do Novo Mundo. Assim sendo, enquanto alguns grupos indígenas, quando não dizimados, no Brasil se dispersavam pelo território, se desterritorializando e fugindo das campanhas dos portugueses; outros foram expropriados compulsoriamente e obrigados a migrar para aldeamentos jesuítas, onde sua língua e cultura eram desconstruídas e reconstruídas num processo de des-re-territorialização de novos referenciais ligados à religiosidade e língua do conquistador. Paralelamente o negro africano foi em seu lugar de origem, retratado historicamente como

⁶⁰ Ver: MARX, K; ENGELS, F. *Sobre o colonialismo*.

inumano, bárbaro e selvagem, e descaracterizado enquanto sujeito histórico na medida que foi reduzido à condição de mercadoria para se garantir o desenvolvimento de atividades econômicas na colônia, configurando um processo específico de desterritorialização e onde eram mínimas as possibilidades de se materializarem condições necessárias para sua reterritorialização face às contradições de uma sociedade estruturada e hierarquizadas a partir do mito da “superioridade das raças”, onde o branco exercia plenamente sua hegemonia. Deste modo, pode-se afirmar que o projeto de construção e afirmação da superioridade da identidade branco-europeia, cristã (católica e protestante), no que se refere ao projeto de colonização se configurou a partir da invenção dos *selvagens* das Américas e da invisibilidade da *natureza humana* do Homem negro africano frente ao processo de colonização do Novo Mundo.

3.2 Um mundo que se despedaça: a expansão do Daomé, a insurgência de Ilórin e a decadência dos reinos yorubá

As guerras que, no século XIX, devastaram a metade ocidental da região Mono-Níger, provocariam deslocamentos populacionais e reviravoltas demográficas de considerável alcance. [...] os iorubás e as populações aja a eles aparentadas foram massivamente reduzidas à escravatura e deportadas para o Novo Mundo. No próprio seio das comunidades da África Ocidental concernidas, massivas migrações populacionais provocaram mudanças sociopolíticas de caráter revolucionário. Em território iorubá, estas guerras desembocariam na destruição de numerosos estabelecimentos, anteriores ao século XIX, na fundação de toda uma série de novas cidades e no considerável desenvolvimento daquelas pré-existentes (ASIWAJU, 2010, p. 827).

Desde o fim do século XV e início do XVI, os europeus marcavam presença na costa oeste da África, estabelecendo relações comerciais que apontavam rumo à prática e ao desenvolvimento do modelo econômico mercantil-escravagista apoiando-se no comércio de mercadorias humanas no Golfo da Guiné, o qual se nutria das campanhas dos reinos especializados na captura de “escravos” que se lançavam contra outros povos que ocupavam áreas do interior. Muitos destes, organizados sob a forma de aldeias, aldeias-cidades, ou ainda, cidades-reinos, dentre outras formas de organização ou em fase de transição de uma à outra, em consequência das guerras, tiveram seu desenvolvimento interrompido devido ao sequestro de sua gente, reduzindo-se consideravelmente assim, sua

população, e conseqüentemente, a sua força de trabalho; e desestruturando-se com isso sua organização político-econômica e sociocultural. Tal movimento reduziu a população local, principalmente de homens, responsável pela composição da força militar de defesa, deixando o restante do grupo mais vulnerável e suscetível a novos ataques. Desta forma, é que comerciantes de escravos se impuseram por meio da cultura da força sobre os costumes e tradições locais, rompendo com a organização familiar, promovendo um complexo movimento de desterritorialização, em que parte das vítimas foi reservada à infeliz tragédia da escravização no *Novo Mundo*, sendo expropriada de sua terra, ou seja, da Terra dos seus ancestrais; enquanto aqueles segmentos que conseguiram permanecer vivos e resistir, iniciaram um movimento de reterritorialização ocupando os centros urbanos de cidades vizinhas, ou até mesmo, alocando-se no interior das regiões de florestas para manterem-se distantes das rotas comerciais e das zonas de captura de escravos.

Num cenário de constantes conflitos, onde a guerra se tornou elemento permanente numa realidade local, pode-se afirmar que à medida que a lógica econômica européia se estabelecia na costa oeste da África, e o crescimento e desenvolvimento dos reinos africanos aliados aos estrangeiros conquistavam novos territórios, as relações sociais tradicionais existentes entre os diversos povos nativos - muitas delas fundamentadas em acordos ancestrais -, foram sendo interrompidas ou aniquiladas pela lógica mercantil que se consolidava. Sob tais condições é difícil estimar os impactos ou a influência dos europeus sobre os fatores de mudança dos diversos e diferentes povos que aderiram à lógica mercantilista, ou até mesmo, as mudanças internas que presidiram a evolução da região, bem antes de seu surgimento. Muitas das tradições orais de diferentes povos da África negra destacam que tal atividade trouxe “prosperidade econômica” e o “crescimento demográfico” ao continente (ALAGOA, 2010). Este seria o caso das comunidades costeiras, que desempenharam o papel de intermediárias nas relações de compra e venda de “escravos”. Ainda assim, deve-se recordar que o crescimento demográfico de um reino, estado ou nação está diretamente ligado ao seu desenvolvimento econômico, e que em tal relação, na qual a política escravagista constituía a base da economia, quando um reino escravagista crescia, isso significava, que outro decrescia enquanto vítima das investidas do primeiro. Foi neste contraditório contexto, que a história de vários povos africanos se entrecruzou em movimentos de luta pela sobrevivência, diante do processo de expropriação de suas terras e tradições, frente um cenário no qual os reinos africanos aliados aos europeus ou que compactuavam com a lógica mercantil-escravagista, expandiram seus reinos deixando parte

considerável de sua economia voltada para o comércio de “escravos”, consequentemente dizimando e desterritorializando outras populações, ao mesmo tempo, em que assistiam à progressiva ocupação do litoral pelo agente externo branco-europeu em seus conflitos de territorialização, no qual diferentes nações - Holanda, França e Inglaterra – disputavam o controle das rotas comerciais e dos mercados africanos que conectavam o interior ao litoral.

Desde o início do século XVII, os holandeses instalaram agentes em Assin, capital de Allada, o estado “pai” (dos povos adjá). Os franceses, que não puderam estabelecer missões cristãs nesse país, criaram um centro de comércio concorrente em Uidá, em 1671. Instaurou-se a rivalidade econômica entre os dois reinos e as ligações tradicionais, já enfraquecidas, alteraram-se ainda mais. É nessa atmosfera de cinismo face aos valores da sociedade, de insegurança e de competição política e comercial que emigrantes vindos do Norte de Allada criaram o reino do Daomé. Que se tornou ao longo do século XVI ao XVIII, [...] um dos principais mercados de escravos da costa da África Ocidental. Certos Estados, como o reino do Daomé, deveram grande parte de sua formação e de seu crescimento a este comércio. O desenvolvimento dos outros Estados, do delta do Níger aos Camarões, foi influenciado pelos benefícios daí retirados. Outras comunidades, notadamente as que estavam organizadas sob formas que não aquelas do Estado, foram às primeiras vítimas e constituíram reservas de escravos. De uma forma ou de outra, cada comunidade era marcada pelos tumultos, pelo despovoamento e pelas mudanças resultantes do tráfico negreiro (ALAGOA, 2010, p. 524).



FIGURA 2: As feitorias europeias em Uida em 1745⁶¹ (Jean Baptiste Labat, 1720).

⁶¹ Disponível em: <http://www.slavevoyages.org/tast/resources/images.faces>. Acesso em: 01 de jul. de soa14.

Conforme citado, foi sob a influência de tais relações econômicas que teria surgido o reino do Daomé. O reino foi fundado a partir de antigas migrações que levaram à conquistas de diferentes povos ligados às tradições *aja-fon* e *aja-yorubá*. Ao se analisar a trajetória de tal movimento, muitos dos pesquisadores africanistas afirmam que a origem do Daomé, remonta-se ao século XII ou XIII, quando do surgimento do clã de *Agassu* (que tinha como símbolo de sua casa, a pantera). Sua família e descendentes ficaram conhecidos na história como os *Agassuvi* (os filho de *Agassu*), e se intitulavam os *Kpovi* (os filhos da pantera); e após a derrota de seu patriarca na disputa de sucessão ao poder, migrou para o reino de Tado (no atual Togo), capital do mais antigo reino *Aja*, que posteriormente prosseguiu rumo ao sul, fixando acampamento às margens do lago *Hen*; partindo-se daí em direção ao litoral, onde se instalaram misturando-se com os habitantes de *Ayizò*, e fundando ali diversas aldeias, dentre elas a Aladá. Silveira (2006) destaca que “o antigo nome de Aladá era *Ayizònu-tomè*, ‘a terra dos *Ayizò*’ [e afirma que] Aladá permaneceu a cidade santa dos *Agassuvi*, porque ali teriam sido enterrados os restos mortais de *Agassu*, o fundador do clã” (p.317).

As tradições locais relatam que os descendentes de *Agassu* teriam permanecido durante um longo período em Aladá, quando novos conflitos de sucessão ao trono teriam se iniciado, gerando outros movimentos migratórios em meados do século XVII, período em que dois grupos deles, se lançaram em guerras por conquistas de novos territórios. O primeiro seguindo rumo ao sul lutou contra os *yorubá* da costa, denominados por estes como *nàgò*⁶², fundando o reino de *Sobonù* com capital em *Ajasé* (Porto Novo para os portugueses). Já o segundo, dirigiu-se para o interior onde impôs sua dominação sobre os nativos *fons*, fundando a cidade de Abomé, que viria a se tornar mais tarde a capital do Daomé (figura: 03).

A expansão daomeana pode ser vista como resposta ao declínio das instituições tradicionais. [Pois] os daomeanos rejeitaram a consagrada concepção do poder político como prerrogativa de um grupo étnico homogêneo, do Estado como uma versão ampliada da família, com seu chefe paternal como um grande sacerdote desprovido de poder político-militar real. Em seu lugar constituíram um Estado de composição étnica heterogêneo, dispondo de um Exército moderno, rigorosamente disciplinado, pioneiro no uso de armas de fogo na região, um Estado dotado de uma estrutura político-administrativa verticalmente organizada, de um sistema de rituais públicos espetaculares e sanguinários, conjunto controlado por um monarca comandante de homens exercendo poderes absolutos de modo implacável e apoiado por redes clientelares consistentes (SILVEIRA, 2006, p. 317-318).

⁶² Expressão de origem Fon, utilizada pelos daomeanos para classificar os seus vizinhos do leste. *Nàgò*, *nàgónu* e *ànàgónu* (pessoa *nagô*), ou sob o olhar pejorativo dos antigos daomeanos: sujo, esfarrapado, pessoa de fora. Termo comum que foi empregado no Brasil no fim do século XVIII, para denominar os grupos de origem yoruba: os *nagôs* (LIMA, 2003, p. 23-24; ELBEIN DOS SANTOS, 1984, p. 29).

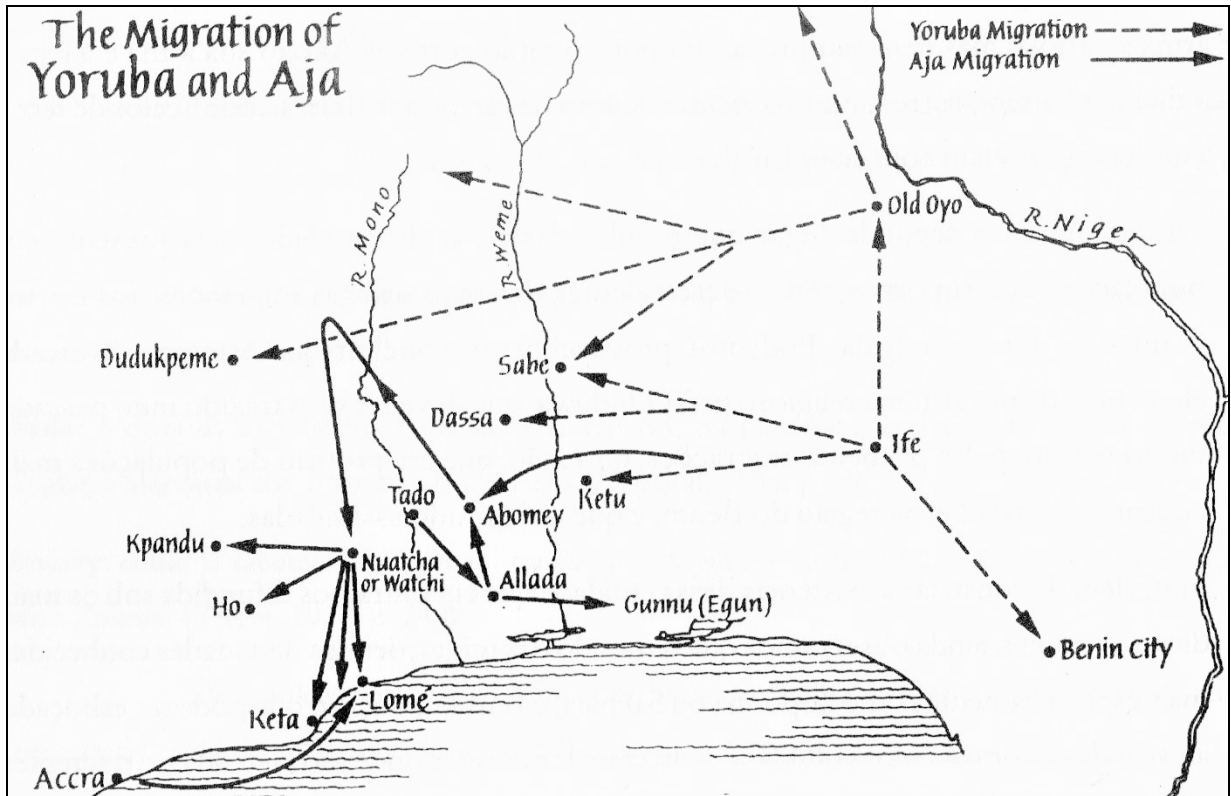


FIGURA 3: Mapa das migrações dos povos Yorubá e Ajá (AKINJOGBIN, *apud* Lépine, 2000, p. 28).

Estruturado em tais condições, o Daomé no início do século XVIII, já havia se tornado uma grande potência regional. O rei Agaja (1716-1740) foi responsável pela conquista dos pequenos estados e de novos territórios ao sul e oeste de Abomé. E suas constantes conquistas na região não passaram despercebidas ao olhar do *Aláààfin* de *Ọ̀yọ́*, que fez com que seu exército marchasse até a capital daomeana fazendo frente a expansão liderada por Agaja, que rumava para o nordeste onde se localizavam outros reinos yorubá que alimentavam as complexas redes comerciais que abasteciam, e ao mesmo tempo, sustentavam a economia do lado oeste do Império de *Ọ̀yọ́*. Vale recordar que embora a prática política dos *ọ̀yọ́* sobre os reinos por ele conquistados fosse de imposição de seu modelo de organização político-cultural e administrativo, o *Aláààfin* não quis impor seu próprio sistema no território daomeano, mas, a fim de conter tal expansão, submeteu o Daomé a sua tutela, cobrando-lhes elevados tributos.

Estudos indicam que neste período, mesmo em contato direto e, às vezes, se beneficiando das políticas escravagistas do Daomé, *Ọ̀yọ́* teria permanecido contudo, fora da esfera de influência europeia até o final do século XVIII, situação que lhe permitiu consolidar-se como Império a partir de instituições político-econômicas e sociais peculiares a suas tradições e conduzindo sua expansão de forma independente o que configura uma,

diferença relevante em relação à forma de organização de seus vizinhos daomeanos. Acrescenta-se ainda, que os *Ọ̀yó* mantiveram-se distantes do comércio escravagista estabelecido pelo branco-europeu (ou até mesmo, pelos comerciantes mestiços – afro-baianos - que aportavam no litoral africano), mas foram responsáveis pela venda e escravização dos prisioneiros de suas guerras contra nações do norte, nordeste e noroeste, muitas delas contando com número considerável de negros “convertidos” ao islamismo em suas comunidades, tais como os *Ìbàribá* e os *Tápà*.

Impedido de concluir suas expedições rumo ao norte na região de *kétu* e *sábé* e as terras dos demais povos yorubá, Agaja voltou-se para o sul, onde assumiu o controle dos principais centros comerciais que gerenciavam o tráfico de escravos no Porto de Uidá. Segundo Soumonni (2001), “a conquista desse porto pelo reino escravista e expansionista do Daomé, em 1727, viria a confirmar sua posição de principal porto do tráfico negreiro na região” (p. 37), e que só entraria em declínio após a abolição total do tráfico ilegal, na segunda metade do século XIX.

No que se refere à expansão dos daomenanos rumo ao nordeste do Abomé, próximos às terras dos *Kétu*, os registros históricos revelam que o *Alákétu Akebiohu* (1780-1795), preocupado com as guerras que se aproximavam, e com as constantes investidas dos daomeanos visando controlar as rotas comerciais e mercados que cruzavam as terras de *Kétu*, reorganizou o seu exército, reforçando as defesas de sua capital (fazendo reparos nas muralhas e nos fossos que circundavam a cidade); por último, fortificou *Ìdènà*, contra possíveis ataques. Contudo, sua estratégia não conteve a invasão liderada por Kapengla (1774-1789) entre os anos de 1788 e 1789. Sobre esta invasão, Verger (1987) resgata as anotações de Gourg de 1788 que faz dela a seguinte descrição:

[...] A última investida dos daomeanos foi mais feliz, destruíram completamente um pequeno país de nagôs. Isso resultará em cativos [1788]. [Um ano depois ele escreve] o exército do rei acaba de voltar. Foi para muito longe dentro das terras contra os nagôs; assegura-se que destruiu muitas aldeias, e é nisso que se limita sua vantagem, pois trouxeram poucos cativos (p. 222).

Sobre a tomada de *Kétu*, não se sabe ao certo se os exércitos de ambos os reinos chegaram a estabelecer-se em confronto direto. Ambas as tradições locais apontam que o exército daomeano teria saqueado a região, e posteriormente invadido a cidade, fazendo aí dois mil prisioneiros. Dentre eles, duzentos destinaram-se à escravização no Novo Mundo – possivelmente parte da elite local -; e dos demais, parte teria sido encaminhada para o trabalho nas fazendas do reino; e outra - a maioria -, destinada aos atos de sacrifícios em

homenagem aos ancestrais dos daomeanos. Segundo as tradições locais, quando o exército do Daomé retornava da cidade de *Ìwòyè*, ele se encontrou com o exército de *Kétu*, “mas um eclipse de sol e a passagem de um elefante ferido foram tomados como sinais de que se devia evitar o confronto” com os adversários (LEPINE, 2000, p. 183).

No outro lado do Atlântico, as histórias contadas no terreiro de candomblé do *Alákétu*, fundado em Salvador no início do século XIX, afirmam que sua fundadora, a ilustre *Ìyálórìsà Otampe Ojaro* era uma descendente direta da família real *aro* - filha de *Ojeku*, que, por sua vez, era filho do *Alákétu Akebiohu* - que vivia na cidade de *Ìwòyè* a cerca de vinte quilômetros de distância de *Kétu* (cidade que foi tomada pelos daomeanos antes de atingirem a capital do reino). Diante das afirmações apontadas pelos membros do terreiro e pela forma como tal informação é transmitida para os iniciados, o Professor Vivaldo da Costa Lima extraiu a história de sua peculiaridade sócio-religiosa e cultural mapeando a genealogia do terreiro do *Alákétu*. E quando de sua pesquisa nas terras de *Ilé-Kétu* na África, em 1963, especificamente em conversa com o então *Alákétu Adegbite* e com o oficial da corte *Abialá Oje*, ao questionar sobre os rumores de uma possível princesa da família *aro* de *Kétu* na Bahia em tempos de escravidão, ouviu destes, que durante o reinado de *Akebiohu*, os daomeanos teriam sequestrado suas netas, duas meninas irmãs gêmeas da família *Aro*, uma delas chamada *Otampe Oja Aro (Ojaro)*, revelação que não só reconhecia, mas, como poderia legitimar a “nobreza” da fundadora do terreiro e de seus descendentes no Brasil.

Com base em tal evidência histórica, muitos dos estudiosos do candomblé, estabelecem o período que corresponde à última década do século XVIII, como o marco de chegada e de escravização dos povos *kétu* no Brasil, incluindo-se entre os diversos grupos desembarcados nos portos, personalidades políticas, sacerdotes do culto aos *orixás* e de outros ancestrais, adivinhos, e até mesmo, membros de famílias reais como *Otampe Ojaro* (CARNEIRO, 1978; BASTIDE, 1978; RAMOS, 1979; VEGER, 2002; LIMA, 2003; SILVEIRA, 2006). Assim sendo, concorda-se com tais observações e acrescenta-se que este período, corresponda também, ao início do processo de reterritorialização de tais sujeitos frente à necessidade de compreensão acerca do “caos” do *Novo Mundo*, movimento que aliás, alteraria significativamente as dinâmicas sócio-espaciais e culturais da cidade de Salvador (questão que será abordada mais adiante neste trabalho).

Embora Kapengla tenha se empenhado em assumir o controle das áreas de influência comercial de *Ilé-Kétu*, foi apenas na gestão de Gezo (1818-1858), que os daomeanos expandiram seus territórios para o norte, nordeste e sudoeste de Abomé, expropriando

efetivamente os povos de *kétu* e *sábé* (entre outros que ocupavam as regiões de florestas como os *Ègbádò*) rompendo com a tutela de *Òyó*, estabelecendo um modelo próprio de organização moldado de acordo com os interesses particulares dos mercadores negreiros (os principais financiadores nas campanhas e expedições de busca e captura de escravos). Neste processo, Gezo teve como principal aliado o brasileiro, mestiço, Francisco Félix de Souza⁶³ o Chachá de Uidá, um dos mais famosos traficantes de escravos da costa oeste da África.

Segundo a historiografia disponível sobre o Daomé, Francisco Félix de Souza teria sido preso pelo rei Adandoza (1797-1818) – antecessor de Gezo –, devido a diferenças de ordem político-econômica sobre a participação do Daomé na condução do comércio negreiro. Mas, devido às influências de Chachá na administração portuária e no tráfico, e sabendo de suas divergências com Adandoza, Gezo – seu irmão mais novo –, teria o procurado e libertado, assumindo com ele um pacto ritual sobre a presença de um ancestral *vodun*⁶⁴, no qual, após a cerimônia tornaram-se irmãos de sangue. Algum tempo depois, Gezo apoiado por Francisco Félix, assumiu o poder, após um golpe contra Adandoza, tornando-se o rei do Daomé, nomeando Chachá, Vice-Rei de Uidá, que neste contexto histórico, “recebeu o monopólio do tráfico e do comércio atacadista, levando Uidá a recuperar o papel de pólo dinâmico do tráfico negreiro na região. Desde então, ele ficou sendo o responsável pela segurança dos comerciantes brancos, criando um clima de confiança para o desenvolvimento dos negócios” (SILVEIRA, 2006, p. 323). Vale ressaltar que, as políticas de Gezo convergiam com o interesse dos europeus, tendo como principal intermediário em suas transações Francisco Félix (que não economizava luxo e conforto para receber os interessados nas mercadorias humanas entre outras oferecidas pelos daomeanos, influência que contribuiu tanto para a manutenção da economia local, como para a manutenção dos territórios já ocupados (SOUMONNI, 2001). E deste modo, “sua política expansionista foi incisiva, ao aniquilar seus vizinhos ao sul e sudeste, estabelecendo o controle dos portos de abastecimento dos navios negreiros, e conseqüentemente, do comércio geral” (DUNGLAS, 2008, p. 58).

Foi então que o Daomé se lançou em uma série de invasões sistemáticas sobre o país iorubá, ditadas por considerações de segurança tanto quanto pela insaciável procura por escravos – para a exportação, as plantações comerciais ou a agricultura de subsistência, assim como para os sacrifícios humanos, comum nos famosos rituais anuais –, estas invasões não se limitariam a toda a região do território iorubá, situada a Oeste do Ogun, porém estender-se-iam até as comunidades e Estados aja e mahi, situados a Leste de Weme, aqui incluso Porto-Novo (ASIWAJU, 2010, p. 826).

⁶³ Sobre a história de Francisco Félix de Souza. Ver: COSTA E SILVA, A. da. *Francisco Félix de Souza: mercador de escravos*, 2004.

⁶⁴ Os *vodun* possuem o mesmo sentido simbólico ritual dos *Òrìṣà* ver nota 21 (pág. 26).

Assim sendo, pode-se afirmar que as conquistas de Gezo, após a deposição de Adandoza, demarcam a retomada da expansão daomeana iniciada por Agaja e Kapengla a qual estabelece o auge da economia e desenvolvimento do Daomé; ao mesmo tempo, que crava um marco temporal, que corresponde ao início do processo de escravização e desterritorialização de diversos povos de origem “*nàgò-yorubá*” que ocupavam a região oeste do império yorubá: *Sábé, Kétu, Awori, Ohori, Ifonyin, Idaiṣa, Ifè, Iṣa, Mayinbiri e Ajaṣé* (localizadas próximas de Abomé, sua capital).

Embora os movimentos dos daomeanos a oeste do território yorubá possam ter abalado a economia do Império, foram as crises geradas nas hierarquias de mando de *Ọ̀yó*, na última década do século XVIII, que levaram o Estado Yorubá à decadência; e mesmo ainda exercendo então poder e controle sobre diversos outros reinos e cidades, teve sua organização sociocultural e político-econômica enfraquecida pelos conflitos de interesse existentes entre a sociedade *Ọ̀gbóni*, a *Ọ̀yó Mesi* e o *Aláààfin*, condição que contribuiu para a formação de levantes entre alguns dos *Èṣó*, “guardiões dos reinos, cujos títulos militares foram adquiridos por mérito” (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 41), dentre eles os responsáveis pela segurança do palácio.

Adékòyà (1999) destaca que a causa da crise política esteve atrelada a escolha de *Àfònjá* como o comandante *Aré ona kankofa* do exército de *Ọ̀yó*, nomeado pelo *Aláààfin Awólé* em 1789, atitude que teria despertado o interesse do escolhido sobre o poder de mando em relação aos demais membros do governo central. O autor enfatiza, a propósito, que:

Àfònjá, ignorando sua posição de comandante do exército de *Ọ̀yó* e o de responsável pela defesa do Império contra as agressões externas, traçou planos de construir seu próprio império, dentro do império de *Ọ̀yó*, ocasionando, assim, a revolta contra a autoridade do *Aláààfin*. *Àfònjá* acabou obtendo o apoio de altos funcionários do governo central de *Ọ̀yó*, entre esses o *Basorun Aṣámú*, o chefe de *Ọ̀yó Mesi* e *Qwótá Lafíánu*, o chefe dos *Èṣó*, os quais queriam exercer o poder sem respeitar a constituição (p. 41).

E sobre tais acontecimentos, Silveira (2006) faz ainda os seguintes apontamentos:

Afonjá tinha entretanto a ambição de tornar-se alafin, considerava uma reivindicação legitimada pela sua própria existência, era o grande líder da elite militar, tinha dado sua contribuição para o esplendor do Império e era, àquela altura, seu comandante mais poderoso, mas sua condição de descendente da linhagem real por linha materna [primo irmão do *Aláààfin*] o desqualificava para o cargo. Ora, os grupos emergentes questionavam justamente essas estratificações, que consideravam injustas e superadas pela realidade dos fatos, os quais exigiam o reconhecimento dos mais capazes: estava entrando em crise a liderança tradicional dos reis de direito divino, para abrir espaço para a liderança dos administradores e comandantes de homens. [...] Segundo o costume, parentes maternos dos obás e do alafin eram eventualmente nomeados para altos cargos militares, inclusive o de Balogun, comandante-em-chefe dos exércitos imperiais. Era o caso de Afonjá. Esse critério revela a importância secundária que tinha as hierarquias militares no esquema do poder tradicional em

Oyó, representado pelo fato de que nenhum chefe militar tinha assento entre os sete conselheiros da *Ọ̀yọ́ Mesi*. Em outras palavras, o conselheiro militar pertencia ao segundo escalão da direção central do Estado (p. 502)

Conforme explicitado por ambos os autores, os conflitos, e conseqüentemente, as crises, iniciadas a partir do posicionamento de *Àfònjá*, esboçam historicamente a disputa pelo poder e controle do Império entre o *Aláààfin*, que ocupa o *status* mítico-simbólico de “semideus”; em relação aos *Èsò*, em sua condição de grandes guerreiros conquistadores. E deste modo, as conquistas de *Ọ̀yọ́* sobre os demais reinos acabaram por elevar ainda mais o *status* do *Basorun* enquanto chefe do governo e do culto a *Sàngó*, o que acabou contribuindo para o questionamento sobre a autoridade do *Aláààfin*. Neste espaço de relações, onde as elites militares se especializavam cada vez mais nas artes da guerra, garantindo o poder e desempenho de seus exércitos, no qual os seus comandantes se tornavam cada vez mais independentes, *Àfònjá* parece ter encontrado motivos para questionar e afrontar a autoridade do *Aláààfin*.

Vale recordar que se a primeira metade do século XVIII correspondeu ao ápice das conquistas territoriais de *Ọ̀yọ́*, o final da segunda metade do mesmo século revelou sinais de vulnerabilidade e desintegração do Império nos planos econômico e militar. Diante de tamanha crise, os primeiros sinais de fraqueza das defesas imperiais ocorreram quando do estabelecimento dos movimentos de independências dos reinos vassallos, período no qual, *Ọ̀yọ́* tornou-se alvo de diversos estados africanos que lutavam não só, por sua autonomia e sobrevivência, como também pelo controle dos mercados e das rotas comerciais que atravessavam as regiões situadas do Mono, ao Níger; e do litoral, à savana.

Por volta de 1774 os povos *Ègbá* iniciaram a revolta contra *Ọ̀yọ́* rompendo com sua condição de vassallos; em 1783, as forças militares do Império foram derrotadas pelos *Ìbàribá*, que após dez anos de guerras, foram também vencidos pelos *Tápà* (no ano de 1791), situação que resultou na rendição total de *Ọ̀yọ́* e no pagamento de tributos para aqueles, invertendo o quadro político outrora estabelecido (ALAGOA, 2010; ASIWAJU, 2010; SILVEIRA, 2006). É possível considerar que tais acontecimentos, justifiquem a não intervenção de *Ọ̀yọ́* frente à invasão liderada por Kapengla às terras de *Kétu* (como tinham feito na tentativa de expansão realizada por Agajá), pois neste período, o Império estaria lidando com as conseqüências e com os traumas de suas políticas internas. Destaca-se que as terras de *Kétu* localizavam-se em uma zona intermediária entre o Daomé e *Ọ̀yọ́*, com rotas comerciais bem consolidadas que abasteciam uma ampla rede de mercados que conectavam as cidades do norte como *Sábé* às terras dos *Ègbádò* no litoral. Tratava-se de um importante centro regional e econômico,

localizado na porção oeste do Império, que permitia o livre acesso e circulação dos exércitos de *Ọ̀yó* em suas intervenções nos demais reinos. É provável que este tenha sido um dos principais motivos que levaram os daomeanos a inúmeras investidas contra os *Kétu* em guerras que perduraram por quase um século. Em 1796/97, *Àfònjá* liderou sem sucesso o motim com outros chefes na cidade de *Iweré*, tendo de retornar para *Ilórin* junto ao exército real.

Devido ao seu contingente, o exército que cuidava da segurança do palácio na capital *Ọ̀yó*, ficava instalado na cidade de *Ilórin* e era mantido sob o comando de *Àfònjá*. A cidade localiza-se numa área de conflitos, a sudeste da capital nos limites do território de *Ọ̀yó* com os emirados de Sokoto. *Ilórin* servia também de base estratégica para conter as investidas dos haussás⁶⁵ sobre o território yorubá, assegurando o controle das fronteiras e do comércio (ver mapa 03). Deve-se ressaltar que *Ilórin* era uma cidade que abrigava diferentes povos adeptos do islamismo, e que foi tomada por *Ọ̀yó* nas guerras de ocupação e controle das rotas comerciais que ligam Kano ao Borgu (ocorridas entre os séculos XVI e XVII) (figura: 04), tendo boa parte de seus habitantes – homens –, prisioneiros de guerra sido, utilizados para engrossar as frentes do exército de *Ọ̀yó* em outras guerras.

Conforme assinalado na segunda parte deste trabalho, uma das peculiaridades da organização do Estado de *Ọ̀yó* estava na composição de seu exército, formado por membros e funcionários em regime servil, o que permitiu a Soumonni (2001) e Silveira (2006) afirmarem que, neste período, os escravos utilizados tanto na agricultura, como na composição do exército, eram estrangeiros, sendo boa parte de origem islâmica, o que acabou por facilitar o contato e o estabelecimento de alianças com outros povos islamizados que lutavam pela reforma religiosa, e ao mesmo tempo, pela reconfiguração de um estado mulçumano, com fundamentos políticos baseados nas tradições deixadas pelo profeta *Muhammad* (Maomé). E, sob tais interesses, no início do século XIX, os emirados de Sokoto apoiados pelos *Tápà*, lançaram-se em guerra contra *Àfònjá*, invadindo a cidade de *Ilórin* com ajuda do exército local e obrigando o então comandante a se render.

⁶⁵ Nas literaturas que tratam sobre o tema encontram-se as seguintes formas de grafias para o termo, hauçás, hauças ou haussás, *hausa* na grafia inglesa. Trata-se de um povo do Sahel africano ocidental que se encontra principalmente no norte da Nigéria e no sudeste do Níger. Sua população se estende desde as áreas do Sudão, Camarões, Gana, Costa do Marfim e Chade, ademais de pequenos grupos espalhados pela África ocidental e na rota tradicional do *Haje* muçulmano, através do Saara e do Sahel.



FIGURA 4: O califado de Sokoto, o Borno e os seus vizinhos (LAST, 2010).

Perante a imposição de Sokoto, e visando seus próprios interesses *Àfônjá*, converteu-se formalmente ao islamismo aliando-se ao califado, contrariando as ordens do *Aláààfin* de cometer suicídio após perder a cidade para os haussás. Neste contexto, é que *Àfônjá* proclamou-se soberano de *Ilórin*, organizando novas tropas compostas por soldados haussás e outros indivíduos expatriados chamados de *jamâ*.

Isso fez com que muitos escravos haussás de toda a região abandonassem as terras e cidades dos seus senhores para engajarem-se como soldados em Ilórin. A cidade, a essa altura dos acontecimentos, tornou-se uma das maiores do país, contando com cerca de quarenta mil habitantes. [Deixando evidente o interesse de *Àfônjá*], em desafiar o poder do alafin a partir de uma nova metrópole, com outro tipo de liderança, outras forças armadas, outra religião, outros rituais de legitimação. Em uma palavra, fundar uma nova ordem (SILVEIRA, 2006, p. 503).

Mas, como *Àfônjá* não tardou em perder o controle sobre o exército que convocara com base em suas alianças com seus partidários islamitas, *al Sālih Alimi*, pregador e místico itinerante, líder dos mulçumanos das terras haussás e do território *tápà* (nupe), com o qual *Àfônjá* se aliara para conduzir com êxito a sua revolta contra a autoridade do *Aláààfin*, tomou à frente do exército, sob apoio dos fulani na *jihad* (guerra santa) de *Uthman dan Fodiyo*⁶⁶

⁶⁶ Uthman Dan Fodiyo (1754-1817) nasceu numa comunidade fulani, e foi o fundador do Califado de Sokoto em 1809. Mestre religioso, escritor islamita, viveu nas terras ao norte da atual Nigéria na região dos Estados haussás.

ignorando os interesses de *Àfônjá*, que diante aos acontecimentos, foi deposto e queimado vivo (ITAOMAN, 1995).

Foi *Abdul Salām*, filho e sucessor de *Alimi*, quem forjou a independência de *Ilórin* frente *Òyó*. Após ter obtido a benção do Califado de Sokoto e ter se transformado no primeiro *Emir* (chefe), fazendo de *Ilórin*, “província rebelde de *Òyó*, um posto avançado da *jihad* dos fulani” (ASIWAJU, 2010, p. 822), constituindo assim, o mais novo emirado islâmico negro e base regional de ataque contra *Òyó* em sucessíveis saques realizados durante as tomadas de território. *Salām* “aliou-se aos Daomeanos [que sob a liderança de Gezo proclamou-se independente de *Òyó* em 1821], dividindo com eles a condução da guerra e a divisão antecipada dos territórios a serem ocupados” (ITAOMAN, 1995, p. 29). Mas, vale ressaltar, que foi na ocasião da morte do *Aláààfin Awolé* (entre a primeira e segunda década do século XIX), que:

[...] o palácio de Oyó foi saqueado pela primeira vez pelos próprios chefes militares do Exército Iorubano rebelado. Em 1817 começou a rebelião dos mulçumanos haussás e fulanis, que aproveitaram a conjuntura de desafio direto da ordem para tentar sua cartada. Tiveram tanto sucesso que conseguiram atacar várias vezes a própria capital do Império, saqueá-la e devastá-la obrigando os seus habitantes a abandoná-la e perdê-la para sempre (p.501).

Mesmo após diversas guerras - como as de 1823, na qual o *Aláààfin* declarou guerra contra *Lanlokè*, o rei de *Ogodo* (após ter sido traído por este em uma emboscada na qual os *òyó* foram vencidos pelos exércitos de *Ilórin* e Sokoto), e diversos conflitos políticos na tentativa de retomada do poder, em 1827, o *Emir* de *Ilórin* invadiu a cidade de *Òyó*, saqueando-a e destruindo todo o complexo arquitetônico que a configurava. Segundo as tradições locais, durante a invasão, *Jimba*, um dos chefes dos exércitos de *Ilórin*, teria profanado e destruído os templos dos *Òrìsà* reais e roubado as máscaras dos *Egúngún*, o que foi considerado uma das maiores ofensas aos ancestrais dos *òyó*, e que acabou por provocar

Dan Fodiyo iniciou um movimento reformista islâmico que culminou com a fundação de um enorme estado mulçumano fortemente militarizado, com capital em Sokotô. Suas principais palavras de ordem parecem ter sido em defesa da ortodoxia mulçumana, mas o protesto contra a exploração excessiva dos escravos, os impostos elevados e o luxo exorbitante das cortes “pagãs” terminou sendo assimilado pelo movimento. Tais palavras de ordem constituíram um fator de extrema relevância para garantir o apoio da massa de camponeses haussás, revoltados contra o despotismo de sua elite governante e mobilizados pela esperança de justiça social. Tudo indica que a *jihâd* de *Dan Fodiyo* visava não apenas os “pagãos”, mas todo um islamismo sincretizado com as tradições africanas, como praticado pelos haussás, tápà e yorubá. A *jihâd* islâmica, portanto, se por um lado tinha uma vertente de luta contra a opressão, por outro já se anunciava rancorosa e opressiva, na medida que queria destruir as ricas tradições culturais autônomas do continente africano para impor suas próprias concepções filosóficas e religiosas (Cf. SILVEIRA, 2006, p. 502-503; LAST, 2010). Em tal movimento muitos dos “mulçumanos” que seguiam simulataneamente aos preceitos islâmicos e a religiosidade e os costumes dos cultos tradicionais rendendo homenagens e oferendas aos ancestrais do grupo, foram capturados e vendidos como escravos no porto de Lagos tendo como destino a cidade de Salvador e algumas cidades do recôncavo baiano.

crises de confiança sobre o poder dos ancestrais “que não intervieram em tal situação” (SILVEIRA, 2006).

Diante da desestruturação política e a destruição da capital do Império, o *Aláààfin Atìba*, liderou um grande movimento migratório rumo ao sul para as terras onde tinham sido recentemente fundadas as cidades de *Ìbàdàn* e *Abé̀òkúta* em 1829 (por chefes militares do Império), transferindo-se então da antiga capital de *Ilé-Òyó* para a cidade de *Ago Oja*, estabelecendo nesse momento novas alianças políticas com objetivo de assegurar a sua proteção e a do povo contra novos ataques, demarcando um processo de reterritorialização no qual os conflitos estruturais eram inevitáveis diante dos acontecimentos pós-guerra (CORRÊA, 2004). As consequências de tal movimento fizeram com que *Òyó* rendesse tributo à *Ilórin*.

Em meados da década de 1830 o Alafin atiba, último a reinar em Oyó-Ilê, fundou em *Ago Oja* uma nova capital, cerca de cento e vinte quilômetros ao norte de Ibadan, na borda da floresta de Egbá. *Ago Oja* significa ‘o acampamento de Oja’, era uma feira livre importante na região. Atiba congregou os habitantes das aldeias vizinhas para reforçar a população da nova capital, que foi batizada pelo poder colonizador ascendente, os ingleses estabelecidos em Lagos, de *New Oyo*. Construiu um *ààfin*, o palácio real, restabeleceu os antigos títulos da corte e do governo, e tentou reconstruir, o tanto quanto possível, os rituais da realeza iorubana (SILVEIRA, 2006, p. 513).

Tendo abandonado de vez a antiga capital de *Ilé-Òyó*, mesmo contra os ideais de antigos membros que compunham o conselho, *Atìba*, com objetivo de reorganizar o Império e restabelecer a ordem, elegeu *Kurúmí* de *Ìjàyé* como *Aré ona kankofe* e elevou o posto de *Olúyòlé* de *Ìbàdàn*, a *Baṣòrun*. Neste processo o *Aláààfin Atìba* parece ter deixado em segundo plano os vínculos familiares e a questão da hereditariedade dos títulos, atribuindo os cargos dos membros da *Òyó Mesi* aos homens que tinham comprovado sua lealdade perante o Império em seu momento de maior fraqueza.

Os novos eleitos juntos ao *Aláààfin* contribuíram para a reterritorialização dos costumes e tradições de *Òyó*, dentre elas, o culto a *Sàngo* tornando-se rapidamente uma das mais importantes e populosas cidades do que restou do *Ilè-Yorubá*, e por isso é que os mais antigos diziam “que todas as cidades yorubá possuíam um filho em *Ìbàdàn*” (SILVEIRA, 2006, p. 510). Na cidade de *Ìjàyé*, sob o controle do General *Kurúmí*, foi reorganizado o culto aos *Òrìṣà*, e reconstituída a sociedade *Ògbóni*, dissipada no processo de ocupação de *Òyó*; mas tendo alterado substancialmente a sua função sociocultural e existencial, pois se antes os *Ògbóni* ocupavam o *status* de guardiões de *Ònílè* (os ancestrais da terra em seu aspecto mais

transcendental), eles passaram a partir daí a estar subordinados ao poder e interesse de *Kurúmi* sobre os habitantes de *Ìjàyé*.

Em *Abéòkúta*, a figura do rei - *Aláké* -, foi conservada, mas o seu poder de mando passou a operar apenas na esfera político-econômica/mágico-religiosa na intervenção em instâncias supremas, deixando a política e o controle do estado nas mãos do conselho militar organizado pelos “senhores da guerra”. Sobre tal modelo de organização, Silveira enfatiza, “o sistema político inventado em Abeokutá inverteu a hierarquia constitucional tradicional, adquirindo o *Ológun* [chefe militar] mais importância que a Sociedade *Ògbóni*, à qual um dia foi subordinado” (2006, p. 512).

Conforme explicitado, os movimentos que levaram os povos de *Òyó* a desterritorializarem-se, e conseqüentemente, a se reterritorializarem sob a égide de novos processos políticos-econômicos e socioculturais, evidenciam a relação processual que caracteriza os movimentos de territorialização no qual tantos os sujeitos, quanto o Estado (em sua forma mais abstrata) envolvido em tal processo, está à procura de novos agenciamentos e conexões que permitam a sua reestruturação e sobrevivência. Neste sentido, o processo de militarização dos estados yorubá, corresponde à materialidade do novo em sua mais complexa forma de organização sócio-espacial e territorial, na qual houve a dissolução de territorialidades simbólicas constituídas a partir da ação complementar entre o mundo dos homens e dos ancestrais em prol da propriedade da terra e em relação ao poder do Estado administrado pelos senhores da guerra.

Foi nessa situação conjuntural que a destruição e devastação da cidade de *Òyó*, assim como os conflitos nas terras de *Ilè-yorubá*, tornaram-se frequentes e as antigas cidades e reinos que compunham a base do Império, passaram a lutar por suas independências e lugar frente aos novos movimentos político-econômicos que se instalavam na região. Neste momento, os reinos que ocupavam a região ao norte moveram-se contra os reinos do sul com vistas ao controle de rotas comerciais e das áreas cultiváveis para suprir sua subsistência, e neste processo foi feito um grande investimento na captura de escravos, tanto para o uso doméstico, como para a alimentação do tráfico rumo ao Novo Mundo, que perdurou aproximadamente até 1850, quando da assinatura da *Lei Euzébio de Queiroz* que pôs fim às antigas rotas do tráfico Atlântico rumo ao Brasil. Porém, vale recordar, que segundo a historiografia da escravidão, após a promulgação da lei, o tráfico de escravos na cidade da Bahia, teria contudo perdurado sob a ilegalidade até o final dos anos de 1860.

Diante da desorganização político-econômica e sociocultural do Império, e com o avanço das cidades-reinos de *Ìbàdàn*, *Abéòkútá*, *Ìjàyè*, *Ogbómòsò*, *Ìjèbú*, *Ègbádò*, *Èkìtì* e *Ilórin* em suas conquistas por novos espaços na economia-global, estes pequenos reinos em fase de consolidação, lançaram-se em constantes guerras contra os seus parentes distantes à cata de escravos. Vale ressaltar que se os referenciais mítico-ancestrais e os aspectos mágico-religiosos de sua organização hierárquica tinham servido ao Império de *Òyó* em outros tempos, como base para o agrupamento de diversos povos na elaboração de uma identidade coletiva, que se convencionou chamar de yorubá, foi a particularidade das tradições dos reinos tributários diante do interesse de expansão e transição do modelo de monarquia divina para a militarização do Estado que movimentou as guerras dos yorubá de 1821 a 1893, marcando o período que ficou conhecido como a “guerra total”, no qual os fatores de agregação mágico-religiosos regidos pelos ancestrais saíram de cena para dar lugar ao reconhecimento do poder individual: foi o fim de “um tempo no qual os tradicionais cultos aos orixás e eguns, que legitimavam os poderes políticos e asseguravam a estabilidade da vida social, foram contestados pela nova religião universal islâmica, como desprezíveis superstições de povos primitivos (SILVEIRA, 2006, p. 499).

Adekoya (1999) chama atenção para os movimentos iniciados neste período e enfatiza que os maiores conflitos ocorreram a partir das rivalidades entre *Ìbàdàn*, *Abéòkúta* e *Ìjàyè* que lutavam entre si, mas que também se uniram em diversas ocasiões para fazer frente às imposições de *Òyó*, traçando planos para tornarem-se independentes almejando o controle das rotas comerciais que levavam ao litoral, para estabelecer o seu poder político na região a fim de formarem um novo império. Neste espaço de constantes conflitos teriam se iniciado as guerras de *Òwu* (1821-1825), na qual *Ifè* aliou-se com os *Ìjèbú*, em guerras que levaram a devastação da cidade de *Òwu*. Estes expropriados de suas terras abrigaram-se no território *Ègbá*, mas não tiveram tranquilidade, pois os *ifè* e os *ijèbú* aliaram-se por sua vez aos *Òyó* contra os *Ègbá* (que iniciavam suas campanhas expansionistas), destruindo várias cidades.

Entre 1829-1830 a cidade de *Ìbàdàn*, localizada nas terras dos *Ègbá*, foi ocupada pelos exércitos formados a partir da aliança entre os *òyó*, *ifè* e *ijèbú*, fazendo com que os *Ègbá* deixassem a cidade, migrando rumo ao sudoeste onde fundaram *Abéòkúta*. Após terem se estabelecido na região e rearticulado seus exércitos, os *Ègbá*, lançaram-se em guerra contra os *Ègbádò*. Os registros históricos indicam que *Ègbádò* apresentava-se para os *Ègbá*, como alternativa para seus problemas políticos e econômicos, permitindo o acesso ao litoral, o que facilitaria o recebimento de produtos e armamentos europeus (SILVEIRA, 2006), já para os

daomeanos, o interesse repousava sobre a fertilidade do solo e do seu território enquanto área de captura de escravos que eram comercializados em Porto Novo e Uidá (SOUOMONI, 2010). “Assim, o território de *Ègbádò* tornou-se campo de batalha entre os *Ègbá* de *Abèòkúta* e os daomeanos, pois ambos desejavam as terras dos *Ègbádò* para alimentar seus interesses econômicos e políticos” (ADEKOYA, 1999, p. 45).

Aproximadamente entre as décadas de 1820 e 30, Gezo iniciou por sua vez uma série de conquistas sobre seus vizinhos: invadiu a cidade de *Ègbádò Refurefu*, e paralelamente, parte de seu exército ocupou, ao norte de Abomé, a cidade *Mahi* de *Kapaloko* (conquistando efetivamente seu território em 1840). Já em 1844, o Daomé conquistou *Òkè Òdàn*, importante centro comercial da nova capital dos *òyó*, tendo sua expansão a sudeste de sua capital sido barrada após sua derrota para os *Ègbá* na cidade de *Àdó*, nas terras do *Ègbádò*. No mesmo período, os exércitos daomeanos atacaram o reino de *sábé*, a nordeste de Abomé, que foi quase totalmente destruída em 1848.

Segundo a historiografia, Gezo foi morto em 1858, quando voltava de uma incursão na região de *Meko*, próximo a aldeia *Epo* (subordinada a *Kétu* e aliada dos franceses contra o Daomé), e que desde a ascensão do rei daomeano sofreu inúmeras investidas contra seu território, o próprio *Reverendo Samuel Ajayi Crowther* (1809-1891), citado por Parrinder (1967), Verger (1987); Suomonni (2010) e Silveira (2006), em visita a cidade de *Kétu* em 1853, teria encontrado o palácio praticamente em ruínas, depois de frequentes incêndios causados pelos agentes do Daomé. O assassinato de Gezo, fez com que seu filho e sucessor Glele (1858-1891), se lança-se em campanhas contra o *Alákétu*, até a ruína total do reino, com a pilhagem realizada em 1883 que levou ao cerco da cidade-capital (que cessou apenas em 1887). Os movimentos de reconstrução do reino vieram apenas após a derrota dos daomeanos para os franceses nos últimos anos do século XIX.

É possível afirmar que os movimentos ocorridos no período compreendido entre a última década do século XVIII a meados do século XIX, correspondam ao início e ao mesmo tempo, ápice da decadência do Império Yorubá, pois, considera-se que os movimentos iniciados pelos daomeanos; a crise no interior da corte de *Òyó*; assim como as guerras reformistas dos haussás demarcam o início do processo de escravização dos povos que o constituíam e que a oeste de seu território eram perseguidos pelos exércitos do Daomé bem como ao centro e ao norte eram dizimados por grupos de mulçumanos (ex-escravizados ou não), provenientes de Sokoto (ITAOMAN, 1995, p. 28), que iniciavam uma grande investida pelo controle das rotas comerciais que atravessam o território haussá, objetivando sua

conexão com as regiões ao sul das florestas e litoral, utilizando *Ilorin* como principal entreposto comercial – responsável pela importação e exportação de cavalos - *dan Bahar* ou *Bhargazal*, natrão, sal, pó de ouro, objetos metálicos, espadas, nozes-de-cola, condimentos, couros, peles, roupas e tecidos, produtos de origem européia dentre eles o fuzil para as guerras, entre outros (LAYA, 2010). Mesmo diante de tamanha oferta de produtos, o escravo ainda era, entretanto a mercadoria mais rentável escoado por tais vias, vendidos no porto de Lagos, onde eram embarcados rumo ao Novo Mundo.

Sob tais condições, o complexo territorial yorubá ou Império *Òyó* foi reduzido a pequenas células-reino e posteriormente cidades, que sem proteção militar, tornaram-se alvo de caçadores de escravos e senhores da guerra, que avançavam rumo ao território yorubá saqueando e pilhando cidades, acumulando mercadorias humanas para abastecer os mercados negreiros de Uidá, Lagos e Porto Novo. Em linhas gerais, estabeleceu-se a partir daí um processo de expropriação étnico e cultural, num contexto de guerra, medo e constante insegurança que se estenderia até o final do século XIX, provocando, finalmente, a desorganização do comércio litorâneo e abrindo espaço para a intervenção e controle dos europeus dos Estados africanos que ocupavam as regiões do interior.

De certa forma, a guerra dos yorubá, passou a afetar diretamente as relações econômicas no litoral, principalmente no porto de Lagos, administrado pelos ingleses, as quais diante a tais conflitos avançaram rumo às regiões do interior expandindo sua área de influência, garantindo o fluxo de escravos e mercadorias da costa ao interior. Vale ressaltar que a presença da administração inglesa no interior da região contribuiu, oportunamente, para o fim das guerras entre os yorubá (após a assinatura dos tratados de paz). Neste contexto, enquanto as nações africanas passaram a lidar com as consequências do pós-guerra – na retomada de seu território e reconstrução de suas cidades -, as potências europeias voltaram-se para a constituição e configuração do novo sistema político-econômico que mudaria o mundo, o *capitalismo*.

Assim sendo, vale assinalar que, se a mão-de-obra escrava negro-africana serviu de base para o desenvolvimento da economia mercantil - a qual gerou condições para o enriquecimento das diversas nações europeias -, a transição para o modelo capitalista-industrial que ia se consolidando rapidamente, ocasionaria transformações significativas em todo o continente africano, pois, neste momento, o fornecimento da mão-de-obra escravizada nas terras *Além-Mar* fora interrompido, cedendo espaço para outra forma de exploração e especulação de mão-de-obra, que resultaria na extração da *mais valia*. Deste modo, vale

recordar que se a abolição do tráfico negreiro proposto pela Inglaterra, precursora da *Revolução Industrial*, propiciou os primeiros elementos rumo ao fim do comércio negreiro, o caminho percorrido conduziu também ao estabelecimento de políticas neocoloniais sob a roupagem do *imperialismo*, período no qual as nações europeias entraram em conflito com vistas à divisão e ocupação do território africano sem considerarem a particularidade cultural dos diferentes povos que o habitavam. Separando o que estava unido e unindo o que estava separado, foi efetivado assim, o seu poder e controle sobre as comunidades locais, alterando significativamente a sua geografia. Impacto irreversível para as sociedades africanas, gerado pelo acordo firmado na *Coferência de Berlin*⁶⁷, proposta por Portugal e organizada pelo então Chanceler da Alemanha, Otto Von Bismarck, estando ai presentes os representantes da Grã-Bretanha, França, Espanha, Itália, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Estados Unidos, Suécia, Impérios Autro-Húngaro e Otomano, tendo como principal objetivo discutir e estabelecer os limites de seus territórios e atuação no continente africano. Tal movimento caracterizou-se pela extração e excessiva exploração de matérias primas e de mão-de-obra barata ou escravizada, além da ampliação do mercado consumidor para os produtos europeus, situação que contribuiu para o desenvolvimento de políticas e estratégias econômicas que viriam a financiar as revoluções tecnológicas do *Velho Mundo*, reservando aos diversos povos africanos as mazelas do progresso: desigualdade social, pobreza generalizada e seus desdobramentos (figuras: 05 e 06).

No que se refere à partilha dos territórios que se estendiam dos rios Mono e Níger, área analisada nesta parte da pesquisa, são muitos os registros e apontamentos sobre tais acontecimentos. Assim, fez-se necessário recorrer às observações de Adékòyà para exemplificar as consequências de tais fatos:

A anexação de Lagos em 1861 como colônia britânica e a declaração dos franceses em 1862 de Porto Novo como protetorado francês [...] encerrou a disputa pelo território de *Ègbádò* por Daomé e Abédkúta. Os *Ègbádò*, tão longamente oprimidos pelos *Ègbá*, convidaram os ingleses para dar-lhes o protetorado do governo britânico. Os franceses, tendo Porto Novo como sua base, começaram a estender suas influências nas esferas de Aja e nas áreas *Ègbá*, recebendo oposição dura de Daomé contra a tomada de seu império, na área dos *Ègbádò*. Os franceses, por fim, usaram da força para alcançarem seus objetivos nas áreas do *Ègbádò*, embora existissem tratados assinados pelos representantes britânicos e franceses. Esses tratados fizeram com que o domínio dos franceses fosse reconhecido efetivamente por ingleses e alemães em 1880. Em 1883, logo que os reis do pequeno *Pópó* e grande *Pópó* aceitaram a proteção francesa, os franceses proclamaram Porto Novo como seu protetorado; em seguida, em 1884, franceses e alemães firmaram acordo sobre a linha de fronteira, separando o Togo e Daomé rompendo suas esferas de

⁶⁷ Ver: BRUNSCHWIG, H. *A partilha da África negra*. São Paulo: Perspectiva, 1974 e WESSELING, H. L. *Dividir para dominar: a partilha da África, 1880-1914*. São Paulo: Revan; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

influências. Assim, em 1889, acordo similar ocorreu entre franceses e ingleses, a respeito da fronteira entre Nigéria e Daomé. Esse arranjo ameaçou não somente o interesse do Daomé, como também sua existência política e econômica (1999, p. 48-49).

Conforme explicitado, pode-se afirmar que os movimentos ocorridos na costa oeste do continente africano ao longo do século XIX devastaram a região Mono-Níger, provocando deslocamentos populacionais de considerável alcance. As guerras entre os Estados africanos, com vista ao controle dos mercados que abasteciam os navios negreiros e as rotas comerciais que ligavam Kano ao Borgu; e a savana, ao litoral; foram responsáveis pela destruição de muitos mercados intermediários e de cidades, o que por sua vez provocou um processo massivo de desterritorialização dos povos yorubá e de outros grupos aparentados, reduzindo-os a condição de mercadoria e deportando-os, sob forma de escravos, para o Brasil e outras partes da América. Outro fator decorrente de tal processo foi a promoção de um cenário de medo e constante insegurança que perdurou até o final do século XIX, e que contribuiu para a intervenção dos europeus nos assuntos políticos das regiões interioranas, e conseqüentemente, no controle das terras.

Neste contexto, nota-se o estabelecimento de um processo de desterritorialização, que se constitui de forma arbitrária, imposta por agentes externos a sua realidade (HAESBAERT, 2006). Foi um movimento de expropriação cultural decorrente de guerras interétnicas e supressão de políticas mercantis pré-capitalistas que geraram traumas, levando inúmeros povos africanos à perda de referenciais localizacionais e simbólicos, que ocasionaram inúmeros movimentos de territorialização – seja ainda em terras africanas ou no *Novo Mundo* -, configurados a partir da recriação de seus territórios originais reterritorializados sob outros valores socioculturais (CORRÊA, 2004), uma vez, que se encontravam à procura de melhores condições de sobrevivência. Este parece ter sido o principal processo de luta e resistência de tais povos. Trata-se de um movimento de territorialização estabelecido sob a reterritorialização de elementos culturais que resultaram na formação de novos territórios, constituídos sob valores ancestrais, mítico-simbólicos e mágico-rituais, que resistiram e resistem, mesmo que ressignificados, ao modelo político econômico imposto pelo agente externo, branco-europeu, que se territorializava a partir de suas políticas coloniais e neocoloniais desde início do século XVI, tanto na África quanto na América.



FIGURAS 5 e 6: A presença europeia na África. Adaptado de: *L'ATLAS Jeune Afrique*. Paris: Jaguar, 1997.

PARTE IV:
RETERRITORIALIZAR-SE É PRECISO:
O RESISTIR DE UMA TRADIÇÃO

4.1 Entre fluxos e refluxos: agenciamentos territoriais

A África que vive nas Américas é uma mobilização estratégica de um repertório cultural circum-Atlântico de quinhentos anos. Em suma, muito do que é chamado de ‘memória’ cultural ou coletiva na diáspora africana, e em toda nação, ocorre em contextos de poder, negociação e recriação. Este ponto é geralmente negligenciado pelo discurso da ‘invenção da tradição’, tornando nula a *agency*⁶⁸ dos oprimidos (MATORY, 1999, p. 68).

As culturas do *Atlântico Negro* criaram veículos [que] especificam formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar e pertencer [...]. Podemos encontrar prazer nesta história de resistência, mas polemicamente, acho que deveríamos também estar preparados para lê-la política e filosoficamente nos momentos em que ela incorporou e manifestou críticas ao mundo tal como é (GILROY, 2001, p. 13).

Foram inúmeros os movimentos de desterritorialização, voluntários ou involuntários ocorridos na costa oeste do continente africano desde o início do século XVI. Conforme discutido anteriormente, o modelo econômico mercantil-escravagista, constituído e garantido por uma mentalidade racista, branca, conquistadora, judaico-cristã e eurocêntrica, colocou antigas nações africanas em disputa por ascensão no processo de apropriação de espaços outrora desconhecidos, que passavam a configurar a imagem do chamado “mundo moderno”, no que se refere ao desenvolvimento econômico e ao progresso tecnológico e civilizatório das nações europeias na África, Ásia e América. Deste modo, o processo de territorialização das nações europeias aliado ao desenvolvimento dos reinos africanos que tinham suas economias voltadas para o comércio de escravos, podem ser considerados como a máquina do desarranjo e desestruturação das economias e culturas negro-africanas, rumo ao desenvolvimento de uma economia capitalista global.

O século XIX, período de análise desta pesquisa, corresponde ao momento de configuração do padrão de Estado europeu na África. Neste período, é possível notar as marcas efetivas do exercício de poder e controle das diferentes nações europeias sobre os povos africanos, pois na medida em que os europeus se territorializavam ocupando novos espaços, implantavam uma nova forma de organização político-econômica, diferente da local, dando início a um processo de desterritorialização, no qual os nativos que possuíam um vínculo específico com o lugar, fundamentado em valores ancestrais, estavam sujeitos a crises

⁶⁸ O termo *agency* é utilizado neste contexto como a forma de agenciamento de possíveis conexões. Ação que propiciou aos diversos sujeitos - oprimidos historicamente - condições para protagonizarem sua própria história enquanto membros ativos de processos específicos de resistência cultural, social e política.

político-econômicas e identitárias decorrentes do contato com o elemento novo. Neste sentido, o Estado europeu na África, subdividiu o território africano com base em seus interesses econômicos, considerando, às vezes, suas características geográficas, mas não considerando em nenhum momento as relações da população com aquele lugar, desconhecendo e descaracterizando, por fim, os vínculos dos homens com a Terra, sua ancestralidade e ao mesmo tempo sua unidade de produção e subsistência, além de submetê-los a constantes processos de des-re-territorialização. Vale recordar que se o continente negro fora marcado, até meados do XIX, pelo terror da caça às mercadorias humanas para o abastecimento dos mercados negreiros no Novo Mundo, a territorialização do Estado europeu em terras africanas, pôs fim ao tráfico, mas em contraposição, inaugurou a política do *Imperialismo*. E, se neste contexto, a sorte reservada para a população local foi a adaptação no modo de lidar com a nova política que se implantava, com os efeitos do fim do tráfico, a população negra desembarcada no outro lado do Atlântico (figura: 07), como mercadoria ou não, tiveram de lidar com os resultados de uma economia escravagista já consolidada há quase três séculos, a qual subjugava o negro, reservando para ele a condição e lugar de ser inferior.

Neste contexto, é interessante resgatar e analisar a importância do navio negreiro, enquanto instrumento responsável pela transposição dos sujeitos africanos para o Brasil. Pois, como fora apontado por Pierson (1971),

Desde meados do século XVI, iniciou-se, na Bahia, extensa e prolongada importação de africanos; e a Bahia de Todos os Santos serviu posteriormente, durante gerações, como um dos principais portos de entrada, no Brasil, para este comércio de gente africana. Tal movimento involuntário de população para o território brasileiro veio, provavelmente, a constituir o maior deslocamento intercontinental de povos africanos que jamais se deu (p. 93).

Importação que só foi possível a partir das transações econômicas mercantil-marítimas realizadas nos portos localizados nas duas margens do Atlântico, ou ainda em seus entrepostos em mar aberto como nos lembra Del Priore e Venâncio (2004):

Havia, por exemplo, a modalidade de ‘troca em alto mar’, porque a barra ou outra condição natural não permitia encostar. Já quando o comércio se fazia em baía ou em angra fechada, por se julgar recomendável não colocar os pés na terra o bazar transformava-se num mercado flutuante (p. 40).

Cabe mencionar que ainda hoje, a produção historiográfica é crescente no sentido do desenvolvimento das análises dos processos sócio-históricos que caracterizam o processo escravagista, seja na África, no Velho ou no Novo Mundo, mas são poucas as referências ao navio negreiro, muitas vezes descrito apenas como o meio de transporte e confinamento dos povos negros na travessia do Atlântico, mas desconsiderando o seu papel e função frente ao desenvolvimento de uma economia global.

Ao se pensar tal veículo enquanto um mecanismo de fragmentação e de agregação cultural, responsável pela conexão no *hinterland*, ou até mesmo, no que se refere à formação de novas “nações” ou de “transnacionalismos” no mundo atlântico (MATORY, 1999), destaca-se que o navio negreiro se apresenta aqui como “um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento” que coloca em circulação, “idéias, ativistas, artefatos culturais e políticos” (Gilroy, 2001, p. 38), oferecendo condições para “se explorar as articulações entre as histórias descontínuas e suas interfaces com o mundo mais amplo (GOMES, 2010, p. 43), promovendo o contato entre os diversos indivíduos e culturas, o que não deve ser interpretado como perda de “pureza”, e sim, como um processo inicial de resistência que contribuiu para o estabelecimento de novas (ou outras) relações socioculturais no Novo Mundo.

Visto o trauma histórico gerado pela escravidão negra, torna-se difícil conceber o navio negreiro como um veículo agenciador de processos intermediários no movimento de territorialização dos povos negros nas Américas, uma vez que sua imagem está fundamentalmente alicerçada sobre a pedra da dizimação de culturas (figura: 08). Neste sentido, deixa-se explícito aqui que tal função corresponde a um universo de possibilidades, quando da necessidade de sobrevivência, mediante ao desconhecido, e até mesmo, risco de morte dos sujeitos envolvidos em tal processo.

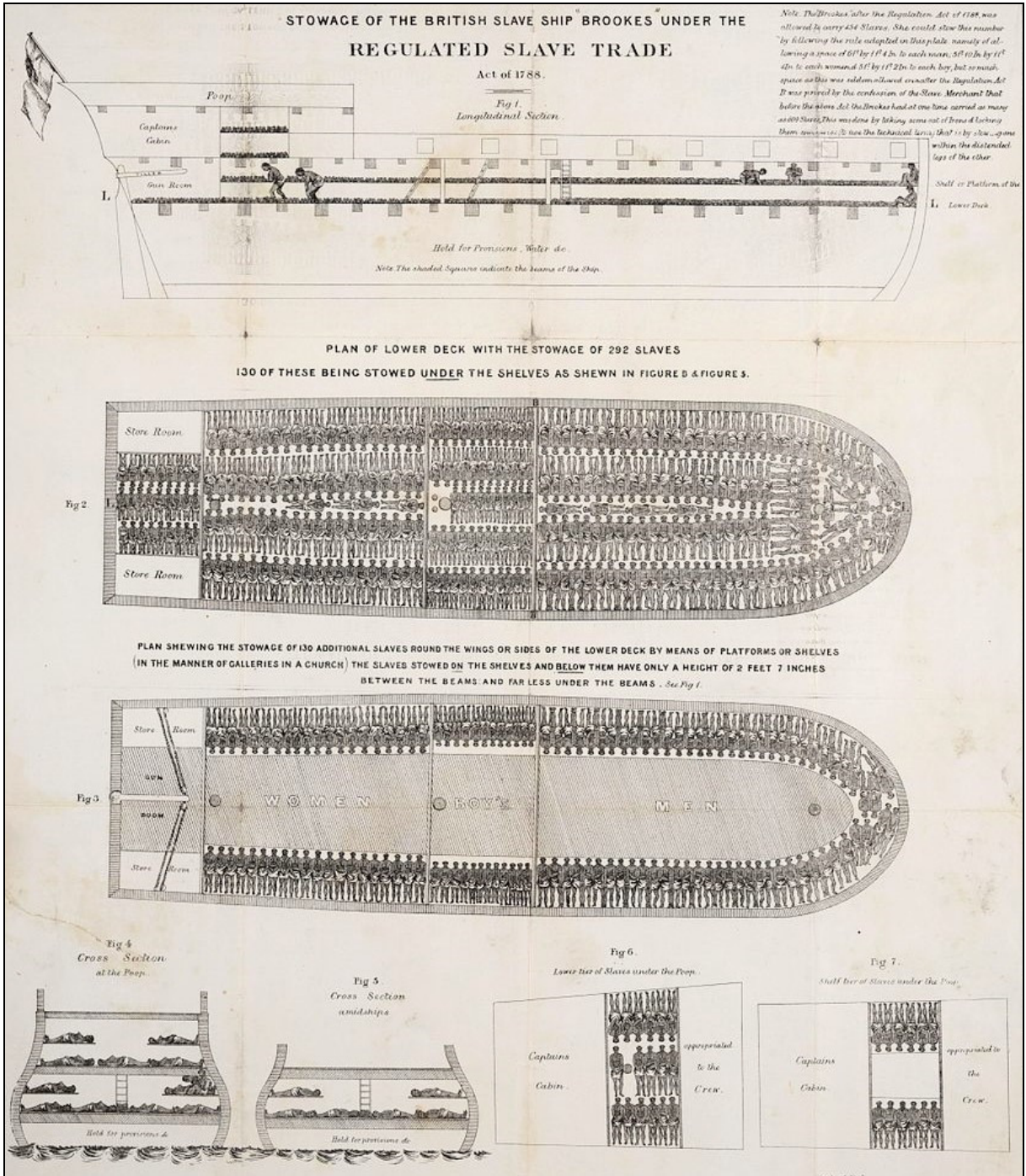


FIGURA 8: Stowage of the British slave ship *Brookes* under the regulated slave trade act of 1788⁷⁰.

⁷⁰ O *Brookes* era um navio negreiro britânico do século XVIII, que teve sua planta publicada pela *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade* em 1788. Ela tornou-se um ícone da desumanidade do comércio de escravos. A imagem retrata a forma como os negros eram dispostos na parte inferior da plataforma do navio *poop deck*, de acordo com o regulamento da *Slave Trade Act* de 1788. O *Brookes* foi feito para transportar até 454 pessoas, com um espaço de (1,80x0,41m) para cada homem; e cerca de (1,50x0,41m) para cada mulher, e (1,50x0,36m) para cada criança.

Sabe-se que a travessia marítima, correspondia a etapa mais delicada de todo o processo de escravização dos povos africanos nas Américas, pois, tal movimento esteve ameaçado, principalmente no século XIX, com a ação dos corsários no saque de mercadorias transportadas ou pelo roubo da própria embarcação, ou ainda pelo naufrágio decorrente de possíveis erros de navegação. Salienta-se que a vida da mercadoria humana no interior dos tumbeiros, não era a maior preocupação durante os saques dos corsários, pois em tal ação estava em jogo o controle da nau, assim sendo, em muitas das investidas dos piratas parte considerável da tripulação negra era morta.

Vale ressaltar “que o escravo se constituía em uma mercadoria literalmente perecível”, vulnerável e suscetível às doenças microbianas causadas pela falta de higiene e ventilação dos porões onde eram amontoado os negros. Condição que levava cerca de 10% do contingente a morte, tendo os seus corpos lançados ao mar. Florentino (1997) destaca que entre as mortes a bordo podem ser atribuídas “a fatores como escassez de alimento e água, maus tratos, superlotação e até mesmo ao medo, que minava a resistência física, moral e espiritual de contingentes formados muitas vezes por fatigados prisioneiros de guerra (p. 145). Sobre o aportar e o desembarque dos “escravos”, o autor enfatiza que:

[...] não se deve pensar que as mortandades de africanos cessassem com o desembarque no Brasil. Certamente, muitos chegavam doentes e pereciam antes de serem revendidos aos fazendeiros do interior. O enfrentamento da nova esfera microbiana e a longa jornada até o interior fazia com que fossem extremamente altas as taxas de mortalidades dos africanos, ainda em mãos dos redistribuidores brasileiros (p. 148).

Contraditoriamente mesmo diante as más condições dos tumbeiros, o estabelecimento de contatos entre os sujeitos, ainda no restrito espaço dos porões do navio negreiro, possibilitou às populações negras, durante a travessia do Atlântico, formar uma cultura, ou traços dela, e que já não pode ser identificada como exclusivamente africana ou americana, mas ambas ao mesmo tempo; trata-se da *Black Atlantic*, a cultura do “Atlântico Negro”, e que pelo seu caráter híbrido não se encontra circunscrita às fronteiras étnicas ou nacionais. Corresponde às identidades negras da diáspora, culturalmente *híbridas* e dinâmicas, e que não se constroem apenas da memória transcendente dos povos africanos, ou do trauma original da escravidão e da violência racial, mas se apóia em uma experiência radical de desterritorialização, rumo a “metamorfose” cultural inerente ao processo de reterritorialização dos sujeitos diaspóricos no mundo atlântico, e o que favoreceu inclusive a formação de um circuito comunicativo que ultrapassou as fronteiras étnicas do Estado-Nação euro-americano, permitindo a populações diversas, conversar, interagir e efetuar trocas culturais. É neste

sentido, que se pode afirmar que a “a matriz cultural africana dialoga e recria-se, e, em alguns momentos, se distingue da matriz hegemônica européia, produzindo novos fenômenos culturais e novas identidades (GOMES, 2010, p. 40).

Isso não quer dizer que na América Latina o hibridismo cultural tenha significado simplesmente um processo de desterritorialização - podemos dizer, ao contrário, que se trata aqui de melhor evidência de que a territorialização e desterritorialização não podem ser utilizadas a não ser de forma conjunta. A complexa dinâmica social que deu origem ao que denominamos hoje América Latina, entre conflito, combinação e síntese de culturas, resultou numa reterritorialização historicamente singular. Ou seja, mesmo que reconheçamos a colonização como um processo violento e, assim, profundamente desterritorializador, especialmente no que se refere à expropriação das comunidades ameríndias e ao tráfico de escravos, profundamente desterritorializados, ela resultou em determinados tipos de amálgama que, justamente enquanto mescla ou sincretismo, tornou-se um mecanismo eficaz de reterritorialização (HAESBAERT, 2011, p. 232).

Sobre algumas das características do movimento de diáspora dos povos africanos, Gilroy (2001), enfatiza a importância da “transformação da ideia mais antiga, uni-direcionada, da diáspora como uma forma de dispersão catastrófica..., - a sede do trauma - em algo bem mais complexo e frutífero” (p.19), sinalizando, nesse sentido, que:

A rede que a análise da diáspora nos ajuda a fazer pode estabelecer novas compreensões sobre o *self*, a semelhança e a solidariedade. No entanto, os pontos ou nós que compõem esta nova constelação não são estágios sucessivos num relato genealógico de relações de parentescos - ramos de uma única árvore familiar-. Eles sugerem um modo diferente de ser, entre as formas de agenciamento micro-político exercitado nas culturas e movimentos de resistência e de transformação e outros processos políticos que são visíveis em escala maior. Juntas, sua pluralidade, regionalidade e ligação transversa promovem algo mais que uma condição adiada de lamentação social diante das rupturas do exílio, da perda, da brutalidade, do stress e da separação forçada. Ela ilumina um clima mais indeterminado, e alguns diriam mais modernistas, no qual a alienação natal e o estranhamento cultural são capazes de conferir criatividade e de gerar prazer, assim como, de acabar com a ansiedade em relação à coerência da raça ou da nação e à estabilidade de uma imaginária base étnica (GILROY, 2001, p.20).

Com base nas observações de ambos os autores, é preciso considerar e acrescentar que, se por um lado o navio negreiro tornou-se o símbolo do movimento diaspórico, no qual os inúmeros povos negro-africanos foram divididos, ao serem desembarcados nas terras além-mar, caracterizando a máxima do processo de desterritorialização, enquanto agente de expropriação, responsável pela aniquilação do referencial cultural e localizacional - lugar de origem e identificação dos sujeitos -, por outro lado, ele assumiria, ao mesmo tempo e paradoxalmente, a condição de veículo agenciador de outros processos que possibilitaria a reterritorialização, tanto para aqueles que permaneceram nas colônias, quanto para aqueles que com muito custo, criaram condições para a viagem de retorno à África. Assim, vale

recordar as observações de Haesbaert (2006), quando o autor afirma que “a desterritorialização que ocorre em uma escala geográfica geralmente implica uma reterritorialização em outra escala, por isto a relação entre redes e território é permanente e indissociável (p. 133), questão que será abordada mais adiante.

Fundamentado em Gilroy (2001); Hall (2003) e Haesbaert (2006), Gomes (2010) destaca que o conceito de diáspora, neste sentido,

[...] significa muito mais do que a dispersão de povos por motivos políticos ou religiosos, em virtude de perseguição de grupos dominadores intolerantes - definição tradicional de diáspora. A diáspora, enquanto um movimento de dispersão compulsória é, portanto, desterritorializadora, sendo que uma de suas formas de reterritorialização se dá através do gueto. Assim, negros na diáspora africana buscam formas de coesão (quilombos e movimentos antiescravistas), autodefesa e proteção de uma identidade cultural, um sentido ‘reterritorializador’ frente ao poder hegemônico colonial que, por definição, é desterritorializador, comum em situação de diáspora (p. 39).

De certo modo, observa-se que os estudos historiográficos sobre os movimentos de retorno dos povos africanos da Bahia para a África, especificamente na relação entre a Bahia de todos os santos e o Golfo do Benin, foram pouco explorados até quando das observações e críticas realizadas por Pierre Verger em 1968 em *Flux e reflux de traites de négres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*⁷¹, obra de extrema relevância documental, em que além de disponibilizar a localização das fontes históricas, tanto no Brasil, África, como Europa, o autor cartografou as dinâmicas sócio-históricas de diversas figuras que transitaram pelo mundo atlântico explicitando seus papéis e funções no desenvolvimento sociocultural e econômico nos territórios além-mar, configurados a partir da dinâmica global de uma cultura transatlântica.

Durante o início do século XIX, muitos africanos e afro-brasileiros, retornaram à África, sobretudo para a região do Golfo do Benin, e a maioria estabeleceu residência no litoral nas cidades de Porto Novo, Uidá e Lagos, formando diversas comunidades “afro-brasileiras”, as quais, em sua maioria, envolveram-se com o comércio negreiro, além de iniciarem um comércio paralelo, no qual bens de consumo africanos eram despachados, comercializados e consumidos pelas diversas populações negras das Américas. Mas, foram poucos os indivíduos e/ou grupos que retornaram para suas cidades de origem localizadas no interior do continente. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1985) “era na costa que surgiam as melhores oportunidades de comércio. [...] penetrar no interior era expor-se a ser novamente

⁷¹ A versão em português foi publicada no Brasil em 1981.

escravizado. [Pois] se se aventurassem a voltar, seriam escravizados pelos fons daomeanos que dominavam a região (FORBES, 1851, *apud* p.107).

Sobre o trânsito de pessoas no espaço atlântico, Matory (1999) chama atenção para o constante movimento dos povos jeje, entre as décadas de 1820 e 30, afirmando que “os jejes brasileiros não voltavam simplesmente para a África. Eles iam e vinham fazer comércio e peregrinação, e que entre eles estavam alguns dos mais ricos afro-brasileiros que circulavam entre o Brasil, Cuba e o Golfo da Guiné” (p. 66). Ao citar Cunha (1985), o autor enfatiza que estes, apresentavam-se elegantes em seus paletós com relógios de bolso e que, ao menos um jeje, o brasileiro, Joaquim d'Almeida, possuiu escravos em três continentes, conforme fora apontado por Verger (1987).

Destarte os movimentos ocorridos, as influências dos povos africanos não se limitaram à recriação e ressignificação de símbolos, signos e significantes apenas no Novo Mundo. Tal movimento corresponde às marcas do processo de territorialização e de reterritorialização dos povos negro-africanos na organização de suas comunidades além-mar. Neste sentido, se as diversas colônias nas Américas cederam lugar para a multiculturalidade de processos distintos de resistência que contribuiram para a formação de novas identidades e territorialidades culturalmente negras, o continente africano, matriz do referencial cultural do agente negro, teve parte de sua cultura e paisagem, pelo menos a do litoral, alterada significativamente pelos símbolos e códigos sociais que vieram juntos aos retornados. Assim sendo, faz-se necessário recordar as anotações de Verger (1987) sobre as observações de Pierre Bouche realizadas em 1885⁷², quando descreve o que teria visto no Golfo do Benin.

A descrição do padre Bouche mostra a fidelidade dos ‘brasileiros’ aos costumes da Bahia, fidelidade que conservaram até hoje. Não se tratava do boi ou do burro assistir ao nascimento de Cristo, mas de costumes que existem ainda hoje na Bahia e em Pernambuco e, na África, em Porto Novo, Uidá e Lagos: são diversões chamadas Bumba-meu-boi ou Burrinha. Ainda existem sociedades de brasileiros naquelas cidades africanas. A de Porto Novo, cujo presidente, Casimiro d’Almeida, é neto de Joaquim d’Almeida, que celebra a festa do Senhor do Bonfim todos os anos, no terceiro domingo seguinte ao dia de Reis, exatamente como na Bahia. Depois da missa, à qual assistem todos os membros da confraria do senhor do Bonfim, cada um dos membros trazendo sobre o peito, em diagonal, uma faixa verde e amarela, organizavam um piquenique, durante o qual as diversas famílias de ‘brasileiros’ fazem refeição composta de pratos com receitas trazidas por seus avós: feijão de leite, moqueca de peixe, pirão e feijoada [...]. O almoço é seguido de samba dançado como na Bahia, ao som de pandeiros e com palmas ritmadas. Na véspera, a ‘burrinha’ faz a sua aparição nas ruas da cidade, acompanhada de outros animais presentes em tais diversões: o boi e a ema. Os membros da sociedade cantam em português velhas canções do Brasil, algumas das quais já esquecidas no país de origem (p. 618 – 619).

⁷² BOUCHE, P. A. *La côte des esclaves et le dahomey*. Paris, 1885.

Com base nas passagens supracitadas, nota-se que a população negra que se instalou na costa africana, composta por africanos e afro-brasileiros - os agudás -, já possuíam como parte de seus referenciais culturais, elementos de uma cultura transatlântica - branca hegemônica e mestiça -, conquistada por meio de sua circulação e permanência nas colônias do Novo Mundo. Trata-se de elementos multiculturais constituídos com base em saberes ancestrais de sua cultura original mesclada com os elementos do agente dominante externo - uma característica típica e necessária para a elaboração de estratégias para sobrevivência de tais sujeitos frente às transformações ocorridas em seu tempo.

Embora seja uma tarefa complexa definir o que é cultura para um determinado povo principalmente para aqueles que foram expropriados e/ou desterritorializados de seu território de origem que vive ou sobrevive sob os reflexos do constante choque de tensões provocado pelo encontro de diferentes civilizações num determinado espaço. Acredita-se que o sentido e/ou definição de cultura para os povos africanos envolvam uma complexidade de fenômenos naturais e sociais que extrapolam a interpretação do homem branco ocidental em sua condição do de fora, o colonizador. Deste modo, assume-se aqui uma definição “menos” complexa e paradigmática para tal fenômeno.

A cultura aparece como um conjunto de gestos, práticas, comportamentos, técnicas, know-how, conhecimentos, regras, normas e valores herdados dos pais e da vizinhança, e adaptados através da experiência a realidades sempre mutáveis. A cultura é herança e experiência. Ela é também projeção em direção ao futuro (CLAVAL, 2003, p. 163).

Assim sendo, defende-se tal ponto de vista, pois como já observado ao longo deste trabalho a definição de conceitos em categorias precisas ou enrijecidas parecem não suprir ou abranger às reais características da organização dos povos yorubá entre outros grupos a ele aparentados.

Segundo os registros históricos, o século XIX está repleto de situações nas quais figuras distintas transitam entre o Brasil e a África e diferentemente dos períodos anteriores. Neste contexto, segundo as tradições do já citado terreiro do *Alákétu*:

Otampê Ojarô, a fundadora e primeira mãe do terreiro do alaketu era filha de Oxumarê, orixá nagô intimamente ligado ao arco-íris. Conta a tradição da casa que foi este orixá que se apresentou no mercado de escravos ‘na figura de um senhor de posses, alto e simpático’ e comprou Otampê Ojarô e sua irmã gêmea que com ela viera, alforriando-se em seguida. Otampê Ojarô voltou mais tarde à África, onde se casou com Babá Laji, ‘em nome de branco’, Porfirio Régis. Voltou Otampê Ojarô, então, a Bahia onde comprou o terreno da ‘roça’ – ‘por seis patacas’ – e fundou o terreiro que deu o nome de Ilê Maroialaji [o terreiro do *Alákétu*] (LIMA, 2003, p. 34)

Entre outros personagens que cruzaram o Atlântico, destaca-se, que segundo as tradições do *Ilê Àṣe Ìyá Nassò Oká*, uma de suas fundadoras, possivelmente a terceira em linha de sucessão, teria feito movimento similar. Com base nos registros de Verger, Silveira (2006) faz as seguintes observações:

Iyá Nassô, depois de alforriada, teria partido acompanhada de Marcelina da Silva, cujo nome de obrigação era Obatossi, também filha de Xangô. Marcelina Obatossi, cujo testamento é conhecido, foi a sucessora de Iyá Nassô na Casa Branca, falecendo em 27 de junho de 1885; teria sido sua filha de santo e prima mais jovem. Após sete anos em Ketu, elas teriam voltado acompanhadas de Maria Madalena e Claudiana, filhas de Marcelina, ou pode ser que Marcelina tivesse trazido duas crianças e chegado grávida de Maria Madalena ou Claudiana, a depender das versões, sendo que está última viria a ser a mãe da *iyalorixá Senhora*⁷³. A comitiva teria voltado acompanhada por um iorubano de Oyó chamado Bamboxê, o qual iria desempenhar na sequência um papel destacado na história do axé da Casa Branca (SILVEIRA, 2006, p. 394)

Roger Bastide (1971) apresenta outra versão para essa passagem histórica, descrevendo que “a mãe de Iyá Nassô havia sido escrava no Brasil e depois de alforriada voltou para a África, onde a concebeu” (p. 232). Anos mais tarde, Iyá Nassô teria vindo da Nigéria acompanhada por um homem Êssa e, por Marcelina Obatossi. Silveira destaca que Iyá Nassô teria vindo livre para a Bahia, “com o objetivo de fundar um *candomblé*. E só posteriormente é que esta última [*Oba Tosì*], teria retornado à África, para aprofundar sua iniciação” (p. 394).

Mesmo diante do universo de possibilidades de interpretação e das contradições históricas já documentadas, o que nos interessa evidenciar, neste momento, é a existência de um constante fluxo de pessoas, e dentre elas, figuras importantes como as ilustres *Ìyálòrìṣà Otampe Ojaro* e *Ìyá Nassò* ligadas à política, comércio e ao sacerdócio religioso negro-africano, que circularam pelo mundo atlântico estabelecendo conexões e agenciamentos com redes socioculturais distintas que configuravam as rotas do atlântico negro, e que ao mesmo tempo, remodelavam os seus saberes culturais, “saberes dos subjugados ou saberes dos oprimidos”, que se materializavam nas “fraturas do espaço, ou no território usado, do cotidiano (GOMES, 2010, p. 47), conhecimentos fundamentais para a constituição ou ressignificações de novos territórios e conseqüentemente de outras territorialidades.

Deste modo, pode-se afirmar que o movimento de desterritorialização, marcado pela desestruturação de civilizações em seus diferentes aspectos: político, econômico, cultural e simbólico, não elimina a complementaridade de sua resultante: a reterritorialização

⁷³ Mãe Senhora - Maria Bibiana do Espírito Santo (1890-1967) foi a terceira *Ìyálòrìṣà* do *Ilê Àṣe Opò Àfônjá* em Salvador.

(constituída a partir de processos de territorialização, peculiares as características dos sujeitos em sua relação espaço-temporal no mundo atlântico). E neste sentido, processos históricos se entrecruzam com fenômenos espaciais, enquanto formas de apropriação sócio-espacial constituindo novos territórios, lugares e paisagens, que expressam as marcas de processos que extrapolam os limites das fronteiras étnicas ou do Estado Nação. Assim, os referenciais culturais apresentam-se, além disso, como elementos contínuos de uma antiga tradição, estrategicamente agenciados ao conjunto de símbolos e signos comuns ao poder hegemônico desterritorializador, dando origem aos processos de resistência iniciados ainda no porão dos negreiros e que possibilitam não só o processo de reterritorialização, mas a elaboração de uma cultura e identidade que trazem em si mesmas, as marcas de tais processos diaspóricos nesta configuração da cultura do Atlântico Negro.

4.2 Entre “cantos” e batuques na Salvador no século XIX.

No início do século XIX, o cais da cidade de Salvador destacava-se como o principal porto do Brasil e do Portugal ultramarino. Com a vinda da família real para o Brasil em 1808, foi promulgado o decreto assinado por Dom João VI em terras brasileiras, o qual estabelecia, naquele momento a abertura dos portos para o comércio internacional, o que além de por fim ao antigo “pacto colonial”, provocou um incremento significativo no número de exportações e importações de produtos (sendo ainda o escravo a principal mercadoria desembarcada no porto). Vale ressaltar que a importação de negros cativos para a capital baiana, nem sempre provocava o aumento do número de escravos na cidade, pois além dos escravos destinados a zonas canavieiras relativamente distantes do centro urbano, havia neste período, a política do alforriamento (que cresceu ao longo do século, incentivada pelo pensamento liberal e pela propaganda abolicionista).

Neste período, a cidade de Salvador, constituía o principal entreposto comercial inter-regional do país, e daí era escoado a produção do açúcar, tabaco, couro, café, algodão e diamantes vindos do interior. A cidade correspondia ainda a um importante centro redistribuidor de manufaturas, alimentos e escravos sendo sede do capital comercial agro-exportador, e tendo importantes conexões com as cidades comerciais

européias, o que lhe permitia a circulação internacional de mercadorias. O intenso aumento das atividades na zona portuária e a ampliação do comércio alteraram assim, significativamente a economia da cidade.

Neste contexto, a escravidão doméstica diminuiu consideravelmente, cedendo espaço para um novo personagem, o “negro-de-ganho”, ou seja, o escravo que trabalhava fora da casa do seu senhor, na prestação de diversos tipos de serviços, dentre eles o mais comum, sendo o de transporte de mercadorias nos carretos; ou de pessoas, nas famosas cadeiras de arruar que se aglomeravam por toda a cidade de Salvador (figuras: 09 e 10). Wetherell, vice-cônsul britânico que residiu na Bahia de 1843 a 1857, fez as seguintes observações sobre a prestação de tais serviços:

Os carregadores pretos - os ganha-dores (jogo de palavras transformando ganhadores que ganham dinheiro por seu trabalho, em ganha dores por causa de seus trabalhos peníveis) - pertencem a uma bela raça de homens com físico atlético. Transportavam na cabeça todos os objetos menores, enquanto que os maiores, tais como barris de vinho, são atados em duas varas que eles carregam nos ombros. Ao carregar esses pesadíssimos fardos, através das ruas, os pretos cantam uma espécie de coro, que não deixa de ser uma maneira muito útil de prevenir o transeunte para que saia da frente, já que, em meio aos numerosos ruídos da cidade não se ouve o ruído de seu andar de pés descalços (WETHERELL, *apud*. VERGER, 1999, p.216).

Robert Avé-Lallemant (1980) um dos vários viajantes que passaram pela cidade de Salvador ao longo do século XIX, não deixou de notar a presença destes trabalhadores, registrando que:

Basta portar-se perto do arsenal [...] e esperar que chegue uma turma de negros para levarem uma pipa ou uma caixa pesada para o bairro alto. O volume pende do centro de comprido e grosso varal flexível, e será carregado por quatro até oito negros, conforme o peso. [...] carregar um peso é quase uma dança; o ritmo da marcha nesse trabalho é quase como o dum cortejo sálio. Os próprios gritos têm de ser rítmicos, os músculos do peito têm que ajudar; quando o braço leva a mão para frente, o pé tem que mover-se no mesmo sentido, do contrário o trabalho do negro não se pode fazer (p. 22-23).

Tanto Verger (1987; 1999), quanto Reis (2003) destacam que a melodia improvisada e repetida na forma de um jogo de perguntas e respostas durante a realização do trabalho, está relacionada às atividades do cotidiano e ao histórico dos sujeitos. Neste sentido, a exaltação de bens comuns como a “cachaça e a farinha”, ou os versos sobre a relação entre senhores e escravos, muitas vezes oculta aos ouvidos desatentos daqueles que não estão familiarizados com o sotaque dos negros, ou ainda, as lembranças de sua “pátria longínqua” entoadas na forma de ladainhas, correspondem ao acionamento da memória coletiva a qual permite aos sujeitos se localizar espaço-temporalmente reafirmando suas identidades naquelas condições.

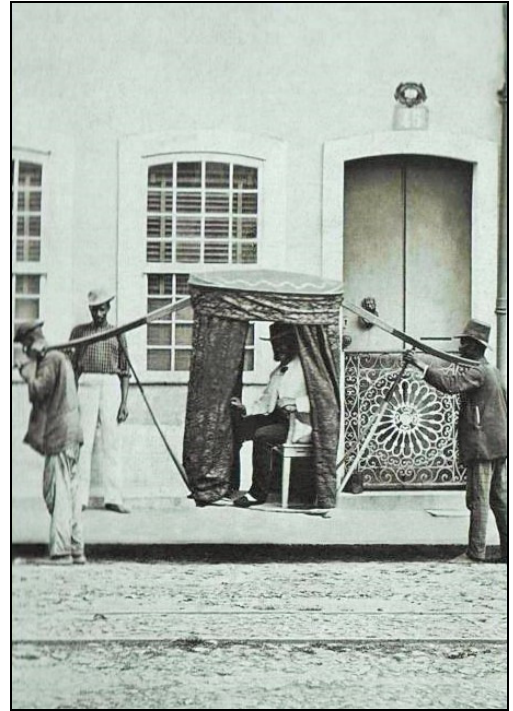


FIGURA 9 e 10: Carregadores na Bahia século XIX (autor desconhecido).

Aos carregadores de cadeiras, a estes estava destinado o incomodo peso da cadeira e o peso da carga a ser conduzida pelas ruas da cidade. Maximiliano de Habsburgo⁷⁴, que viria posteriormente a ser o Imperador do México fez a seguinte descrição de tais personagens:

Dois negros vigorosos, vestidos de uniformes antediluvianos, a grenha enterrada em cartolas de couro negro ornadas de fitas de cor, empunham a cadeira de arruar. Eles caminham descalços, o que é próprio do homem-animal. A cadeira pende de uma vara cujas extremidades repousam sobre os ombros dos dois carregadores. Uma cortina azul e dourada é drapeada em redor. Ao ver aproximar-se esse imponente veículo, poder-se-ia crer que alguma coisa de sagrado é carregada neste repositório flutuante. Mas subitamente o andar rápido e a brisa entreabrem a cortina e vemos o passageiro pançudo, vestido de uma sobrecasaca e de um chapéu de feltro e agitando indolentemente um leque. Sabemos então, que a causa do suor que banha o corpo dos negros aprisionados em seus uniformes não tem nada de sagrado (Apud. VERGER, 1999, p. 24).

Até o final do século XIX as cadeiras de arruar eram o principal meio de transporte de pessoas usado em Salvador. Devido ao relevo acidentado e com o problema do mal calçamento das ruas da cidade, o uso de outros meios de transporte, como as carruagens, era impraticável. Somente após meados do século o sistema de transporte movido por tração animal foi implantado, e apenas nas suas últimas décadas o sistema de bondes urbanos locais foi efetivado. No mais, as cadeiras neste contexto correspondem ao *status* social das famílias, pois apenas os mais pobres andavam a pé (figura: 11). “Toda a residência senhorial possuía o

⁷⁴ Ver: HABSBURGO, M. de. Bahia 1860; esboços de viagem. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Salvador: FCBa, 1982.

seu palanquim cuja elegância e requintes denotavam a posição social de seus proprietários” (COSTA, 1989, p. 75).



FIGURA 11: Senhora pousando em sua liteira com seus dois escravos – 1860 (autor desconhecido). Fonte: Instituto Moreira Salles.

Segundo os registros históricos, os inúmeros povos yorubá (chamados nagôs no Brasil) estavam presentes na cidade de Salvador desde a última década do século XVIII, tendo não só vivenciado as mudanças econômicas ocorridas aí no início do XIX, mas participado, seja na condição de negro livre, forro ou escravo, das mudanças na composição da paisagem da cidade, tendo em sua grande maioria ocupado as atividades de ganho no meio urbano, como pode ser identificado nos pedidos⁷⁵ de licenças para a prestação de tal serviço.

Ilm^{os} Sr^s Presidente e Vereadores da C. Municipal.

João Antonio Nogueira morador na Freguesia de S. Pedro Rua do Ariel de Cima, casa n^o60, quer tirar licença para seos dois escravos, que se achão no serviço do ganho sendo de nomes Benedito, nação nagô, e Caetano, de nação nagô.

Bahia 4 de junho de 1857.

Ilm^{os} Sr^{os} Presid^e e Vereadr^{es} da Camara Municipal.

Diz D. Antonia M^a de Coutto que para poder continuar no serviço do ganho como carregador de cadeira seu escravo Caetano, nagô, vem requerer a V^a SS^{as} se sirvão mandar dar a respectiva chapa.

B^a 3 de junho de 1857.

⁷⁵ Arquivo Municipal da Cidade de Salvador – requerimentos (COSTA, 1989, p. 44).

Ana de Lourdes da Costa (1989) destaca que “estas licenças eram pagas à Câmara e, em seguida, o escravo recebia uma chapa, constando aí seu número de matrícula, a qual deveria levar consigo no exercício de sua atividade de ganho; e caso o escravo fosse pego sem esta chapa receberia uma multa”. A licença era comum a todos os negros que trabalhassem no ganho, neste caso os negros livres e os libertos também deveriam solicitá-la, e para tanto “era preciso que apresentassem um fiador ou um atestado de conduta emitido pelo Juiz da freguesia onde residiam” (p. 45).

Com o crescente aumento de negros na cidade exercendo atividade de ganho, pode-se afirmar que as mudanças na conjuntura urbana da cidade contribuíram para a transformação significativa das relações mantidas entre o senhor e o escravo, na qual o cativo deixou de ser especificamente de uso doméstico, para assumir o papel de principal agente no ganho, ao lado de outros negros livres e forros (o que contribuiria posteriormente para a sua independência diante aos olhares do senhor). Esta situação lhe proporcionaria condições para juntar pequenos pecúlios, na medida em que pagava diariamente ou semanalmente parte de seu ganho para o senhor, ficando com o excedente (que era utilizado tanto para a sua própria manutenção, como para a elaboração de um fundo para a compra de sua própria alforria) (REIS, 2003). Em tal relação o senhor tinha o controle sobre o produto de seu trabalho apenas mediante o recebimento da quantia preestabelecida, mas era o escravo quem decidia como exercer o seu trabalho (COSTA, 1989, p. 49).

De certa maneira, tal relação se constituía partindo-se de um processo extremamente cruel de exploração do negro, enquanto mão-de-obra, pela aristocracia baiana. “Semelhante investimento se fazia acessível até as famílias pobres, cuja única fonte de renda residia na exploração de um ou dois negros de ganho” (GORENDER, 1985, p. 476). Sobre tal investimento, Silva (1988) é categórica em afirmar que tal atividade apresentava-se como “uma grande oportunidade de lucros, pois o senhor, além de livrar-se dos custos do sustento deste escravo, muitas vezes ainda era mantido pelo trabalho deste nas ruas da cidade (p. 21). Sobre o potencial de obtenção de lucros e o fazer riquezas com base na exploração dos negros, Costa (1989) apresenta o pedido de licença feito por *José Nogueira Pinto* em junho de 1857, para registrar oito escravos no ganho pela rua, “Antonio Nagô, Antonio Crioulo, Augusto Nagô, Augusto Nagô⁷⁶, Herme Nagô, José Ussá, Domingos Nagô, e Pedro Nagô” (p. 47), sobre tal evidência é possível se afirmar que a atividade de ganho realizada pelos negros escravizados era o melhor investimento dos Senhores na cidade.

⁷⁶ Como se trata de homônimos é possível que o segundo seja Augusto Crioulo.

Cabe mencionar, como já assinalado anteriormente, que o intenso movimento comercial nos portos e a presença do negro-de-ganho na cidade não passaram despercebidos aos olhares dos diversos viajantes que por ela passaram. Johann Von Spix e Karl Friedrich Von Martius ao aproximarem-se do porto de Salvador, ainda no convés do navio, fizeram a seguinte observação: “quando nos aproximamos da ponta da terra oposta da grande Bahía, onde foi constituída a antiga capital do Brasil, tivemos ocasião de verificar, logo no primeiro lance de olhos, a extensão e riqueza de seu comércio” (1981, p. 143).

Neste primeiro momento, ainda nos limites do navio, os olhares dos viajantes se voltaram para o comércio. Portanto, em terra firme, contudo o que chamou sua atenção foi a presença e participação do negro na cidade, responsável pela circulação das mercadorias que eram desembarcadas nos portos e pela elaboração de uma complexa rede que garantia o funcionamento das atividades econômicas, não só na zona portuária, como em toda a cidade do Salvador. “Tristíssima a condição dos que são obrigados a ganhar diariamente uma certa quantia (uns 240 réis) para os seus senhores; são considerados como capital vivo em ação, e, como os seus senhores querem recuperar dentro de certo prazo, o Capital e juros empregados, não os poupam” (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 158). A presença do negro na capital baiana também aguçou o olhar de Avé-Lallemant (1980):

Quando se desembarca na Bahía, o povo que se movimenta nas ruas corresponde perfeitamente a confusão das casas e vielas. De feito, poucas cidades pode haver tão originalmente povoadas como a Bahía. Se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia tomá-la sem muita imaginação, por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negro na parte baixa, negros nos bairros altos (1980, p. 22).

Fundamentado nas observações dos viajantes citados, é possível considerar que os negros – livres, forros ou escravos -, que por ali circulavam estavam além da condição de prestadores de serviços, eles se integravam à paisagem; eram neste sentido, complementares a organização da cidade, pois faziam parte da economia e da “confusão das casas e vielas”, das tortuosas travessas que constituem, ainda hoje, labirintos que cortam a escarpa e ligando a cidade alta à cidade baixa. Em suma, as relações de trabalho que envolviam o negro-de-ganho desdobravam-se em relações sociais que contribuíam para a sua organização coletiva no meio urbano. E vale ressaltar que a presença do negro em tal paisagem coloca em evidência o uso e apropriação do espaço por tais sujeitos, que circulavam e amontoavam-se em diferentes espaços da cidade, principalmente nos chamados “cantos”, local onde os negros ofereciam seus serviços de transportadores de mercadorias ou de cadeiras, ou ainda seus ofícios como

carpinteiros, pedreiros, ferreiros, padeiros, sapateiros, cocheiros, alfaiates, artesãos, cavaleiros, carregadores ou fabricantes de carvão, barbeiros, já as mulheres estavam vinculadas às atividades do comércio em geral, tanto na venda e prestação de serviços diretos para os brancos, como no oferecimento de serviços específicos para a população negra, seja africana ou crioula que circulava pela cidade.

Os “cantos” de negros que se espalhavam pela cidade de Salvador no século XIX, foram objetos de análise de Nina Rodrigues em *Os africanos no Brasil*⁷⁷ (1982). O autor faz a importante consideração sobre tais espaços de reunião dos negros-de-ganho ao registra que:

Não se vá crer no entanto, que isolados da população mestiça e crioula, se fundam todos os africanos em uma colônia estrangeira grande e uniforme. Cada qual procura e vive com os de sua terra e são os sentimentos e as afinidades da pátria que nesta cidade repartem os derradeiros africanos em pequenos círculos ou sociedades. As nações ainda numerosas possuem os seus cantos, sítios da cidade onde, a tecer chapéus ou cestas de palha e a praticar das gratas recordações da mocidade, os velhinhos aguardam fretes (1982, p. 110).

Sobre o agrupamento dos negros em nações e a localização dos “cantos”, o autor em tela, por sua vez, relata:

Na cidade baixa, nos Arcos de Santa Bárbara ficam os Guruncis. Passos adiante, entre os Arcos de Santa Bárbara e o Hotel das Nações, alguns velhinhos, cansados e modorrentes, últimos representantes da outrora enérgica, belicosa e aguerrida colônia dos Haussás, ali diariamente se reúnem. Mais numerosos são os cantos dos Nagôs. No canto do Mercado, rua do Comércio ao lado dos Cobertos Grandes, em mais de um ponto na rua das Princesas em frente aos grandes escritórios comerciais, se congregam velhos nagôs, ainda fortes, robustos, numerosos e faladores. São também de nagôs os cantos da cidade alta. No canto da rua da Ajudá por traz do edifício da Câmara Municipal, no largo da Piedade em frente ao Convento, no da porta da casa que fica junto ao Hotel Paris, na Ladeira de São Bento, se reúnem negros desta procedência. Nestes dois últimos cantos estão os africanos que ainda possuem e carregam os palanquins que em tempos passados e no domínio da escravidão foram os carros de praça ou eram os veículos de luxo das classes ricas. No canto do Campo Grande, vindo do Forte de São Pedro a alguns nagôs se reúnem uns três ou quatro gêges. Na rua das Mercês, canto de São Raimundo, reúnem-se negros minas, dois ou três. Na Baixa dos Sapateiros, canto da rua da Vala, reúnem-se africanos de diversas nacionalidades [...] As mulheres são encontradas neste último ponto, na rua da Vala canto de São Miguel, na rua do Guadalupe, na rua do Cabeça e largo Dois de Julho, no cais de desembarque, na ladeira do Boqueirão em Santo Antônio. Em geral não se separam tanto [...] (NINA RODRIGUES, 1982, p. 110-111).

Assumindo os “cantos” o papel de locais divididos por nações, mostra-se relevante se retomar as observações de Nina Rodrigues, quando afirma que a ideia de nação aplicada em

⁷⁷ Obra escrita por Raymundo Nina Rodrigues entre os anos de 1890 e 1905, porém publicado postumamente em 1932.

tal situação corresponde a agregação de grupos e subgrupos étnico-africanos que foram trazidos para o Brasil.

Menção especial requerem aqui as denominações populares, que tem ou receberam na Bahia as diversas nações africanas. Quem quer que se proponha mais tarde a estudar os africanos no Brasil se perderá em inextricáveis conjecturas se não conhecer bem os equivalentes brasileiros dos nomes dos povos africanos que importamos. Posso julgar o que virão a ser mais tarde essas dificuldades pelas que encontro agora, apesar de ainda existirem entre nós representantes de muitas delas. *Como os Franceses, na Bahia chamamos Nagôs a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua iorubana. Desta procedência, tivemos escravos de todas as pequenas nações daquele grupo, de Oiô, capital de Iorubá, de Ilorin, Ijesa, Ibadan, Ifé, Lebú, Egbá, Lagos, etc [...]* Os negros da Costa dos Escravos, que os Franceses chamam Evés ou Eués e os ingleses Ewes, são entre nós chamados Gegeges [...]. A denominação Gege vem do nome da zona ou território da Costa dos Escravos que vai de Bageida a Akraqu e que os ingleses escrevem Geng, mas que os negros pronunciam antes egége. Neste território estão o pequeno Popô e Agweh donde veio para o Brasil avultado número de escravos, já no domínio comercial dos pequenos estados vizinhos de Ajudá, já mais tarde quando os venceu e suplantou Dahomey. Alguns negros gêges conhecem o termo genérico Ewe, cuja pronúncia melhor se representaria acrescentando à palavra francesa Eoués um h fortemente aspirado, por esta forma Ehuês. Em alguns casos, a população faz simples aproximações fonéticas. Dos negros de Cameron, hoje possuem alemã, fizeram na Bahia os negros Camarões. Menos justificável é o erro que cometem os escritores pátrios em relação aos negros Haussás. Nas línguas européias modernas, esta palavra pouca modificação apresenta. Hausa em inglês, Hausa em alemão, Haoussa, em francês; Haussá em italiano, espanhol e português. Entre nós, a população inteira, africanos como nacionais, pronuncia corretamente - Haussá [...]. Não se compreende, portanto, a razão por que haviam os nossos historiadores de crismá-los de Uçás [...] ou Ussás (NINA RODRIGUES, 1982, p. 111-112. *Grifo nosso*).

Partindo dos mesmos referenciais (de Nina Rodrigues), e das críticas de Vivaldo Costa Lima (2003), Matory (1999) apontam que “essas nações eram frequentemente agrupamentos impostos a diversos povos e a distintas ordens de categorias políticas, linguísticas e culturais que foram unificados primariamente para os propósitos dos traficantes de escravos” (p. 58), materializando-se assim um modelo que se tornou comum para caracterizar os diversos segmentos sociais de origem negro-africana, como os batuques, as irmandades de negros e os candomblés. Levando em consideração as condições dos diferentes povos negro-africanos no Novo Mundo, pode-se observar que a adesão dos negros ao modelo de organização dos “cantos” ou nações, possa corresponder à procura de seus iguais, já que eles eram “livres” para exercer suas atividades de ganho pela cidade sem necessitarem permanecer em um ponto fixo. Neste contexto, os fatores de identificação dos sujeitos na busca por sua estabilidade emocional e social frente ao seu deslocamento na sociedade, o mundo do branco, foi de fundamental importância para a agregação de tais sujeitos. E, é neste cenário que emergiu o que Castells (1999), denomina como as identidades de resistência, geradas por sujeitos que ocupam “posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela

lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade” (p. 24).

Conforme assinalado, as relações entre senhor e escravo, assim como as características do trabalho comum no meio urbano, contribuíram para o surgimento de outras ocupações para o escravo, na cidade. Neste contexto, os “cantos” surgem da necessidade da organização das atividades do ganho, que embora pré-estabelecidos pela municipalidade, como locais de prestação de serviços oferecidos pelos negros, mantinham formas de organização que escapavam ou transcendiam as relações de poder da administração pública. Neste sentido, os “cantos” corresponderam a espaços específicos de aglutinação étnico-cultural que permitiram a tais sujeitos reavivar suas formas de organização socioculturais e conseqüentemente contribuíram para sua apropriação e territorialização nas brechas e interstícios do espaço concreto estabelecido por uma sociedade branca hegemônica. Neste sentido, deve-se destacar que o escravo de ganho representou em tal processo, a contradição da relação escravagista tradicional. Ele era “autônomo” no que se refere ao tipo de trabalho que queria realizar; possuía uma economia própria (o que lhe permitia negociar com seu dono); e estava inserido numa complexa rede de serviços junto a outros companheiros que percorriam toda a cidade de norte a sul e leste a oeste. Tal condição lhe possibilitou novas formas de se apropriar do espaço, pois, foi neste pequeno universo de relações que o negro conseguiu morar com sua companheira ou demais companheiros, constituir círculos de amizade, manter seus costumes e ter uma “vida própria relativamente independente” (REIS, 2003).

Seguindo tais observações, pode-se considerar que foi no interior da informalidade das relações de trabalho que o negro conseguiu articular meios para superar às angústias geradas pelo trauma da economia mercantil-escravagista à qual fora submetido (processo responsável pela desterritorialização de sua condição humana perante a elite branco-escravocrata, que o subjugava como animal ao mesmo tempo em que o restringia a condição de mercadoria).

Embora os “cantos” funcionassem com o aval da municipalidade, que determinava o local onde iriam se instalar os negros na atividade do ganho (geralmente uma esquina ou cruzamento de ruas que eram denominados a partir do nome do lugar onde se instalavam), eram os próprios negros que cuidavam da sua administração. Deste modo, cada “canto” tinha um chefe, o “capitão do canto”, escolhido pelos ganhadores, que tinha como principal função intermediar as relações entre o ganhador e o contratador, devendo acertar o preço dos serviços

e fazer o pagamento dos trabalhadores (VERGER, 1999). Provavelmente tratava-se de um negro de boa “índole” e com boas relações sociais com a comunidade local e demais comerciantes da cidade. Segundo Querino (2006), a escolha do capitão do “canto”, muitas vezes consistia em uma cerimônia que transcendia o universo cultural do branco:

Nos *cantos* do bairro comercial, esse ato revestia-se de certa solenidade à moda africana: os membros do *canto* tomavam de empréstimo uma pipa vazia em um dos trapiches da Rua Julião ou do Pilar, enchiam-na de água do mar, amarravam-na de cordas e por estas enfiavam um grosso e comprido caibro. Oito ou doze etíopes, comumente os de musculatura mais possante, suspendiam a pipa, e sobre ela montava o novo *capitão do canto*, tendo em uma das mãos um ramo de arbusto e na outra uma garrafa de aguardente. Todo *canto* desfilava em direção ao bairro das Pedreiras, entoando os carregadores monótona cantilena, em dialeto ou patuá africano. Na mesma ordem, tornavam ao ponto de partida. O *capitão* recém-eleito recebia as saudações dos membros de outros *cantos*, e nessa ocasião fazia uma espécie de exorcismo com a garrafa de aguardente, deixando cair algumas gotas do líquido. Estava assim confirmada a eleição (p. 32).

Se a organização e divisão dos “cantos” em nações apresentavam-se como formas de territorialização do negro, o registro de tal celebração corresponde à configuração de uma territorialidade simbólica ressignificada, fundamentada sobre os costumes das tradições africanas, e concretizada na saudação de um homem pelo seu nome de família verterdo-se água sobre a terra para homenagear seus ancestrais (HAMPATÉ BÂ, 2003; 2010). Tal atitude era repetida pelo capitão que ao ser saudado pelos “membros de outros cantos” derramava sobre o chão um pouco de aguardente, um produto “nobre” a ser ofertado (tendo em vista as condições dos escravos).

Diante do intenso aumento do comércio de importação e exportação de produtos no porto e com a chegada de mercadorias vindas do interior de diferentes regiões do país na capital, o número de negros-de-ganho na cidade acompanhava o desenvolvimento rumo uma crescente, o que intensificava o movimento dos negros nos “cantos”, que além se aglomerarem a espera de trabalho, alimentavam outra rede de prestadores de serviços que não estava diretamente vinculada aos serviços prestados aos brancos, mas quase que exclusivamente destinada a população negra da cidade. Sobre tal questão Verger (1999) faz o seguinte registro:

Nas primeiras horas da manhã surgiam nos “cantos” negros conduzindo grandes panelas de mingau de milho e tapioca, que os ganhadores consumiam com pão. Alguns adicionavam vinho Figueira ao mingau de milho. Também vendiam açaí quente. Das quatorze horas para as quinze horas apareciam outras pretas a vender arroz de haussá com carne seca frita aos pedacinhos e o respectivo molho, preparado com pimenta seca ralada na pedra e levada ao fogo com azeite de dendê; bolas de inhame que, dissolvidas na água eram consumidas com açúcar; carne de baleia moqueada; inhame cozido, caruru, etc. (p. 220).

Vale recordar, conforme assinalado no capítulo anterior, que o pensamento europeu – branco hegemônico escravagista – constituiu um veículo de ações desterritorializantes, uma vez que foi instituído como modelo universal de civilização. Neste contexto, a presença de negros circulando “livremente” pela capital baiana, mesmo que “comandados” por uma aristocracia branca, causava certo incômodo a muitos estrangeiros que por ela passaram. Maximiliano Habsburgo em sua passagem pela Bahia faz, por exemplo, a seguinte observação sobre a alimentação dos negros ainda nos “cantos”.

Nesse cenário das ruas chamaram-me atenção os locais onde os negros comem. Em grandes recipientes de metal, muitas vezes também de cabaças já mencionadas, algum velho monstro negro, do sexo feminino amassa a farinha de mandioca, aparecendo, às vezes, também grão de arroz. O pão é substituído pela fruta pão ou pelo fruto assado da jaca. Quando querem uma refeição de luxo os pobres escravos acrescentam ainda a carne seca, carne prensada de Buenos Aires, que tem a consistência de couro velho [...] Em volta dessa conzinha improvisada, acocoram-se, então, os negros esfarrapados, semelhantes a macacos, enfiando sua patas longas e negras no pirão de farinha e levando-o às goelas escancaradas ruminando, sob falatório gutural, tranquilos à semelhança dos camelos (*Apud*. COSTA, 1989, p. 54).

A crítica de Habsburgo deixa claro qual é sua posição em relação ao negro. Sua fala está repleta de elementos que rememoram as teorias da superioridade das raças, explicitando nitidamente o racismo “comum” do branco-europeu - o civilizador de culturas selvagens - em relação à população negra, seja ela, africana ou crioula. E ressalte-se que tal questão tende a ser esquecida no que confere às revisões históricas dos mecanismos de resistência do negro na cidade. Muitas vezes eles foram descritos historicamente com base na permissibilidade do senhor o qual contribuiu para a elaboração de uma vasta literatura romantizada que coloca o próprio *agency* dos negros em um lugar obscuro da história. Neste sentido, rompendo, mesmo que modestamente com tais modelos de descrição, vale ressaltar que a mulher negro-africana, o “monstro negro” de Habsburgo, presente na cidade de Salvador oitocentista, independente de sua condição, assumia um papel de destaque na sociedade baiana do século XIX. “Em geral não se separavam tanto, como os homens, segundo as suas nacionalidades” (NINA RODRIGUES, 1982, p. 111), o que lhes permitia constituir uma intensa e complexa rede de contatos que interligava os sujeitos de diferentes “cantos” e nações. De certo modo, eram grandes sua autonomia e familiaridade com o espaço urbano, pois elas remetiam em muitos casos, às suas experiências com o comércio, nas grandes feiras que ocorriam nos mercados de diversas cidades africanas.

As mulheres nagôs e seus descendentes na Bahia têm o mesmo espírito empreendedor que as caracteriza na África. [...] Seu espírito de empresa e de dominação torna-se visível na organização das irmandades religiosas católicas. [...]

São elas também que nesta metade do século XIX, estabelecem e dirigem escondido das autoridades as cerimônias religiosas africanas que serão conhecidas mais tarde sob o nome de candomblés, quando elas poderão celebrá-las livremente. Este grupo e mulheres de aparência muito católica praticante, são ao mesmo tempo, as fiéis guardiãs dos cultos africanos dos orixás nagô-yoruba da atual Nigéria e do Daomé (VERGER, 1999, p. 221)

Trata-se de mulheres ativas, que geralmente conseguiam acumular mais riquezas que os homens, o que lhes dava autonomia total nas relações familiares, e era no entorno delas que se formava a família, podendo elas morarem com “companheiros e pais sucessíveis de seus filhos, sem que se possa por isso tachá-las de mulheres libertinas” (VERGER, 1999, p. 221). Cabe mencionar que a vida útil dos negros escravizados neste período, correspondia no máximo a uma década de trabalho. Os carregadores do porto, por exemplo, tinham uma vida útil de quatro anos devido ao “peso” e condições do trabalho desfavoráveis sendo estas uma das questões que justificam o fato de tais mulheres terem se relacionado e tido filhos de pais diferentes, isso ainda não descaracteriza a sua autonomia em ter filhos ou não com quem ela quisesse (VERGER, 1987, 1999; MATTOSO, 1992).

Sobre os demais serviços prestados à manutenção dos ganhadores, estavam os barbeiros ambulantes, que se instalavam em qualquer “vão de porta ou ainda no próprio local”, para “tosquiar” a cabeça e raspar a barba dos negros (REIS, 2003). Ainda nos “cantos”, nos intervalos, enquanto aguardavam pelos chamados de trabalho, os negros nunca estavam ociosos, pois, incumbiam-se da confecção de rosários de coquinhos; pulseiras de couro enfeitadas de búzios; fabricavam gaiolas para pássaros e correntes de arame para prender papagaios; trançavam esteiras, cestos e chapéus de palha, vassouras de piaçaba; esculpam em peças de madeira “símbolos fetichistas de sua seita”, etc. (NINA RODRIGUES, 1982; VERGER, 1999). Querino (2006) aponta que em alguns “cantos”, os negros finalizavam as etapas de produção do pano da Costa, produto de origem africana com grande procura na capital. “Os panos da Costa vinham crespos, e eles os estendiam sobre um toro de madeira, em forma de cilindro, e com outro menor, batiam-nos para abrandar a aspereza e dar-lhes o lustro. Também renovavam os mesmos panos, tingindo-os” (p. 32).

Com base nas observações dos autores supracitados, é possível afirmar que a condição de ganho dos negros na cidade, não só favoreceu a mobilidade de tais sujeitos, como contribuiu para a manutenção de seus costumes, ideologias e religião. Pois, a contínua circulação destes sujeitos espalhados pelos diversos “cantos” da cidade, contribuiu para a formação de uma rede de informações e de comércio informal, pela qual trabalhadores que se instalavam na região do porto, faziam negócios com marinheiros cativos ou não,

possibilitando a importação de diversos produtos de origem africana, dentre eles os de uso ritual e religioso. Provavelmente essas encomendas eram atendidas pelos mesmo grupos de homens e mulheres que como vimos anteriormente, estavam em constante movimentação no mundo atlântico ou instalados na costa africana.

Deve-se acrescentar também que foi em meio às atividades nos “cantos” que os negros conseguiram desenvolver associações de solidariedade coletiva como as “juntas de alforrias (uma forma de organização de crédito que visava libertar africanos escravizados) e que era provavelmente, no caso dos nagôs, estruturada com base nas *ègbé* - associações tradicionais -, ou ainda no *esusu*, instituição de crédito yorubá. Segundo a historiografia baiana, a Sociedade Protetora dos Desvalidos, ainda existente em Salvador, teria sido fundada em 1832, por Manoel Victor Serra, africano, ganhador no “canto” da Preguiça; e segundo as observações de Verger (1987):

Ele [Manoel] convidou alguns dos seus amigos a participar, em 1º de setembro de 1832, de uma reunião na Capela dos Quinze Mistérios onde, após discussão, foi decidido, reunirem-se de novo no dia 16 de setembro para fundar uma junta que levaria o nome de *Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos*. [...] Dezenove africanos foram os fundadores daquela instituição; Victor Serra era nomeado o juiz fundador, Manoel da Conceição (marceneiro) era tesoureiro e Luiz Teixeira Gomes (pedreiro) era o encarregado da escrita; os três tinham uma das chaves de um cofre que não podia ser aberto a não ser que as três estivessem sendo utilizadas ao mesmo tempo. O mesmo cofre estava colocado na casa do vigário da paróquia de Santo Antônio, o reverendo padre Joaquim José de Sant’Anna, de quem um empregado, José Maria Vitela, fazia parte do comitê administrativo (p. 517).

Tendo em vista as alternativas elaboradas para driblar o modelo de organização dominante, pode-se afirmar que este movimento tenha conduzido a ruptura e libertação de tais sujeitos frente a lógica existente entre senhor e escravo, na tentativa do estabelecimento de sua autonomia e porque não dizer, da sua tomada de consciência enquanto homem livre. Deste modo, apresenta-se aqui mais um exemplo dos mecanismos de resistência particulares ao negro - escravizado - que levariam não só à liberdade individual, como coletiva.

De fato a luta do negro pela conquista de territórios na efetivação de sua reterritorialização, ou até mesmo, a afirmação de sua identidade étnica em nações, extrapola os limites de sua condição e de suas relações com o seu dono. Estratégias extremas de resistência como o suicídio eram frequentes entre os africanos que preferiam a morte ao viver sob tal condição, os abortos eram comuns entre as mulheres, atitude que evitava o aumento da prole do senhor e a exploração de seu descendente, em algumas situações haviam os casos de envenenamento dos senhores. Em paralelo havia estratégias cotidianas menos expressivas,

mas que são peculiares a negação da condição imposta pelo branco, o que minava paulatinamente as relações de poder. Pois, mesmo sob a pena do castigo, os negros realizavam boicotes à produção, destruíam as plantações, simulavam doenças - o chamado corpo mole -, manchavam as “rendas de sinhá”, salgavam ou apimentavam a comida, “utilizavam-se do choro” como alternativa para bulir com o castigo, entre outras maneiras (REIS, 2003), as quais podem ser analisadas como tentativas de territorialização dos próprios sujeitos diante de sua condição de escravo, ou seja, territorializar-se nessas situações e condições, pode ser considerada como a atitude autônoma do sujeito em reconhecer sua condição socio-histórica enquanto sujeito em contraposição a lógica dominante, neste caso o senhor.

Embora estas fossem ações individuais, caracterizadas como formas primárias de resistência ainda em âmbito doméstico, nas ruas o encontro de nações nos “cantos”, contribuiu para a organização de eventos mais elaborados, organizados de acordo com os interesses dos povos neles envolvidos. É preciso acrescentar, que tais movimentos, revoltas ou levantes dos “negros”, não eram homogêneos e nem possuíam interesses comuns, pois a cidade de Salvador no século XIX estava dividida entre uma classe dominante – branca hegemônica – movida por interesses econômicos, e outra negra – livre, liberta e escravizada – dividida entre distintos tons de preto, estabelecidos pela origem étnica e religiosa dos diversos povos aqui chegados entre os nascidos na terra - fruto do próprio sistema escravagista -, mas todos com o único objetivo, o de lutar por sua liberdade e sobrevivência contra o branco. Mesmo diante as diferenças entre os pretos, sejam africanos ou crioulos, o fator contrário a lógica dominante, permitia a tais sujeitos, livres, libertos ou escravizados estabelecer alianças que contribuíssem para os seus objetivos.

Cabe mencionar que não se sabe ao certo, se parte da escravaria que servia nas atividades do ganho, pelo menos aquela desventurada do lucro, que se recusava a viver com seus senhores, não pernoitava no próprio local onde se instalavam os “cantos” gerando um volume de andarilhos nas noites da cidade. Vale ressaltar que até o ano de 1826 a cidade de Salvador não dispunha de nenhuma luminosidade (foi somente em 1829 que instalaram pela cidade lampiões a óleo de baleia, que ainda não iluminavam o suficiente). Mattoso enfatiza que “era preciso coragem para sair à rua depois que o sol se punha. Um tropeção ou um assalto eram perigos menores: a cidade estava entregue a marginais que não hesitavam em puxar a faca” (1992, p. 443). Acrescenta-se que a segurança da cidade, pelo menos nas áreas centrais da parte baixa e alta, era feita, desde 1812 pela companhia dos voluntários e milicianos, e que foi somente em 1825, que apareceu o primeiro Corpo de Polícia para atender

a região do centro e suas imediações. Em decorrência ao aumento da criminalidade em 1857, foi incorporada ao corpo policial a guarda urbana, “escolhida entre os cidadãos ativos que funcionavam como inspetores de quarteirão [...], embora nada disso tenha resolvido o problema da segurança em Salvador” (1992, p. 443).

Vale ressaltar que a possibilidade da insurgência dos negros preocupava a população baiana principalmente aqueles que eram donos de grande investimento na economia escravagista, que além de recearem uma crise econômica, temiam pela vida de seus entes diante das revoltas. De certo modo, a cidade de Salvador, de 1800 até o final da década de 1830, era um local de constantes conflitos entre as nações africanas e os negros da terra, contra o sistema que os submetia à escravidão. Diante dos rumores sobre possíveis revoltas que se espalhavam pelas ruas da cidade, a população andava a espreita, e com o entardecer recolhiam-se em suas casas onde permaneciam, saindo de lá apenas ao amanhecer do outro dia. Pois, como já assinalado a rua não era um local seguro para se estar depois do por do sol. Cabe mencionar, que é neste contexto que surgem os chamados enfrentamentos das correntes políticas de ordem *moderada* e *tirânica* (Cf. SILVEIRA, 2006, p. 253-273), representadas historicamente pelas diferentes abordagens políticas do Conde da Ponte em seu papel de déspota, em contraposição as políticas moderadas do Conde dos Arcos, seu sucessor.

Atrelado ao desenvolvimento dos cantos estava a organização dos batuques, que foram de certo modo, peça chave para a divergência entre ambas correntes de pensamento na administração do sistema escravagista na Bahia. Os batuques, termo utilizado para definir os espaços de lazer dos negros, constituídos em torno dos ritmos percussivos dos tambores, e acompanhados de melodias e palmas ritmadas que ditam os passos dos dançarinos, tiveram sua origem ainda no século XVI, desenvolvendo-se em paralelo com a música europeia nas colônias, e podendo ser considerado como a expressão “musical afro-brasileira colonial” (SILVEIRA, 2006, p. 253). Os batuques, assim como os “cantos”, eram responsáveis pelo encontro de diversos sujeitos de uma mesma nação, e nem sempre seu espaço estava reservado às atividades puramente lúdicas de “recreação”, pois, em muitos momentos assumiam função religiosa, assegurando o culto aos seus deuses e ancestrais.

Em diversos momentos da história colonial as políticas de controle dos espaços de lazer do negro, ora se apresentaram permissivas no que se refere à concessão de “liberdade” aos negros para realizarem seus festejos aos domingos e dias santos; e outras extremamente restritivas, proibindo, efetivamente os batuques. Por terem se originado em um universo cultural distante do branco, as muitas manifestações negras, sejam elas religiosas ou não,

desde que se utilizasse de tambores, foram denominadas genericamente como batuques. Como tais festividades estavam, na maioria das vezes, inseridas no universo das procissões e demais festas da Igreja, era difícil definir quais eram os limites entre o sagrado o profano presentes na musicalidade e na festa dos negros, pois a maioria de suas comemorações, inclusive a religiosa, estava repleta de ritmos animados e dançantes que chamavam a atenção de toda a população baiana. Neste contexto, os batuques dos negros crioulos e de algumas nações africanas apresentavam traços da cultura hegemônica em suas práticas. Sobre tais processos de trocas e assimilações entre a cultura dominante e a escravizada, Silveira destaca que “a fronteira enevoava-se mais ainda quando autênticas festas africanas de massa eram insidiosamente introduzidas no ciclo das festas públicas baianas ou sincretizadas com festivais cristãos” (2006, p. 170), como veremos mais adiante em relação às manifestações negras nos espaços das irmandades de cor.

Com base nas questões apontadas é possível afirmar que os batuques devessem ocorrer em diferentes pontos da cidade, principalmente na frente das igrejas, nos fundos das casas, ou ainda em terreiros, onde se reuniam homens e mulheres para a realização de suas danças, o que não excluía o culto de seus ancestrais, nem o sentido de festejá-los. Assim sendo, vale enfatizar que os povos yorubá tanto do oeste como do leste, desembarcados no porto de Salvador no final do século XVIII e ao longo do XIX, provindos da região do Golfo do Benin, encontraram na cidade de Salvador organizações socioculturais de origem negro-africana pré-estabelecidas pelos povos outrora chegados, principalmente os bantu da África Central (em diversos espaços da cidade), com diferentes graus de articulação com outros povos da Costa da Mina como os *ewe* os “jeje”, o que contribuiu diretamente para a sua territorialização, uma vez que poderiam se apropriar de modelos já configurados como as organizações de trabalho nos “cantos”, os batuques e as irmandades negras.

Face à movimentação dos negros nas cidades e a sua “liberdade excessiva”, Dom João Saldanha da Gama Mello e Torres Guedes de Brito, o Conde da Ponte (1805-1810), aliás, decidiu organizar o que, para ele, estava completamente errado, pondo fim às festividades dos negros.

Não parece ser muito acerto em política, o tolerar pelas ruas, e terreiros da cidade façam multidões de negros de um, e outro sexo, os seus batuques bárbaros a toque de muitos, e horrorosos atabaques, dançando desonestamente, e cantando canções gentílicas, falando línguas diversas, e isso com alaridos tão horrendos, e dissonantes, que causam medo, e estranheza, ainda aos mais afoitos, na ponderação de consequências que dali podem provir, atendendo ao já referido numero de escravos que há na Bahia [...] (REIS, 2003, p. 69).

Em um relatório encaminhado ao Conselho Ultramarino Português em abril de 1807, o Conde da Ponte relatou que os inúmeros negros fugidos se aglutinavam em pequenos quilombos e terreiros clandestinos que se localizavam nas regiões ao redor da cidade. É possível que neste período já estivessem constituídos os quilombos na região do Cabula, Açú, Matatu Grande, Mata Escura e Engenho de Brotas (REIS, 2003).

Sem muita dificuldade conheci que nos subúrbios desta cidade, e dentro do mato de que toda ela é cercada, eram inumeráveis os ajuntamentos desta qualidade de gente, as quais dirigidas por mãos de industriosos impostores, aliciavam os crédulos, os vadios, os supersticiosos, os roubadores, os criminosos e os adoentados, e com uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bênçãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e pública quietação (REIS, *Apud.* SILVEIRA, 2006, p. 254).

Neste período histórico, o Conde da Ponte repudiou a política de tolerância religiosa e lançou-se em uma severa investida repressora contra os negros, a qual puniu “os vadios” da cidade, cercou os arraiais, destruindo casebres e prendendo um número considerável de africanos. Enquanto a cidade repousava sob o controle das mãos de ferro de Dom João Saldanha da Gama, este foi alertado em 1807 sobre o levante proposto pelos haussás escravizados nas cidades de Salvador e de Santo Amaro, o qual conseguiu impedir, resultando na morte de alguns revoltosos e ainda:

[...] no aumento da repressão e das prisões, na proibição rigorosa de reuniões e festas africanas, na imposição de limites rigorosos à livre circulação dos libertos, e ainda a extensão da pena de cento e cinquenta açoites (equivalente a uma condenação à morte ou à invalidez) a todo o escravo encontrado nas ruas depois das nove da noite (SILVEIRA, 2006, p. 253-254).

As políticas do Conde da Ponte foram incisivas contra a “relativa liberdade” dos negros. Porém com a sua morte em 1809, entrou em cena o novo governador da província da Bahia, *Dom Marcos de Noronha Brito* (1810-1818), o Conde dos Arcos.

Dom Marcos de Noronha Brito, ao contrário do Conde da Ponte, assumiu um perfil político sob referências da corrente moderada. Suas ações alteraram significativamente a cidade da Bahia. Ilustre homem de negócios, empreendedor de visão, ele realizou obras nos setores político, econômico e cultural da cidade. Foi responsável pela introdução dos navios a vapor na economia portuária brasileira, da máquina a vapor na produção do açúcar, e pelo cultivo de novas espécies de cana e algodão. Com a abertura dos portos, propôs reformas no setor financeiro, criou a primeira cavalaria brasileira, fundou a Faculdade de Medicina do Seminário Arquidiocesano e a primeira biblioteca pública da cidade, construiu e inaugurou o

Teatro São João, e o jornal *Idade d'Ouro do Brasil* para o qual “ele próprio se encarregou de traçar as diretrizes que deveriam orientar a linha editorial do periódico, documento que atesta a sua inclinação liberal” (SILVEIRA, 2006, p. 256).

Conforme visto, a política do Conde dos Arcos trouxe mudanças significativas para a economia da cidade, porém muitos de seus patrícios não estavam contentes com sua posição em relação a realização dos batuques. Vale ressaltar que mesmo diante as repressões de seu antecessor, estes eram ouvidos durante a noite em diversos lugares da cidade, vindo o som dos atabaques dos fundos e porões das casas onde moravam negros, crioulos e mestiços. O Conde dos Arcos possuía uma visão política peculiar sobre a realização dos festejos dos negros, e em maio de 1814, ele escreveria:

Batuques olhados pelo Governo são uma coisa, e olhados pelos Particulares da Bahia são outra differentissima. Estes olham para os batuques como para hum Acto offensivo dos Direitos dominicaes, huns porque querem empregar seus Escravos em serviço util ao Domingo tambem, e outros porque os querem ter naquelles dias ociozos á sua porta, para assim fazer parada de sua riqueza. O Governo, porém, olha para os batuques como para hum ato que obriga os Negros, insensivel e machinalmente de oito em oito dias, a renovar as idéas de aversão reciproca que lhes eram naturaes desde que nasceram, e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça commum; idéas que podem considerar-se como o Garante mais poderoso da segurança das Grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as, differentes Naçoens da África se esquecerem totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, e então os de Agomés vierem a ser Irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Aussás, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; grandissimo e inevitavel perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. E quem haverá que duvide que a desgraça tem poder de fraternizar os desgraçados? Ora, pois, prohibir o unico Acto de desunião entre os Negros vem a ser o mesmo que promover o Governo indirectamente a união entre eles, do que não posso ver senão terríveis consequências (NINA RODRIGUES, 1982, p. 166).

Conforme explicitado, a política do Conde dos Arcos optava pela permissibilidade das festividades negras, como um meio para se conter a injúria e os possíveis levantes, como o ocorrido em fevereiro do mesmo ano - a chamada rebelião de 1814 -, na peixaria de Manuel Ignácio da Cunha Menezes, o qual resultou no agrupamento de mais de seiscentos negros das plantações do entorno, que invadiram as instalações de seus senhores ateando-lhes fogo, enquanto gritavam: “Liberdade! Viva os negros e seu rei” e “Morte aos brancos e aos mulatos!”

Treze brancos foram mortos e oito gravemente feridos. Os negros resistiram e lançaram-se com uma tal fúria sobre as tropas de cavalaria e de infantaria enviadas contra eles que não cediam a não ser quando caíam mortos. Depois de um combate de várias horas, cinquenta e seis negros, quase todos ussás, foram mortos (VERGER, 1987, p. 334).

Mas, como visto, o próprio Conde dos Arcos acreditava que a divisão dos povos africanos em nações serviria como uma forma de se aniquilar possíveis alianças e estruturas de organização intergrupais de resistência dos negros que poderiam vir a gerar levantes contra os seus senhores, colocando em risco não só a segurança da população, como toda a base da economia da época. Cabe mencionar que a política dos moderados, tratava-se da mesma política colonial, e ao mesmo tempo em que atribuía poder as elites locais, punia aqueles que se posicionavam contra os interesses do rei. Em síntese, o posicionamento do Conde dos Arcos perante os batuques tinha um único objetivo, estabelecer o controle dos negros por meio da permissibilidade de suas práticas socioculturais. E assim sendo, mesmo sem agradar aos seus patrícios, Dom Marcos escrevia: “o ajuntamento de escravos [os batuques] não serão impedidos em dois lugares da cidade, aquele da Graça e do Barbalho, onde poderão realizá-los, até a hora da Ave Maria, momento em que terão que se retirar para a casa de seus senhores” (VERGER, 1987, p. 335). Com a instituição de locais específicos para a realização dos batuques, pode-se notar a prática da conhecida política do “dividir para dominar” comum aos colonizadores, que impossibilitavam o estabelecimento de relações diretas entre os sujeitos colonizados, como estratégia para conter possíveis focos de resistências. Nesse contexto, os negros que se reuniam “onde queriam”, para dançar, cantar e articular suas ideias, estavam, contudo proibidos de realizar tal atividade fora do local indicado pelo Governo, caso contrário estariam sujeitos a rigorosas penas. Tais atividades, para o Conde, serviriam como fonte de alimento para a discórdia existente entre as nações africanas, questões que rememoravam às suas origens e trajetórias ainda no continente negro, o que impossibilitaria a sua unidade cultural no Brasil.

De certa forma, a política para centralizar os batuques em espaços específicos que permitiam o controle por parte da administração pública foi efetiva para a organização das atividades de lazer dos negros durante o dia, nos domingos e feriados. Mas, ao contrário do que se esperava, durante a noite, ainda se ouviam o som dos atabaques estalando, o que levou a elite local, contrária às políticas do Conde, a realizar uma petição, na qual enfatizava as brechas das políticas de Dom Marcos.

Eles [os reclamantes] esperavam que a sorte dos colonos do Haiti não lhes fosse reservada, levando em conta a enorme desproporção do número de negros e de brancos e do perigo que apresentavam tantas pessoas tão guerreiras e bárbaras e que não temiam a morte. [...] os negros atacavam ‘sem vergonha’ as mulheres brancas na rua e chegavam a retirar prisioneiros das mãos da justiça, como ocorreu em uma ocasião, quando os serventuários da alfândega e da justiça, que levavam um negro para a prisão por roubo e subiam por um beco chamado “Escadinhas do Palácio”, foram cercados por um grupo de negros carregadores que estacionavam em geral, na

porta da alfândega. Cortaram os laços do prisioneiro e o libertaram, ameaçando os serventuários com seus facões. [...] Finalmente, queixavam-se de que as reuniões de negros continuavam a noite, como antes; que os negros conversavam em suas línguas e lançavam livremente assobios e outros sinais de reconhecimentos. Falavam mesmo abertamente em português de suas revoltas, e comentavam os acontecimentos do Haiti, que conheciam. Tinham discursos revolucionários e chegavam mesmo a dizer que por volta do próximo São João não haveria mais um branco ou mulato vivo (VEGER, 1987, p.335).

Como visto nos trechos da petição, não era por acaso que os opositores de Dom Marcos estavam preocupados, a cidade estava sob uma atmosfera perturbadora. Foi então que no final de maio, uma denúncia sobre uma revolta agendada para o mês junho chegaria a aos ouvidos do Conde, e assim como em 1807, colocaria as autoridades da capital em sinal de alerta. Segundo Reis (2003) “muitos dos haussás que escaparam em fevereiro haviam se aquilombado nas imediações de Salvador” (p. 88) e se organizavam para tomar a cidade no dia 24 de junho, na noite de São João. Neste contexto, o autor em tela afirma que existia uma rede de comunicação bem estabelecida entre os revoltosos e os negros que exerciam função de ganho, que “cobria toda a cidade, onde capitães do canto e seus liderados, os escravos de ganho, formavam a base principal”, e que entre estes, os negros dos “cantos”, provavelmente onde se agrupavam os haussás e demais partidários da cusa, existia “uma caixa para a rebelião que recebia contribuições regulares desses ganhadores” (p. 88) com o objetivo de financiar a guerra. Vale ressaltar que os espíões infiltrados em meio aos revoltosos relataram que os líderes do levante eram os haussás de Salvador e do Recôncavo e que entre eles estavam outras nações africanas, como os *Tápà* (também mulçumanos), os nagôs e alguns mulatos e crioulos. Entre as denúncias foi indicado o apoio de “índios” ao levante, o que para Reis tratava-se de uma aliança inédita na história. Os índios em tal contexto lutariam ao lado dos negros pela retomada de suas terras que lhes tinham sido tomadas pelos portugueses. Neste caso, pode-se dizer que a Rebelião de 1814 organizava-se sobre as bases daquilo que Dom Marcos mais temia a união entre as diferentes nações africanas e a possibilidade de integração com os “negros da terra”, configurando um movimento multiétnico com um único objetivo, o de promover a guerra contra os brancos.

Mesmo diante as incertezas da revolta, Dom Marcos manteve certa discrição sobre os fatos que vinham à tona - provavelmente por temer as críticas de seus patrícios -, e foi somente após a apuração da denúncia de armas escondidas no mato tendo sido encontrados os “molhos de varas para arcos e as pontas de flecha de ferro” (REIS, p. 89), que suas dúvidas esvaíram-se. A batida da polícia no esconderijo das armas e sua constante movimentação e espregueada pela cidade, possivelmente chamaram a atenção dos líderes da revolta que “ao ver

seus planos descobertos” resolveram cancelá-la. Reis ainda ressalta o inusitado fato de que o descobrimento de uma complexa trama de indivíduos revoltosos que viviam marginalmente aliados aos negros da cidade não tenha resultado em prisões. Neste sentido, o autor enfatiza que o Conde dos Arcos:

Provavelmente não quis fornecer mais munição a senhores críticos de seu estilo de controle da escravaria baiana. Uma outra hipótese seria a sua convicção de que tudo não passasse de uma trama dos próprios senhores, visando convencê-lo do erro em que persistia. E realmente dá para desconfiar sobretudo da ênfase que a denuncia imprimia à capacidade de mobilização multiétnica dos rebeldes, um aspecto que desmobilizaria a estratégia oficial de controle do escravo” (p. 89).

Conforme assinalado, a Rebelião de 1814 além de apresentar os movimentos de libertação das nações africanas frente ao sistema que as reprimia pelo seu caráter hegemônico escravagista, colocou em evidência a capacidade de organização particular e intergrupala de tais sujeitos, que possuíam complexas redes de comunicação e de arrecadação de fundos para arcar com os custos da guerra. E não é possível desconsiderar que entre eles já houvessem estruturas hierárquicas de mando e poder pré-estabelecidas e concebidas para viabilizar o sucesso de suas campanhas. Deste modo, vale recordar como já apontado, que as formas de organização do trabalho nos “cantos”, assim como as atividades de lazer nos batuques, contribuíram, não só para a organização ou encontro de grupos e subgrupos africanos em nações, mas, também para que estes sujeitos criassem condições, diante as brechas das relações entre senhor e escravo para sua territorialização, apropriando-se marginalmente do espaço da cidade, e do seu entorno, com a constituição de quilombos, rompendo, com a lógica dominante à qual estavam submetidos. Em suma, foi neste contexto que tais sujeitos criaram condições para a elaboração de seus próprios agenciamentos enquanto formas de resistência contra a lógica dominante.

4.3 A Igreja da Barroquinha e a Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios: uma encruzilhada de muitos destinos.

Não há nada de novo em afirmar que a religião católica oficial, a da Igreja hierárquica fundamentada nos sacramentos, foi a principal aliada do Estado português, ou ainda, o essencial instrumento de controle e de regulamentação das normas sociais que asseguravam a ordem na colônia. Vale ressaltar, entretanto, que desde o

século XVI o catolicismo praticado pela população branca da Bahia estava fundamentado noutros aspectos da religiosidade cristã. Assim, as obrigações do sacramento, reduzidas na maioria das vezes ao batismo e ao casamento, a presença nas missas, o ato de se confessar, a comunhão anual, a prática de jejuns e abstinência, nem sempre eram cumpridas. Segundo os registros históricos a religião trazida pelos portugueses foi o catolicismo “leigo, social e familiar” de traços medievais, o qual se constituía na crença da épica disputa do bem e do mal, Deus contra o Diabo, ou ainda na batalha de anjos e demônios na condução da humanidade, sendo os últimos, responsáveis por desviarem as pessoas de seu caminho divino, direcionando-as às práticas da feitiçaria. Tratava-se de uma religiosidade mais íntima, impregnada de devoção, quase de cumplicidade entre os homens e os santos.

Para Mattoso (1992) a particularidade deste catolicismo, “essa dimensão sentimental [tolerada pela Igreja] abriu espaços para a assimilação de elementos provenientes de outras crenças, especialmente o judaísmo e as religiões indígenas e africanas” (p. 390), o que teria contribuído para a construção de um universo particular de crenças que variavam de acordo com as relações espaço-temporais e socioculturais em que estavam inseridos os sujeitos, independentemente de serem brancos, indígenas ou negros. A autora também assinala que a influência das tradições negro-africanas no catolicismo popular, inspirou “aos brasileiros o gosto pela festa, expresso em danças rituais e procissões” (p. 391). Assim sendo, nota-se que um dos traços dessa prática religiosa do cotidiano, a religião do povo, estava alicerçada na “idolatria” dos santos, e nesse contexto as imagens em si mesmas estavam diretamente relacionadas ao milagre. Uma questão controversa entre catolicismo popular e o oficial, já que para a Igreja em sua doutrina, a devoção aos santos deveria ser apenas um meio para encontrar Deus, sendo elas, “imagens e santos”, somente os intermediários entre o crente e a divindade. Contudo, a religião do povo, se constituía em “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre” (p. 391).

Mesmo diante das advertências, em contrário, da Igreja, os cultos particulares aos santos eram comumente professados na vida cotidiana da população. Em quase todas as casas havia oratórios onde estavam alocadas imagens dos santos protetores da casa e da família. Em muitos deles havia imagens de um santo “guerreiro” que dava força as pessoas para superarem as dificuldades do cotidiano; ou de santo protetor dos enfermos, São Jorge ou São Lazaro, entre outros, acompanhados da imagem da Virgem Maria, símbolo da integridade e da regulamentação do corpo da mulher. Era na frente deste altar que se reunia a família, os agregados e a escravaria da casa para fazerem preces. Neste contexto, Matoso enfatiza

também que era comum se encontrar nas cidades, “oratórios colocados em encruzilhadas onde se congregavam os transeuntes durante a recitação do rosário” (1992, p. 395).

Segundo os estudiosos da religião católica no Brasil, foi a fé e devoção de um grupo particular de fiéis à Virgem Santíssima, que após a benção de Nossa Senhora, teria se erigido a Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, um dos símbolos mais importantes e significativos da antiga cidade de Salvador, e que serviria como ponto de encontro e ao mesmo tempo, palco para a rearticulação sociocultural e territorial, de inúmeros povos africanos vindos da costa oeste da África, especificamente da região da Costa da Mina⁷⁸, o que também teria contribuído posteriormente para a formação do primeiro terreiro de candomblé *kétu* do Brasil, o *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, o qual se considera ser a resultante de um longo processo de desterritorialização dos povos yorubá de *Kétu* que chegaram à Bahia ainda no final do século XIX, territorializando-se aí com base em suas tradições e costumes, nexos culturais, inerentes a sua condição de pessoa, configurada sob um complexo processo de reterritorialização. No entanto, vale recordar os processos históricos que contribuíram não só para a fundação da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, no segundo quarto do século XVIII, como também, as características e conflitos culturais ocorridos no pequeno bairro que se constituiu no seu entorno ao longo do século XIX, o qual será analisado a seguir. Trata-se de um lugar por onde circulavam os membros da elite escravocrata ao lado de brancos pobres, pardos, mestiços, pretos e crioulos livres e escravizados de diversos tons de pele, *lócus* de agenciamentos culturais e de resistência preta⁷⁹ e “crioula”, que se camuflavam na organização da irmandade dos homens de cor que viriam a ocupar espaço na Igreja da Barroquinha.

Conforme indicado nos materiais consultados nos arquivos do IPHAN⁸⁰ - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional da Bahia, no dia 19 de março de 1721, Salvador teria sofrido um violento temporal, tomado por raios que amedrontaram toda a população. Naquela ocasião, um grupo de devotos pensou que:

⁷⁸ Corresponde aproximadamente à faixa litorânea dos atuais estados de Gana, Togo, Benin e Nigéria. Seu nome deriva-se do famoso porto de embarque de escravos dessa região, a feitoria de São Jorge da Mina, em torno da qual se desenvolveu a cidade de Elmina, em Gana.

⁷⁹ O termo *preto* era utilizado para definir o negro-africano diferenciando-o do “*crioulo*”, o cativo da terra. É comum se encontrar na literatura específica sobre a escravidão a definição *preto-nacional* e *preto-internacional*. O termo negro, usualmente correto nos dias de hoje, pelo menos, no Brasil; no período escravagista correspondia a uma forma ofensiva de se dirigir à população preta e “crioula”, tendo o mesmo sentido do termo *nigger* de origem inglesa e norte-americana.

⁸⁰ Salvador: séries Igrejas/Capelas/Conventos. Igreja Nossa Senhora da Barroquinha. Plano de recuperação da igreja. Devido ao incêndio ocorrido em 1984 os arquivos da igreja, atas e demais registros foram perdidos, restando nos arquivos do IPHAN, diversos laudos que estão registrados desde 1941 (data do tombamento da igreja), mas que parecem terem sido escritos e reescritos uns a partir dos outros, sem uma investigação mais profunda com busca em outras fontes documentais.

[...] a cidade seria destruída e que tal calamidade era castigo dos céus pelos pecados nela cometidos; imbuídos por este pensamento, um grupo de fieis pediu a proteção de Nossa Senhora “da Barroquinha”, colocando uma imagem da Virgem Santíssima em um buraco que existia em local próximo onde viria a ser construída a igreja, e, assim, que a chuva passou tempo depois, deu-se início a construção do referido Templo, sob a autorização do Arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, sendo o mesmo erguido rapidamente em virtude das generosas doações dos fieis (IPHAN, 2007, p. 2445).

Tendo em vista a passagem supracitada, acredita-se que após o período das chuvas, ainda em 1721, os devotos da Virgem Santíssima, tenham estabelecido no local conhecido como Barroquinha, “um pequeno oratório” para dar graças ao milagre realizado por Nossa Senhora. Passando-se algum tempo e com a devoção já instalada no local, veio o aumento do número dos confrades que com o intuito de continuar com sua devoção, arrecadaram fundos para construir a igreja após a “doação do terreno pelo casal Manoel Ribeiro Leitão e Joana Rocha” (IPHAN, 2007, p. 2446). Conforme indicado nos registros, a obra teria durado cerca de quatro anos, e depois de pronta, ficou sob jurisdição da Irmandade de Nossa Senhora da Barroquinha. Deste modo, é possível inferir que ainda no primeiro ano de construção, os devotos da Barroquinha tenham se organizado coletivamente sob o modelo de irmandade para conseguir o aval tanto do Estado, como da Igreja, para realizarem a edificação do templo, processo possivelmente facilitado pelo então Vice-Rei, o Conde de Sabugosa, Governador da Capitania de 1720 a 1735, o qual possuía afeição pela Irmandade, sendo irmão honorário e juiz da agremiação.

Silveira (2006) faz a seguinte descrição de tais acontecimentos:

Em 17 de abril de 1722 foi lavrada a escritura de doação do terreno onde foi construída a igreja, propriedade de uma família que morava no Recôncavo. No mesmo ano, os confrades receberam do célebre arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide [...], licença para construir o templo. Em 1726, uma igreja de médio porte, toscamente barroca, toda branca com duas torres cobertas de graciosos ladrilhos azuis e amarelos, estava concluída. Era suficientemente grande para ser chamada apenas de capela, e suficientemente pequena para poder ser chamada de igreja (p. 281).

Os registros históricos indicam que foi no próprio local onde a imagem da Virgem Santíssima foi colocada que se ergueram a igreja em homenagem a Nossa Senhora (figuras: 12, 13 e 14), construída em uma barroca (pequena depressão), que ficou conhecida como a Baixa da Barroquinha, que se iniciava entre o ponto mais alto do Largo do Teatro (atual Praça Castro Alves), e ao pé da Ladeira de São Bento (hoje Avenida 07 de Setembro), estendendo-se pelo lado direito da igreja por uma suave depressão que alcançava a Rua da Lama, que ao norte interligava-se com a Rua do Berquó (hoje ambas denominadas Ruas Visconde de

Itaparica). A fachada esquerda da Igreja antepunha-se a uma pequena escarpa que ainda serve de alicerce para a Rua do Curriachito que interligava a Rua do Palácio (atual Rua Chile), com a Rua do Berquó. Foi na confluência entre essas ruas, especificamente no espaço gerado entre elas, que foi construída a Igreja da Barroquinha. A ermida foi registrada como propriedade da Irmandade de Nossa Senhora da Barroquinha, a qual ficou responsável de “ali enterrar o casal doador e seus descendentes” (IPHAN, 2007, p. 2446).



FIGURA 12: Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha (Autor desconhecido s/d). Fonte: IPHAN, 1999⁸¹.

⁸¹ Nos arquivos do IPHAN e da Fundação Gregório de Mattos encontramos registros que atestam que o recuo do mirante que impedia a visão da fachada central da Igreja da Barroquinha ocorreu apenas em 1878 (IPHAN, 2007, p. 2447), como a imagem ainda não apresenta sinais da obra é possível que ela tenha sido feita entre os anos de 1830 e 1850, quando foi iniciado o processo de urbanização da cidade.

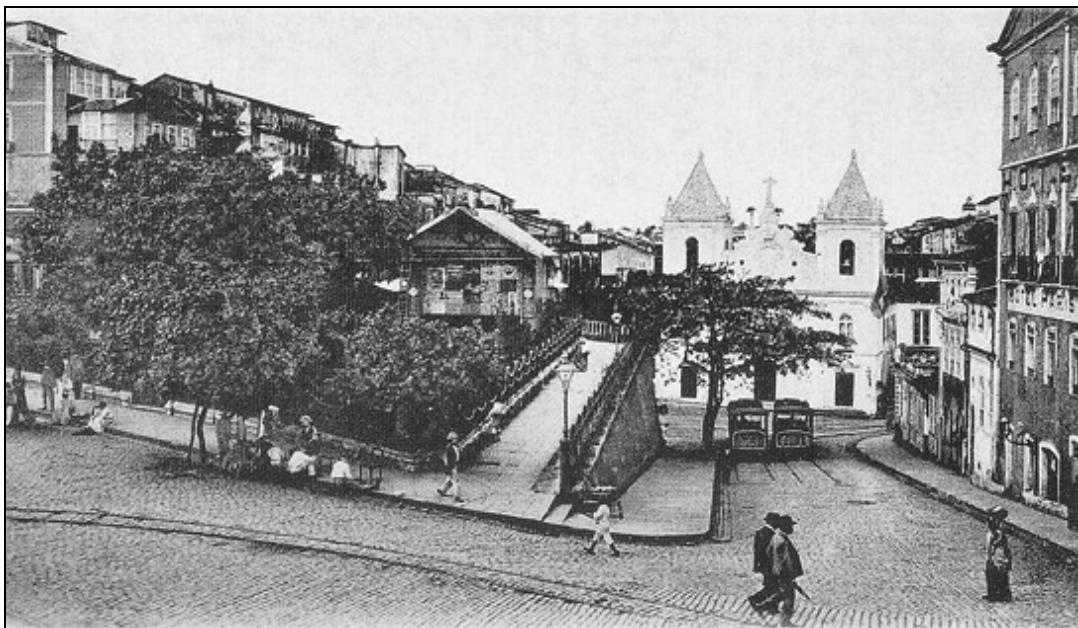


FIGURA 13: Fachada da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha em 1904⁸² (Autor desconhecido).



FIGURA 14: Espaço de Cultura da Barroquinha⁸³. Antiga Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha (Emerson, 2013).

⁸² Disponível em: <http://www.bahia-turismo.com/salvador/igrejas/igreja-barroquinha.htm>. Acesso em: 29 de maio de 2014.

⁸³ Após o incêndio de 1984 a Igreja ficou abandonada. No ano de 1991, a Fundação Gregório de Mattos (FGM) desenvolveu o projeto do Espaço Cultural Barroquinha, que tinha como proposta transformar as ruínas da Igreja em um espaço cultural. As obras foram iniciadas em 2002 e o espaço foi entregue a comunidade soteropolitana em março de 2009.

Antes de avançar em questões específicas inerentes ao papel e função da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha na articulação de processos socioculturais do agente negro-africano e “crioulo” na cidade, faz-se necessário recordar que o poder da Igreja no período colonial não se restringia apenas aos limites da ordem social e moral da população, pois suas ações eram efetivas na administração do território, contribuindo para a lógica de controle do Estado. Vale ressaltar que desde o início do processo de colonização das terras “brasileiras” até o final do século XIX, a cidade de Salvador estava dividida territorialmente sob o modelo de freguesias⁸⁴, as quais correspondiam a pequenas unidades eclesiais vinculadas a uma igreja matriz, sob a responsabilidade de um pároco, que, fundamentado na doutrina católica, garantia o controle dos habitantes na medida em que congregava os sacramentos da Santa Igreja, além de outras atividades assistenciais, que na maioria das vezes, eram executadas pelas irmandades. Em muitos casos, a igreja desempenhava o papel de posto administrativo do Estado, atuando na elaboração dos “censos” nas freguesias, no recrutamento de homens para o serviço militar, entre outras atividades, o que, mais uma vez, coloca em evidência que os interesses religiosos da Igreja caminhavam lado a lado com as políticas do Estado no que se refere à administração do território.

Destarte tal modelo de organização, vale mencionar que a Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha foi fundada nos limites da freguesia de São Pedro com a Sé e Santana do Sacramento, em meio a uma das principais rotas de acesso aos lados norte e sul da cidade, constituindo passagem obrigatória para os que se dirigiam à Sé (centro administrativo da cidade), e para aqueles que seguiam sentido a Praça da Piedade (centro da freguesia de São Pedro), ou rumo à freguesia da Vitória. Com a fachada principal voltada para o Largo do Teatro e ao acesso à Ladeira da Conceição da Praia, a Igreja da Barroquinha, encontrava-se instalada em uma das principais artérias de acesso entre a Cidade Alta e a Cidade Baixa (figuras: 15 e 16). Matoso faz a seguinte descrição do local no século XIX:

[...] tinha um clímax em dois momentos do dia: as primeiras horas da manhã, quando desciam negociantes e trabalhadores, vendedores ambulantes e carregadores; o fim da tarde, quando subiam para São Bento ‘comerciantes abafados a limpar o suor dos rostos lustrosos, a negraria dos mercados e cais, de cesto à cabeça, em

⁸⁴ A cidade de Salvador até meados do século XIX estava dividida em dez freguesias “urbanas”: Sé, Vitória, Conceição da Praia, Santo Antônio Além do Carmo, Santana do Sacramento, São Pedro, Pilar, Passo, Brotas e Penha, tendo uma economia voltada para as atividades comércio e prestação de serviços, onde se concentrava a maior parte da população; e dez freguesias “rurais” que subdividiam os subúrbios da cidade: S. Bartolomeu do Pirajá, N. S. do Ó em Paripe, S. Miguel em Cotegipe, N. S. da Piedade em Matoim, S. Amaro da Ipitanga, S. Pedro do Sauípe da Torre, O Sr. do Bonfim da Mata, Sta. Vera Cruz em Itaparica e N. S. da Encarnação do Pacé, sendo todas estas regiões menos populosas e com economia voltada para a agricultura (VILHENA, 1969, *apud* COSTA, 1989, p. 102).

magotes faladores, empertigados caixeiros com seus ares de sócios de casas fortes, meninos e raparigas que vinham das compras sobraçando pacotes, vendedores de gazetas a apregoar o *Diário* e a *Tribuna*. Todas as classes sociais se misturavam nas ladeiras [...] (1992, p. 439).



FIGURA 15: Salvador, Bahia (Thomas Abiel Prior, 1838⁸⁵). Vista da Ladeira da Conceição da Praia.



FIGURA 16: Salvador (Alfred Martinet, 1848⁸⁶). Vista da Ladeira da Conceição da Praia.

Acrescenta-se ainda que além das rotas e trajetos instituídos pela rede de comércio preestabelecida pela economia realizada pelos brancos, havia um intenso movimento de negros que atravessavam toda a cidade constituindo verdadeiras redes socioculturais que se encontravam em diferentes “cantos”, batuques, fontes e chafarizes e demais locais que

⁸⁵ Litografia de Thomas Abiel Prior (1809-1886) com base no desenho do artista inglês Augustus Earle (1793-1838). Fonte: *Narrative of the surveying voyages of His Majesty's ships Adventure and Beagle*, de Roberto Fitzroy (vol. 2 - p. 62).

⁸⁶ Litografia, feita na oficina de Henton & Hensburg no Rio de Janeiro, segundo desenho de A. L. Leurs, copiado de um daguerreótipo de Charles de Forest Fredricks (que esteve em Salvador em 1848). Na imagem é possível ver o início do processo de urbanização da cidade de Salvador, construção do muro de contenção da Praça do Teatro. A esquerda em frente a torres da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, está o trapiche onde está localizado hoje o Mercado Modelo, antiga Alfândega.

serviam de porto seguro para a troca de ideias e articulações entre os sujeitos escravizados, livres e forros. E assim sendo, acredita-se que a Barroquinha tenha servido de entreposto estratégico para o encontro e articulação de agentes ligados aos diversos movimentos de resistência de origem negro-africana, propiciando a tais sujeitos condições para que se, reterritorializassem cultural e simbolicamente, o que teria contribuído efetivamente ainda para o seu reconhecimento enquanto sujeitos tendo em vista as condições impostas pela alienação da cultura hegemônica. Sobre a aglomeração de uma população de origem negro-mestiça na Barroquinha, Siveira (2006) faz o seguinte registro:

Nas primeiras décadas do século XIX a Barroquinha foi se tornando um bairro de população predominantemente negro-mestiça. A rua da Lama, certamente por ser mais discreta, chegou a ser um *point* importante em meados do século, além de abrigar o *candomblé nagô*, contava com uma pequena mesquita e um clube malê. Várias personalidades importantes no universo afro-baiano residiam ou estabeleceram no bairro, ou nas suas cercanias, seus pequenos negócios. A Barroquinha daquela época era um reduto cultural africano na cidade da Bahia (p. 279).

No entanto, a presença negro-mestiça na Baixa da Barroquinha não se deu por acaso. Um movimento liderado por membros da Irmandade de “negros” Bom Jesus dos Martírios da Capela de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo mudaria substancialmente o destino do bairro. Vale recordar que a Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha foi construída pela Irmandade de brancos que levava o seu nome, a qual exercia poder total sobre ela. Mas em 10 de julho de 1764, Felix Simões de Azevedo, possivelmente “o escrivão da Chancelaria ou o secretário do chanceler” (SILVEIRA, 2006, p. 282) - que exercera o poder naquele momento - atendeu ao pedido de alguns irmãos dos Martírios, dando-lhes autorização para que se fixassem na Igreja da Barroquinha, firmando lá sua sede. Silveira destaca que Felix Simões teria concedido aos irmãos:

[...] a responsabilidade sobre o altar de Nossa Senhora da Piedade, onde já estavam uma imagem da santa talhada naquele mesmo século XVIII e uma outra do Santíssimo Sacramento. Ali poderiam colocar a imagem do seu orago, realizar suas funções e dividir a responsabilidade pela manutenção do templo com os confrades brancos de Nossa Senhora da Barroquinha (p. 282-283).

Com base no exposto, pode-se notar que a transferência dos Irmãos dos Martírios para a Igreja da Barroquinha, inaugurou um período marcado pela divisão de poderes entre a Irmandade fundadora, representada pelos brancos de Nossa Senhora, e a Irmandade de cor do Senhor Bom Jesus dos Martírios. Não há evidências de como teriam se organizado ambas as Irmandades no interior da Igreja, pois em 1984 um incêndio de causa desconhecida destruiu

quase que totalmente a ermida, servindo os arquivos e demais registros de alimento para as chamas. Segundo os registros de João da Silva Campos, o qual teve acesso aos arquivos da igreja, ainda na década de 1930, a Irmandade de Nossa Senhora da Barroquinha teria desaparecido da igreja no início do século XIX, deixando-a sob os cuidados dos irmãos de cor da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios.

Visto o importante papel que viria a assumir a irmandade dos Martírios frente às demais irmandades de cor da cidade de Salvador, cabe esclarecer algumas das características e funções sócio-religiosas de tais instituições no contexto colonial escravagista. É preciso compreender ainda a importância e função de tal instituição para a articulação e efetivação daquilo que se considera ter servido de base para a organização do movimento de territorialização, e conseqüentemente, de reterritorialização, dos povos negro-africanos que buscavam constantemente afirmar sua identidade em um movimento “associacionista” instituído sob conflitos de forças entre a cultura hegemônica e a resistência africana. Acrescenta-se aqui, que o “crioulo”, descendente de africano nascido em terras brasileiras, percorre as mesmas vias de acesso de tais sujeitos, em uma luta contínua por uma identificação junto ao coletivo, uma vez que ser “crioulo” não corresponde a uma identidade comum, e sim, a uma denominação instituída pelo branco. Deste modo, é possível que a relação entre negro-africanos e “crioulos” fossem mais frequentes do que afirma a historiografia brasileira, relação que pode ter sido ampliada na última década do século XVIII quando houve a intensificação do tráfico negreiro na Costa da Mina, aumentando significativamente o quadro de grupos e subgrupos africanos em Salvador e demais regiões do Recôncavo e tornando-se quase que impossível se restringir o conceito de nação e suas articulações a uma única etnia. Em suma, pode-se considerar que as Irmandades negras exerceram o papel de articuladoras de tais processos na construção de uma identidade “nação” (africana), ou na configuração de uma cultura ou identidade híbrida típica do Atlântico negro que começava a se materializar para além dos batuques clandestinos que eram ouvidos à noite. Trata-se de instituições reguladas pelo Estado e pela Igreja que serviriam como nexos culturais para diferentes processos de territorialização do agente negro, mas que não podem ser descritos como únicos.

Para além do objetivo comum de congregar certo número de fieis em torno de um santo padroeiro, as irmandades estavam organizadas com base em um “compromisso” - regimento ou estatuto - que tivesse sido aprovado pelo rei. Neste documento, estavam descritas as características e principais funções da irmandade, seus objetivos, as modalidades

de admissão de seus membros, bem como os deveres e obrigações, o que permitia a regulamentação e a legitimação de sua “instituição” perante a sociedade. Os membros da irmandade eram os responsáveis pela veneração ao santo, pela manutenção de seu altar, capela ou igreja e pela promoção de sua festa. Ressalta-se que as irmandades do Brasil colonial, estavam organizadas e divididas por devoção, ofícios, cor da pele (brancos, pretos, “crioulos” e mestiços) ou por estatuto social. Em muitos casos, as irmandades eram constituídas na forma de devoções privadas que se reuniam em oratórios particulares para angariar fundos para a construção de uma igreja ou de uma capela como no caso da Igreja da Barroquinha. Cabe mencionar nesse sentido que:

Para a Igreja, essas irmandades representavam, de um lado, uma garantia de que sua mensagem era ouvida e, de outro, um meio de exercer controle sobre pessoas cuja fé nem sempre era muito antiga. No final, todos tinham a lucrar, inclusive o Estado, que poupava parcialmente de duas obrigações: sustentar o culto e socorrer materialmente os necessitados [...]. [Ou seja, foram] criadas para conservar a fé católica e prestar, a seus membros, serviços que o Estado não tinha meios de garantir, as irmandades e as ordens terceiras também eram manifestações de um sentimento coletivo. Tiveram êxito verdadeiro como complementos desse controle duplo – exercido pela Igreja e o Estado – pelo menos até os anos de 1870, quando entraram em decadência e perderam grande parte de sua significação social (MATOSO, 1992, p. 400).

Uma questão que foi apontada por Matoso (1992) e Silveira (2006) que se considera de extremo valor e relevância refere-se às características étnicas dos membros que compunham as irmandades dos homens de cor na Bahia. Sabe-se historicamente que “as confrarias-religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separavam as etnias africanas” (VERGER, 2002, p. 28). No entanto, não se sabe ao certo se tal modelo de organização garantia a exclusividade de uma população etnicamente homogênea, pois os vínculos constituídos pela população africana nem sempre excluía os “crioulos”. Vale ressaltar que entre os “crioulos” poderia existir infinitas variáveis que os diferenciavam. Neste sentido, nivelar a população “crioulos”, de primeira, segunda ou ainda de terceira geração, escravizada ou forra, parda, mestiça e “cabra”, em um mesmo patamar, descaracteriza a identidade de tais sujeitos uma vez que ao ser classificado com tal termo, seu passado histórico e vínculos ancestrais eram desconstruídos da condição que lhe é inerente, ou seja, o “cativo da terra”, além de anular a participação de tais sujeitos em movimentos de resistência, significativos historicamente. Continuando sua análise a esse respeito Verger enfatiza que:

Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo,

na Cidade Baixa. Os nagôs, cuja a maioria pertencia a à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios” (2002, p. 28).

Opondo-se às observações do autor em tela, Silveira (2006) nos recorda o fato de que o candomblé fundado no entorno da Igreja da Barroquinha, e seus descendentes, consideram-se de origem *Kétu*, e que, “muitos autores têm concluído precipitadamente que os confrades dos Martírios também o eram” (p. 283). No entanto, Silva Campos registrou em 1941 que o nome “original” da Irmandade dos Martírios, ainda na Capela Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, era “Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Crioulos Naturais da cidade da Bahia” (apud SILVEIRA, 2006, p. 281). Para Silveira a observação de Campos abre pressupostos que possibilitam indagar os motivos que levaram parte dos Irmãos dos Martírios para a Barroquinha. Nesse sentido pode-se indagar quais teriam sido os motivos que fizeram que um determinado grupo de “crioulos” deixasse um espaço originalmente “negro” para dividir espaço com uma Irmandade branca? Visto as possíveis contradições históricas e rumando na contramão da historiografia vigente, Silveira encontra argumentos que se considera aqui relevantes para afirmar que tal Irmandade fosse efetivamente formada por “crioulos” em um determinado período, mas que assumiria outro perfil nas duas últimas décadas do século XVIII. Para compreender tal processo é importante rever os exemplos utilizados pelo autor que justifica as suas hipóteses.

Entre as principais evidencias sobre tal afirmação está o documento de 1775 da Irmandade do Corpo Santo, fundada por africanos oriundos da Costa da Mina, os quais após terem firmado acordo com um grupo de pretos ‘loandas’, tentaram por meio de uma autorização oficial, excluir os “crioulos” da sua Irmandade, alegando que “irmandades brancas importantes como a do Santíssimo Sacramento, a do Passo ‘e outras muitas [...] não admitiam toda a qualidade de pessoas’, e que além do mais, na Irmandade do Senhor dos Martírios da Barroquinha ‘se observa o mesmo impedimento com os do Ultramar’, isto é, os africanos” (SILVEIRA, 2006, p. 284); outro fator que corrobora para tal afirmação repousa sobre as características da cultura jurídica do Império, na qual “as leis portuguesas freqüentemente previam exceções, de tal maneira que, nas decisões judiciais, as circunstâncias e os interesses em jogo terminavam desempenhando um papel relevante” (p. 284), ou seja, a exceção a regra era comum em meio às organizações sociais tanto individuais quanto coletivas.

O ‘beneplácito’ era portanto, uma figura jurídica, um gesto formatado de clemência de quem detinha o poder, mesmo que este poder fosse minúsculo. Se o compromisso

da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha rezava que a associação era exclusiva de crioulos, isto significava que eles estavam legalmente autorizados a barrar africanos quando assim o quisessem, mas poderiam, 'por beneplácito' admitir quantos desejassem (SILVEIRA, 2006, p. 284).

Outro exemplo que se pode acrescentar é o pedido de oficialização da Irmandade de Nossa Senhora da Barroquinha paralelo ao pedido de autorização da construção da Igreja que parecem ter se desenrolado no curto período de um a dois anos, ao contrário da solicitação feita pela Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios para regulamentação de seu compromisso na Barroquinha em 1779 que obteve o "beneplácito" régio em fevereiro de 1788, nove anos depois da homologação do pedido. Vale lembrar que o Conde de Sabugosa foi o juiz da Irmandade de Nossa Senhora da Barroquinha, e pode ter concedido certos favores ou facilitado o processo de anuência aos seus confrades.

No que se refere à presença de povos africanos de origens distintas no interior da Irmandade dos Martírios, sabe-se que na primeira década do século XIX, as pretas "Damiana Vieira e Benedita Maria da Conceição, ambas ganhadeiras libertas, africanas da Costa da Mina, figuravam nas listas de entrada da Irmandade dos Martírios da Barroquinha" (MATOSO, 1978, *apud* SILVEIRA, 2006, p. 285), e que, por volta da segunda metade do mesmo século, "uma pequena multidão de africanas estava filiada à Irmandade dos Martírios, pouco importando o que dispusesse o seu compromisso ou a sua imagem pública" (SILVA CAMPOS, 1941, *apud* SILVEIRA, 2006, p. 285). Entre outras figuras que ocupavam espaços significativos na Igreja da Barroquinha está o africano João Luiz Tundê; malê, de origem yorubá, capitão-do-canto na região do comércio, que desfrutava de certo prestígio no "mundo islâmico" baiano e era o captador de recursos para a Irmandade dos Martírios e responsável pela realização do banquete intitulado o "bacalhau do martelo" que tinha como objetivo arrecadar fundos para o financiamento da festa anual em homenagem ao padroeiro da Irmandade. Cabe mencionar que a festa em homenagem ao Senhor Bom Jesus dos Martírios, seguia em uma grande procissão pelo centro da cidade de Salvador reunindo toda a população. Os irmãos dos Martírios convidavam os membros da elite baiana, tratando-os como amigos, para saírem na procissão junto à cruz e estes, por sua vez, aceitavam o convite, caminhando ao lado dos irmãos, encabeçando o cortejo, de onde acenavam para a comunidade. Era um momento em que a lógica escravagista parecia sucumbir ao êxtase da festa. A procissão era marcada pela riqueza das roupas e das jóias usadas na ocasião e pela fita de seda vermelha, bordada de ouro, que as mulheres usavam em torno do pescoço para lembrar o sangue dos mártires (SILVA CAMPOS, 1941, *apud* MATOSO, 1992, p. 403).

Atrás da cruz da irmandade, o cortejo apresentava quadros vivos: Adão e Eva expulsos do paraíso, cobrindo-se com vestes de penitentes, acompanhadas de um anjo exterminador com sua espada flamejante. Vinha, depois, a ‘árvore do bem e do mal’, seguida por todas as irmandades formadas por pessoas de cor, carregando ricos estandartes, trazidos de suas respectivas igrejas. Por último, vinha a estátua de Nosso Senhor Bom Jesus dos Mártires (*sic*). Algumas imagens teoricamente não podiam sair das igrejas, mas as proibições das autoridades eclesiásticas nem sempre eram respeitadas. Sob aplausos, a procissão se enriquecia constantemente com novos adereços, retirados de cada igreja por onde passava. A enorme imagem da Santíssima Trindade, por exemplo, era recebida em festa, carregada com cuidado através da única porta em que cabia. A procissão atravessava toda a cidade, acompanhada por três orquestras, terminando na Igreja da Barroquinha, toda iluminada e decorada com flores e pesados veludos (MATOSO, 1992, p. 403).

Embora tenha se constituído de forma singela, a Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios, no final do século XVIII, sinalizava posições de destaque entre outras irmandades. Já nos primeiros anos do século XIX havia se tornado uma das, se não a mais, importante e luxuosa irmandade de cor da Bahia, atraindo muitas pessoas de distintas classes sociais, entre eles, a elite branca da cidade. Por volta de 1810, após ter assumido o posto de governador, o moderado Conde dos Arcos filiou-se a Irmandade, tornando-se um irmão dos Martírios. “Esta adesão ilustríssima provocou outras adesões ilustres, de arcebispos, condes, barões, desembargadores, brigadeiros, coronéis, comendadores e marechais-de-campo” (SILVEIRA, 2006, p. 294), inaugurando um tempo de glória para a Irmandade no que se refere ao cumprimento de suas responsabilidades com a devoção e para com a organização da festa que naquela altura custava caro à agremiação.

Conforme as questões apontadas, pode-se considerar que a mudança da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios para a Igreja da Barroquinha, esteve vinculada a uma divisão ocorrida entre “crioulos” descendentes africanos de Angola instalados na Capela de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, e outros descendentes de africanos da Costa da Mina. Sabe-se que os angolas foram os responsáveis pela organização das primeiras instituições sociais efetivamente negras, fundadas ainda no século XVIII, e que serviram de modelo não só para os seus descendentes “crioulos”, mas para os demais povos africanos aí chegados, pois como se sabe, a Irmandade angola e “crioula” das Portas do Carmo era integrada, “além dos detentores oficiais do poder por, pelo menos, mais seis subgrupos étnicos ou ‘nações’, ‘minas’, ‘benguelas’, ‘da Costa’, ‘moçambiques’, ‘nagôs’ e ‘jejes’, chegando, inclusive, estes últimos a deter a maioria numérica” (SILVEIRA, 2006, p. 287). Vale recordar, que os africanos provindos da Costa da Mina começaram a chegar em grande número na Bahia, ainda no início do século XVIII, e que “em 1764 [data da mudança dos irmãos dos Martírios para a Barroquinha] eles já tinham tido tempo necessário para procriar

pelo menos duas gerações de crioulos, muitos dos quais mantiveram-se sob sua influência” (SILVEIRA, 2006, p. 288). Diante de tal afirmação é preciso lembrar que o termo “crioulo” não estabelece uma unidade cultural entre os negros nascidos na terra. Trata-se de um termo que não corresponde à magnitude das variáveis e variantes possíveis que envolvem a formação de cada sujeito. E assim sendo, a aglutinação de negros da Costa da Mina em torno da Igreja da Barroquinha pode estar atrelada ao fator de identificação da população negro-africana com os descendentes de seu povo que foram escravizados em outros tempos (sujeitos nascidos na terra, mas que podem, possivelmente, terem conservado os costumes de seus ascendentes tendo usufruído dos mecanismos de organização social da elite dominante apenas como um instrumento de sobrevivência, não se utilizando deles, contudo, como um elemento formador de uma identidade “afro-crioula ou afro-brasileira”).

Neste contexto, vale recordar que a região da Costa da Mina abrigava uma grande variedade de povos, e dentre eles, os que mais se destacaram na sociedade “afro-baiana” foram os povos “jejes”, falantes da língua *éwé*, os quais foram, aliás, massivamente deportados da África para o Brasil até as últimas décadas do século XVIII; e os nagôs, falantes do yorubá, que foram escravizados até os últimos anos do tráfico ilegal no final dos anos de 1850. Segundo estimativas de João José Reis (2003), os nagôs na Bahia correspondiam em 1835, a 29% da população africana, atingindo o total de 77%, em 1857. Diante das mudanças ocorridas no perfil dos mercados negreiros, pode-se afirmar que o Bairro da Barroquinha foi se constituindo ao longo do tempo a partir de um intenso processo de sucessão étnico-cultural e social naquela região, o que pode ter, aliás, influenciado significativamente na organização e composição étnico-cultural da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios. Assim, é provável que o bairro da Barroquinha tenha se iniciado a partir da presença de mestres de ofícios e pequenos comerciantes brancos que residiram naquele local (COSTA, 1989), responsáveis pela fundação da Igreja da Barroquinha (IPHAN, 2007), que deixaram o local no último quartel do século XVIII, cedendo espaço para os “crioulos” e para os jejes que se aglutinavam em torno da Irmandade dos Martírios que, por sua vez, foram na última década do século XIX suprimidos pelos nagôs, especificamente os de *Kétu*, e posteriormente os de *Ọyó*, além de alguns malês. Contudo, pode-se considerar que tanto as formas de articulações dos negros na organização de complexas redes socioculturais que atravessavam toda a cidade, como a escolha da Barroquinha como nexos culturais dos povos negro-africanos recém-chegados da Costa da Mina (que se aglomeravam em torno da Irmandade), remetam à necessidade do reconhecimento de tais sujeitos perante os seus

“iguais” ao mesmo tempo em que se aliavam aos “diferentes”. Conforme assinalado anteriormente, as nações africanas na Bahia extrapolaram os limites de uma identidade étnica, pois a opressão condicionante gerada pelo sistema dominante obrigava, e ao mesmo tempo, permitia, a tais sujeitos, que se inserissem nas brechas da sociedade - branca-hegemônica – facilitando, até certo ponto, a sua organização e articulação com os diferentes indivíduos. E deste modo, se em um primeiro momento houve efetivamente uma fragmentação étnica entre os diferentes povos africanos no interior das irmandades, a busca de melhores condições de sobrevivência (para eles seus descendentes no Brasil), contribuíram para a formulação de identidades ressignificadas, que assumiam um perfil comum entre todos os sujeitos, o de resistência. E como enfatizou Castells (1999), essa identidade “dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável”; ela se origina de outras identidades que “aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a “essencialização” dos limites da resistência (p. 24). Assim, ao que tudo indica a vinda da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios para a Igreja da Barroquinha contribuiu para a formação de outras “identidades” que extrapolam as definições étnicas dos sujeitos, descaracterizando o conceito de “nação” imposto pelo branco (à medida que as distintas civilizações africanas se amalgamavam nas encruzilhadas da Barroquinha).

4.4 As fundadoras do candomblé da Barroquinha e a Devoção a Nossa Senhora da Boa Morte: novos rumos na historiografia afro-religiosa recente.

São inúmeros os pesquisadores da cultura afro-religiosa que se aventuraram e ainda hoje se aventuram na pesquisa dos registros orais e fontes documentais para compreender a origem das tradições dos povos yorubá que teriam contribuído para a

formação do candomblé de nação⁸⁷ *kétu* no Brasil. Dentre muitos autores consultados, Pierre Verger (1987, 1999, 2002), Roger Bastide (1971) e Vivaldo da Costa Lima (2003), afirmam ser impossível definir com precisão a data de fundação daquele que é reconhecido como o primeiro terreiro de candomblé *kétu* da Bahia, o *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, registrando sua história a partir da fundação do terreiro do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká*, seu sucessor, conforme afirmado pelas tradições orais afro-baianas e pelos registros históricos constituídos ao longo do século XX. Porém estudos recentes sobre a organização dos terreiros de candomblé da Bahia no século XVIII e XIX têm apresentado outros rumos para a compreensão acerca de tal fenômeno. Deste modo é que a análise aqui proposta irá permeou algumas das observações já consolidadas historicamente, ao mesmo tempo em que colocou em evidência observações recentes que se considera de extrema relevância para esta análise. Trata-se de uma tentativa de localizar os sujeitos envolvidos na fundação do terreiro de candomblé da Barroquinha em uma determinada relação espaço-temporal.

Segundo as tradições orais do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká*, o primeiro terreiro de candomblé auto-intitulado de nação *kétu* teria se originado em um terreno nos fundos da Igreja da Barroquinha, tendo sido fundado por três africanas nagôs, *Ìyá Adetá*, *Ìyá Akàlá* e *Ìyá Nassò* (CARNEIRO, 1978). Porém, são muitos os desencontros e contradições sobre os nomes, funções, poder e autoridade de tais personagens na historiografia afro-religiosa, que ora aparecem num mesmo plano de atuação – na memória coletiva dos sujeitos que resumem o espaço de atuação de cada personagem a uma mesma esfera temporal -, e noutros elas são apresentadas como sucessoras umas das outras, fator que se considera relevante e fundamental nesta pesquisa. Vale ressaltar que toda a trama acerca da organização do terreiro de candomblé da Barroquinha, desenrola-se nas histórias da célebre *Ìyálórìsá Nassò* ou *Ìyá Nassò* (Mãe Nassò), responsável pelo deslocamento do *àse* - fetiche ritual símbolo do poder de realização e existência – do candomblé da Barroquinha para a região do Engenho Velho de Federação, no antigo caminho do Rio Vermelho, no trecho conhecido pelo topônimo de Joaquim dos Couros na freguesia de Brotas, onde ainda permanece em atividade (CARNEIRO, 1978; LIMA, 2003; SILVEIRA, 2006; SERRA, 2008). Acrescente-se ainda que o *àse* da Barroquinha, “mudou-se por diversas vezes”, chegando a funcionar, durante

⁸⁷ Vale recordar que o conceito de nação, conforme indicado anteriormente, corresponde não ao sentido de pureza étnica, mas ao conjunto de grupos e subgrupos falantes de uma mesma língua, neste caso o yorubá, embarcados em um determinado porto em África, registrados como nagôs a partir dos referenciais escravagistas o que possibilita afirmar que o conceito de nação no Brasil tem “duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica [...]; a referência ‘étno-histórica’ pode estar mais acentuada em um caso do que em outro” (SERRA, 2008, p. 01).

certo tempo, no Calabar, na baixa de São Lázaro até instalar-se finalmente no Engenho Velho (VERGER, 2002, p. 29), local em que, quando de sua instalação, assumiu o nome de *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká* (Casa de Mãe *Nassò*) tendo passado a ser conhecido popularmente, desde então, como terreiro da Casa Branca. A mudança do nome do candomblé da Barroquinha pode ser um dos motivos que podem ter colocado em destaque o papel e função de *Ìyá Nassò*, em relação às demais fundadoras, que tiveram, de certo modo, a sua história suprimida pelo tempo. Ressalta-se que não há referências sobre as contribuições de *Ìyá Adetá* e *Ìyá Akàlá* neste processo, e que tal ausência não deve ser deixada de lado, pois a falta de registros das ações dessas mulheres em tal processo indica que ambas podem ter antecedido *Ìyá Nassò* na gestão do candomblé da Barroquinha, hipótese que não pode ser desconsiderada, já que os seus nomes são constantemente citados quando se fala da formação e na organização de tal modelo religioso, sendo lembradas, a propósito, sempre na mesma ordem: *Ìyá Adetá*, *Ìyá Akàlá* e *Ìyá Nassò*.

É importante lembrar que o candomblé da Barroquinha estava localizado no centro urbano da cidade e que a elite escravocrata de Salvador no século XIX, estava aterrorizada com as manifestações de resistência da escravaria e com a sua capacidade de organização e mobilização, o que causou grande impacto para os donos de escravos que, preocupados com as ações dos revoltosos, ampliaram a política de controle e repressão ao preto e ao negro independente de sua condição, o que tornou cada vez mais difícil a prática religiosa e a manifestação da cultura e tradição de origem negro-africana nos centros urbanos, situação que também deve ter contribuído para a mudança do *àse* da Barroquinha para uma área mais afastada no subúrbio da cidade.

Embora os estudiosos das tradições afro-religiosas indiquem, com base na análise de inquéritos policiais do século XIX, a incidência de candomblés na região do Engenho Velho principalmente dos anos de 1825 e 1830, não há evidências que comprovem que entre eles figurasse o do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká*. Ainda assim, faz-se necessário recordar que naquele contexto, o próprio Conde da Ponte registrara em seu relatório, já citado anteriormente, que o entorno da cidade estava tomado de negros que se aglutinavam em diferentes lugares, sob diversas condições e que, dentre estes, estavam aqueles organizados terreiros de candomblé. Neste sentido, vale frisar que o caminho do Rio Vermelho que dava acesso ao Engenho Velho servia de abrigo para muitos outros terreiros que estavam se organizando. Neste contexto, vizinho ao sítio do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká*, estava o *Zoogodô Bogum Malê Rundó*, o mais antigo terreiro de candomblé jeje da Bahia (figura: 17), fundado ainda na primeira metade do

século XIX possivelmente em momento paralelo ao terreiro de *Ìyá Nassò*. Segundo a historiografia afro-religiosa jeje-nagô as tradições de ambos os terreiros se entrecruzaram em vários momentos da história devido aos vínculos de amizade e proximidades de seus membros, tendo um contribuído para a organização do outro (PARÉS, 2006).



FIGURA 17: Mapa dos sítios do Ilé Àsè Ìyá Nassò Oká e do Zoogodô Bogum Malê Rundô. Adaptado de SICAR/CONDER; Projeto MAMNBA, Prefeitura Municipal de Salvador, set., 1981. Fonte: IPHAN, 2007.

Na busca de evidências documentais que atestassem a presença do terreiro de *Ìyá Nassò* no Engenho Velho, Verger (2002) traz à tona um artigo publicado no *Jornal da Bahia*, em 03 de maio de 1855, que faz menção à prisão de um grupo de negros em um candomblé na região que ele considera ser o descendente do *àsè* da Barroquinha:

[...] foram presos e colocados à disposição da polícia Cristóvão Francisco Tavares, africano emancipado, Maria Salomé, Joana Francisca, Leopoldina Maria da Conceição, Escolástica Maria da Conceição, crioulos livres; os escravos Rodolfo Araujo Sá Barreto, mulato; Melônio, crioulo, e as africanas Maria Tereza, Benedita, Silvana [...] que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamavam de candomblé (p. 29).

Seguindo a descrição do autor, um dos motivos que atestam ser o candomblé da ação policial, o *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká*, repousa sobre a presença do nome de Escolástica Maria da Conceição no documento, sobre a qual ele faz a seguinte observação:

É curioso encontrar nesse documento o nome, pouco comum, de Escolástica Maria da Conceição, o mesmo com o qual seria batizada, trinta e cinco anos mais tarde. Dona Menininha, a famosa mãe-de-santo do Gantois, cujos pais, a essa época, sem dúvida, freqüentavam ou faziam parte do terreiro de Ilê Iyanassô, onde houve essa ação policial (VERGER, 2002, p. 29).

As tradições do terreiro de candomblé da Casa Branca, indicam que após o falecimento da *Ìyálórìsá* Marcelina da Silva (*Oba Tosì*) em 1885 – a sucessora de *Ìyá Nassò* -, Maria Júlia Figueiredo (*Omoniké*) foi indicada para assumir a liderança como a terceira *Ìyálórìsá* do terreiro, condição que era legítima devido à sua posição na hierarquia sacerdotal, uma vez que possuía o título de *Ìyákekeré* (mãe pequena), segundo posto de autoridade de mando na comunidade. No entanto, tal escolha causou divergências entre os membros mais influentes da casa e diante dos intensos conflitos sobre o rumo a ser seguido pelo terreiro, Maria Júlia da Conceição Nazaré (*Dàda Bàayànì Àjàkú*) deixa a Casa Branca junto dos demais dissidentes, e ainda na última década do século XIX, funda o *Ìyá Omi Àse Ìyámase* em um terreno arrendado pelo seu companheiro, o africano forro Francisco Nazareth de Eta, em lote localizado em uma área elevada cercada por um bosque nas terras da roça de uma francês chamado Gantois, daí tendo se originado o topônimo Terreiro do Gantois, o qual se tornaria um dos maiores símbolos da religiosidade afro-brasileira quando dirigido pela *Ìyálórìsá* Menininha, Maria Escolástica da Conceição Nazaré (1894-1986).

Diante do exposto deve-se destacar que a linha de sucessão do terreiro do Gantois é matrilinear. Mãe Menininha foi a terceira *Ìyálórìsá* do *Ìyá Omi Àse Ìyámase*, sendo bisneta de Maria Julia da Conceição Nazaré, por sua vez sucessora da *Ìyálórìsá* Pulchéria, Pulchéria Maria da Conceição, sua tia avó. Assim sendo, considera-se a afirmação de Verger legítima para a confirmação da presença do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká* no Engenho Velho nos anos de 1850. Naquele contexto, é possível que o nome de Escolástica Maria da Conceição presente no documento corresponda à mãe ou avó de Maria Julia da Conceição Nazaré, ou seja, trisavó ou tetravó de Mãe Menininha.

Segundo os registros históricos *Ìyá Nassò* era uma africana provavelmente de *Òyó*, ao contrário do que muitos estudiosos afirmaram (descrevendo-a como originária da cidade de *kétu*, provavelmente pelo fato dos terreiros se intitularem de “nação” *kétu*). Foi Vivaldo da Costa Lima nos anos de 1970 que deu luz a tal questão ao descrever que o nome pelo qual era conhecida *Ìyá Nassò*, na verdade se tratava de um título atribuído às mulheres que ocupavam *status* social de destaque no palácio de *Òyó*, e conseqüentemente, em toda sociedade yorubá. Sobre tal questão, o autor em tela faz a seguinte descrição:

No caso, Iá Nassô é um título altamente honorífico, privativo da corte do Alafin de Oiô, isto é, do rei de todos os iorubas. O título corresponde a funções religiosas específicas e da maior significação na cultura dos iorubas. É a Iya Naso (Iá Nassô) quem, em Oiô, a capital da nação política dos iorubás, se encarrega do culto a Xangô, a principal divindade dos iorubás e o orixá pessoal do rei. Cabe a Iá Nassô cuidar do santuário privado do Alafin; realizar todas as cerimônias propiciatórias do culto, os sacrifícios, as oferendas, zelar, enfim pelo santo do rei (LIMA, 2003, p. 32).

Com base nos apontamentos de Lima, que fundamentou-se nas tradições orais afro-baianas dos terreiros de *kétu*, e considerando um intervalo de uma geração a outra, ou seja, um período de vinte e cinco anos para cada liderança do terreiro do *Ilé Àsè Ìyá Nassò Oká*, Silveira deduz que *Ìyá Nassò* tenha ficado à frente do candomblé da Casa Branca de 1835 (período de instalação do *àsè* da Barroquinha naquela região) até o início dos anos de 1860, quando se inicia a gestão de Marcelina da Silva (*Oba Tosi*), que permaneceu no cargo até 1885, quando é sucedida por Maria Júlia Figueiredo (*Omoniké*) a qual assume a função de *Ìyálórìsá* do terreiro. Cabe mencionar que o período estimado por Silveira corresponde ao momento de chegada, em massa, dos diferentes povos do *Ilê-yorubá*, inclusive os de *Òyó*, no Brasil; e assim sendo, é possível afirmar que *Ìyá Nassò*, a negra africana que respondia ao “nome de branco” de Maria Júlia e que residia na Rua das Flores, próximo à Ladeira do Pelourinho, “comerciante de carnes com quitanda no Mercado de Santa Bárbara” (2006, p. 414), fosse uma das mulheres da elite sacerdotal dos *Òyó*, tendo vivido nos arredores da Barroquinha (talvez a mais importante naquele contexto), o que a legitimaria para o cargo de *Ìyálórìsá* substituta de *Ìyá Akàlá* e tornando-se a responsável pela introdução do culto às divindades reais da casa de *Òyó* no terreiro da Barroquinha.

No que se refere às origens de *Ìyá Adetá* e *Ìyá Akàlá* não são muitas as referências sobre a verdadeira importância delas e seu papel no processo de formação do terreiro da Barroquinha. Muitos estudiosos das tradições afro-religiosas que se lançaram à investigação destas personagens junto às antigas lideranças dos terreiros de candomblé *kétu* na Bahia encontraram apenas fragmentos de histórias orais, que, na maioria das vezes, minimizavam o

papel e importância destas fundadoras ao destacar o nome de *Ìyá Nassò* como a referência maior das tradições. Tal movimento foi evidentemente marcado por outra hipótese apresentada por Lima, ao sugerir que o nome de *Adetá* não corresponderia à abreviação do título de uma sacerdotisa (*Adetá = Ìyá Detá*) como afirmado por Edson Carneiro (1978), e sim, a um nome comum entre os yorubá utilizado tanto por homens como por mulheres, além disso, o autor sugere, que *Ìyá Akàlá* ou *kàlá* não seria uma das fundadoras, mas sim, mais um dos títulos atribuído a *Ìyá Nassò*, que em suas observações seria descrita como: “Iá Nassò Acála Oió Magbó Olodumarê” (2003, p. 32) conforme informações obtidas de Mãe Senhora, *Ìyálórìsá* do *Ilè Àsẹ Opò Àfònjá* de 1942-1967. O segundo terreiro de candomblé fundado com base nas tradições do *Ilè Àsẹ Ìyá Nassò Oká* fundado por Eugênia Ana dos Santos (*Oba Biyi*) em 1910. Para o autor tal questão se justifica pelo fato de haver existido uma cidade do *Ilè-yorubá* no período das guerras inter-grupais de tais povos, chamada *Akàlá* local onde *Ìyá Nassò* possuiria outro título honorífico; hipótese descartada, contudo pela historiografia que se mantém sobre as tradições orais em que *Ìyá Nassò* teria sucedido *Ìyá Akàlá* na gestão do *àsẹ* da Barroquinha (SANTOS, 1984; VERGER, 1987, 2002; Silveira, 2006). Em resumo, as observações de Lima reduzem e restringem o papel das três fundadoras a dois personagens: *Detá* ou *Adetá*, que não seria uma sacerdotisa, pois não carregaria o título de *Ìyá* (que define o papel e função das grandes mães), e *Ìyá Nassò*, que assumira também o título de *Ìyá Akàlá*. Deste modo, o terreiro da Barroquinha teria sido fundado por *Adetá* ou *Detá* e *Ìyá Nassò*, sendo a primeira responsável pelo estabelecimento do culto ao *Òrìsà Òsòòsì*⁸⁸, e a segunda, pela introdução do culto a *Ẹ̀àngó*; assim sendo, a hipótese de Vivaldo desautoriza ou despreza as versões orais que são enfáticas em afirmar o papel de três mulheres africanas na fundação do candomblé da Barroquinha.

No entanto, ao longo de suas pesquisas, Silveira tem apresentado evidências que contribuem para o redesenho de tais personagens. São elementos que não são conclusivos, mas que permitem traçar uma relação espaço-temporal entre as fundadoras em questão e os aspectos histórico-sociais e econômicos da cidade de Salvador no século XIX. Assim sendo, concorda-se com a hipótese analítica do autor em questão quando este sugere que:

Iyá Adetá deve ter sido, portanto, a sacerdotisa da linhagem Arô que aqui chegou como escrava por volta de 1789 e implantou, depois de alforriada, o culto a Odé Oni Popô na sua residência da Barroquinha, nos ultimíssimos anos do século. [Defendendo a ideia]... que Iyá Adetá foi sequestrada pelos daomeanos no mesmo grupo das netas de Akebiohu, deve ter sido a pessoa responsável pelas meninas na

⁸⁸ *Òsòòsì* é o deus dos caçadores. O seu nome deriva-se da expressão *Òsòòwusì* (o guarda noturno é popular), título atribuído ao seu perfil de vigilante, chefe da guarda na cidade (VERGER, 2002).

fuga de Iwoyê, devem ter atravessado o Atlântico no mesmo navio negreiro e mantido um contato permanente na cidade da Bahia (2006, p. 395).

Silveira justifica sua hipótese com base no trabalho de Funso Afolayan (1992), *Women and warfare in yorubaland during the nineteenth century*⁸⁹ o qual registra que, no período pré-colonial as instituições yorubá possuíam estratégias de organização e resistência que possibilitavam a fuga das mulheres e crianças em caso de ataques e cercos a cidade (p. 395), hipótese considerada relevante visto que a cidade de *Kétu* fora descrita historicamente como a maior fortaleza erigida entre os yorubá, sendo provável que dentre os estratagemas de tal povo, houvesse, sim, tais mecanismos de resistência com vista à proteção das linhagens reais do grupo. E deste modo, vale recordar que o primeiro contingente nagô registrado na Bahia data do final dos anos de 1780, possivelmente no período que coincide com as invasões do Daomé sobre o seu vizinhos de *Kétu* (e mais especificamente, da expedição que tomou a cidade de *Ìwòyè* em 1789, sendo este o local onde vivia a linhagem real dos *Aro*). Considerando-se ainda que a comunidade nagô que se formara em Salvador no final do século XVIII era pequena e se concentrava em torno da Igreja da Barroquinha, é provável que *Ìyá Adetá* tenha se abrigado sob os mantos dos Irmãos dos Martírios, referência para os africanos provindos da Costa da Mina. É neste sentido, que Silveira complementa sua hipótese sobre o papel e importância de *Ìyá Adetá* para a fundação do candomblé da Barroquinha, ao sinalizar que:

O mais provável é que *Iyá Adetá*, após sua alforria, tenha se estabelecido na Barroquinha, onde fundou um culto a *Odé Oni Popô* na própria residência, permanecendo na Bahia quando *Otampê Ojarô* voltou à África. Quando do retorno de *Otampê Ojarô*, casada com *Babá Láji*, grávida e disposta a fundar um candomblé, várias coisas podem ter acontecido, das quais destaco duas: *Adetá* pode ter falecido por volta de 1807, precipitando a retirada dos *Arô* para o *Matatu Grande* para fundar o *Ilê Maroiá Láji*; ou pode ter optado por permanecer na Barroquinha, falecendo em 1812, época de grandes reformas. *Iyá Akalá* pode ter assumido, portanto, entre os anos de 1807 e 1812, para substituir *Iyá Adetá* após o falecimento (2006, p. 396).

Conforme assinalado ainda são muitas as hipóteses acerca dos nomes das fundadoras do primeiro terreiro de candomblé de nação *kétu* na Bahia, mas como visto, Silveira, em sentido oposto às observações de Lima apresenta outra hipótese para o papel e contribuição de *Ìyá Akalá*. Para o autor em questão, foi *Ìyá Akalá* “quem plantou os fundamentos do *Ilê Iya Omi Axé Airá Intile* da Barroquinha, ela foi a segunda *iyalorixá nagô* da Bahia, possivelmente a primeira *iyalorixá* de *Airá*” (2006, p. 402). Este apontamento foi a máxima para a

⁸⁹ AFOLAYAN, F. *Women and warfare in yorubaland during the nineteenth century*. In: FALOLA & LAW (orgs.), *Warfare and diplomacy in precolonial Nigeria: essays in Honour of Robert Smith*. Madison: University of Wisconsin System, 1992.

investigação do autor que chama atenção para o fato de que a divindade que se conhece como *Àirá*, o deus do trovão cultuado nos diversos terreiros de candomblé de nação *kétu* na cidade de Salvador, entre tantas outras, é oriunda da região de *Kétu* e *sábé*, e não de *Òyó*, e que é possível que a expressão *Akàlá* se origine da expressão *àlá*, “pano branco” na língua yorubá a cor das vestes do *Òrìsà Àirá*, que guarda o branco, e diferentemente das divindades de *Òyó* como *Sàngó* - o qual se sabe ter sido iniciada *Ìyá Nassò* -, que possuem o vermelho como a cor da realeza. Deste modo, é possível considerar que tanto *Ìyá Adetá* quanto *Ìyá Akàlá* fossem oriundas da cidade de *kétu*, provindo daí a afirmação do candomblé ser de “nação” *kétu* o que decorre das origens de seus ancestrais *Ode Ó̀̀ni Pópó* e *Àirá* que eram cultuados no candomblé da Barroquinha. Provavelmente tratava-se de um culto que os diferenciava dos demais povos que se aglutinavam pelos espaços da cidade, e principalmente, dos seus vizinhos e parentes distantes da Costa da Mina que se aglutinavam no entorno da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha ao abrigo da Irmandade senhor Bom Jesus dos Martírios.

Embora as tradições orais apresentem a proeminência dos nomes das três *Ìyálórìsá* como sendo as “legítimas” fundadoras do *àse* da Barroquinha, outro nome que aparentemente causou e ainda causa certa polêmica em meio às tradições orais e aos registros históricos é o de “Iyalussô Danadana” registrado por Verger a partir das observações de Mãe Senhora. Para o autor em questão esta personagem teria dividido o espaço na fundação do *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè* com *Ìyá Nassò*, sendo a primeira responsável pelo estabelecimento do culto de *Òsò̀̀sì*; e a segunda, pelo culto *Sàngó*. Porém, vale ressaltar que apenas os relatos de Mãe Senhora indicam a presença de tal personagem, e que em outro momento, Senhora haveria informado a Vivaldo da Costa Lima que o nome *Akàlá* de *Ìyá Akàlá* era na verdade, mais um dos títulos de *Ìyá Nassò*; deste modo, podendo-se notar que haveria uma contradição aparente entre as tradições orais do *Ilè Àse Opò Àfò̀njá* - pelo menos na informada por Mãe Senhora -, em relação às do *Ilè Àse Ìyá Nassò Oká*, assim como, nas do *Ìyá Omi Àse Ìyámase*, hipótese que foi deixada de lado tendo em vista a falta de evidências sobre ela.

Diante das informações apontadas e do universo de possibilidades a ser creditado aos acontecimentos que envolvem a formação do primeiro terreiro de candomblé *kétu* da Bahia, cabe mencionar que para o alinhamento da análise proposta concorda-se com a hipótese de Silveira quando este descreve o processo de fundação do *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè* enquanto um segmento sócio-religioso, tendo sua formação envolvido atributos particulares de diferentes tradições que se iniciaram ainda no final do século XVIII com as articulações de *Ìyá Adetá*, no que se pode considerar como um culto doméstico dedicado a *Ode Ó̀̀ni Pópó* (que fora

substituída pela *Ìyálórìsá Akàlá* responsável pelo estabelecimento do culto à *Àirá* e pela constituição mais remota do terreiro do *Ìyá Omi Àsẹ Àirá Intilè*), tendo *Ìyá Nassò* a substituído e inaugurado uma nova fase para o *àsẹ*, com a fundação da Casa Branca do Engenho Velho (no qual foram introduzidas as tradições e costumes dos povos de *Òyó*, em um jogo de relações complementares com as antigas tradições de *Kétu* estabelecidas pelas suas antecessoras). Provavelmente o estabelecimento de diferentes cultos e tradições em um mesmo lugar ou local podem ser considerados como reflexos das relações sócio-espaciais (inerentes a tal contexto), e enquanto mecanismos de articulação que permitiram a territorialização de tais sujeitos em um determinado território configurado sob um modelo conhecido como terreiro de candomblé.

Entretanto não restam dúvidas sobre o relevante papel das mulheres no processo de constituição do candomblé da Barroquinha. Eram elas, as africanas libertas que circulavam pela cidade, alimentando uma complexa rede pluriétnica e multicultural, que colocavam em movimento as ideias de seu tempo, articulando estratégias que facilitavam a sua sobrevivência ou a de seus “parentes distantes”, e ainda, a permanência de suas tradições e costumes - cultura, ideologia e religiosidade -, que são inerentes à sua noção de pessoa a qual serviu de base para a formação do terreiro de candomblé da Barroquinha.

Ao investigar os papéis sociais destas mulheres na cidade de Salvador do século XIX, Verger trouxe à tona outra informação que não se pode perder de vista para a compreensão de tais personagens: a de que as ilustres damas que fundaram o *àsẹ* da Barroquinha faziam parte da “Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte”, e que esta “dividia espaço com a Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios na Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha”. Segundo o autor em questão:

Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de kêtô, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado *Ìyá Omi Àsẹ Àirá Intilè*, numa casa situada na Ladeira do Berquó, hoje rua Visconde de Itaparica, próxima a Igreja da Barroquinha (VERGER, 2002, p. 28).

[...] A confraria de N. Sra. Da Boa Morte da Igreja da Barroquinha é dirigida pelas mulheres Nagôs [...] São elas que também nesta metade do século XIX, estabelecem e dirigem escondido das autoridades as cerimônias religiosas africanas que serão conhecidas mais tarde como sob o nome de candomblé, quando elas poderão celebrá-las livremente. Este grupo de mulheres de aparência muito católica praticante, são ao mesmo tempo, as fiéis guardiãs dos cultos africanos dos orixás nagô-yoruba da atual Nigéria e do Daomé (VERGER, 1999, p. 221).

Trançando, contudo, um novo rumo para tal afirmação, Renato da Silveira (2006) em *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*,

bem citado ao longo deste trabalho, defende a tese de que o primeiro terreiro de candomblé instalado na Baixa da Barroquinha, o *Ìyá Omi Àse Àirá Intilê* teria surgido sob os auspícios da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios, e não, da Nossa Senhora da Boa Morte como afirmam os inúmeros estudiosos das religiões afro-brasileiras (p. 445). Silveira é categórico em afirmar que a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte estava, até meados do século XIX organizada sob a forma de uma devoção a Nossa Senhora. E, vale mencionar que a devoção no contexto colonial, como já assinalado, correspondia a um culto particular, organizado por amigos e familiares sem a necessidade de reconhecimento jurídico; diferentemente das irmandades, que poderiam surgir de devoções, mas que para se instituir legalmente, deveriam obter o compromisso régio, “estatuto jurídico definido nas leis portuguesas e no direito canônico, o de instituição das mais importantes, parte integrante da liturgia católica, isto é, o culto público e oficial instituído, portanto elemento básico na estruturação dos poderes na ordem colonial” (p. 446).

Para o autor em tela, tamanho equívoco sobre tal afirmação teria se originado na interpretação realizada por Pierre Verger sobre o trabalho de João da Silva Campos (1941), *Procissões tradicionais da Bahia*, no qual o autor registraria (em suas obras, *Orixás* e *Notícias sobre a Bahia de 1850* publicadas em 1981 e o já citado *Fluxo e Refluxo* publicado em 1987 no Brasil), que o primeiro terreiro de candomblé da Barroquinha teria sido fundado por mulheres negras da “Irmandade” da Nossa Senhora da Boa Morte - um equívoco, repetido, por causa do seu prestígio, por praticamente todo mundo -.

Seguindo a crítica mencionada, Silveira nos chama atenção para o fato de que Silva Campos escreveu que os primeiros registros sobre a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte na Igreja da Barroquinha, datam de 1851; e que as suas procissões ao “estilo colonial”, teriam ocorrido até meados ou, no máximo, até o final dos anos de 1930, sendo encerradas totalmente após o falecimento de “Bibiano Cupim e Aninha [Obá Biyi, do Axé Opô Afonjá], baluartes da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, da Capela da Barroquinha” (CAMPOS, 1941, apud SILVEIRA, 2006, p. 446). Sobre a ausência de registros das irmandades ou à devoção a Nossa Senhora da Boa Morte no período que corresponde a fundação do terreiro, o autor em questão cita os trabalhos de Maria Inês Cortês de Oliveira (1992)⁹⁰ e Katia Matoso (1978)⁹¹, em que enfatiza que a primeira listou trinta e uma

⁹⁰ OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. *Retrouver une identité: jeux sociaux des africains de Bahia (vers 1750 – vers 1890)*. Tese de doutorado, Universidade de Paris IV, 1992.

⁹¹ MATTOSO, Katia M. de Queiróz. *Bahia: a cidade de Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo/Salvador: Hucitec/ Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978.

irmandades de “homens de cor” na Salvador do século XIX; e que posteriormente, esta “havia encontrado mais cinco”; e a segunda teria relacionado trinta irmandades em suas pesquisas, “dentre as quais está a do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha, mas Nossa Senhora da Boa Morte nunca é mencionada” (2006, p. 446).

Assim sendo, vale ressaltar que a tese de Renato não desconsidera ou descaracteriza a participação, ou ainda, o papel e função das mulheres “negras do partido-alto” na organização dos terreiros de candomblé. Este sugere que as ilustres senhoras da Boa Morte teriam entrado em cena em outro contexto sócio-histórico, relativamente próximo ao da fundação do primeiro terreiro de candomblé da Barroquinha, provavelmente no primeiro quarto do século XIX. Partindo de tal pressuposto, o autor afirma que foi a Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios instalada na Igreja da Barroquinha desde 1764, que acobertou a formação do primeiro terreiro de candomblé *kétu* de Salvador, e que a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte “surgiu posteriormente e deve ter sido um aspecto da ampliação do poder nagô na Bahia, as referências a ela nas tradições orais são frequentes porque mulheres importantes no culto aos orixás foram suas dirigentes” (SILVEIRA, 2006, p. 446).

É relevante assinalar que os estudos sobre origem e data de fundação da devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, ainda estão obscuros na historiografia. Muitos estudiosos tentaram traçar planos e datas para estabelecer um marco temporal, mas nada consistente foi apresentado até o momento. No mais, a historiografia relata uma divisão entre as devotas da cidade de Salvador e da cidade de Cachoeira (a qual continua a zelar pelos seus costumes e tradições nos dias de hoje). É neste sentido que, faz-se necessário rever determinadas questões históricas para a contextualização da questão apontada.

Vale ressaltar, sobretudo, que João da Silva Campos foi um dos poucos estudiosos do “folclore baiano”, que teve acesso aos arquivos da Igreja Nossa Senhora da Barroquinha antes do incêndio que a consumiu quase que totalmente (em 1984), e segundo seus escritos, a Irmandade da Boa Morte apareceria nos registros da Barroquinha no primeiro ano da segunda metade do século XIX. Já Nascimento (1998) considera o ano de 1820, como o início das atividades da devoção a Nossa Senhora (período que corresponde às tradições orais dos terreiros de candomblé jeje-nagô de Salvador e Cachoeira), mas, considera mais seguro afirmar que mesmo que as “mulheres do partido alto” tenham começado a se organizar em tal período; e é mais provável que elas tenham se constituído sob o modelo de irmandade nos anos de 1850 (concordando aí com a data dos registros apontados por Silva Campos).

Considerando-se a escassez de documentos que atestem uma data precisa para a fundação da devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, Aureanice de Mello Correa, em sua tese de doutoramento em Geografia, intitulada *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global* (2004), após estudar a Irmandade da Boa Morte cachoeirana, traça um eixo de análise pertinente não só remetendo-se a tal questão, mas também ao analisar a relação entre os nexos culturais e territoriais que se constituem em fronteiras porosas entre as tradições dos povos yorubá, especificamente do candomblé, e sua correlação com a Irmandade, realçando o papel imprescindível das mulheres da Boa Morte na formação do território-terreiro do *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nassò Oká*. No que se refere à data de fundação da devoção a Nossa Senhora, a autora apresenta o documento “referente ao litígio judicial da Irmandade com a Igreja Católica, Ofício nº 002/89, de 04 de agosto de 1989, no qual a própria diretoria da Irmandade, composta pelas Irmãs da Boa Morte afirmam que a agremiação foi “criada há mais de 150 (cento e cinquenta) anos na heróica cidade de Cachoeira” (2004, p. 174). O que permitiu a autora, estabelecer como marco temporal, o ano de 1839 para o estabelecimento e/ou fundação da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte em Cachoeira.

Deste modo, ao analisar as observações dos autores citados nota-se que há um nítido cruzamento de informações relevantes a serem consideradas. Primeiramente deve-se recordar que tanto a cidade de Salvador, como a de Cachoeira, estavam conectadas ao mesmo sistema econômico instituído no século XIX, e que as mulheres, como já se registrou aqui, se deslocavam com maior facilidade do que os homens pelos espaços da cidade, seja na capital ou no interior, e que eram elas as principais articuladoras das redes sócio-culturais e sócio-religiosas que se organizavam sob o modelo de família, reagrupando parentes distantes e cumprindo papéis sociais de extrema relevância para a sobrevivência de sua gente e demais membros inseridos na comunidade, reconstituindo os vínculos destituídos pelo processo de desterritorialização gerado na implantação do modelo econômico mercantil-escravagista que estruturava o tráfico negreiro. Ainda assim, Silveira (2006) destaca com base no censo de 1855:

[...] que várias pessoas naturais de Cachoeira moravam na Barroquinha; mais determinante ainda é que as redes comerciais e culturais africanas existentes na época cobriam toda a área do Recôncavo, saveiristas, tropeiros e caixeiros viajantes estabeleciam comunicações regulares na região, de modo que algumas conspirações de escravos rebeldes organizadas na capital tiveram suas conexões no interior, e alguns terreiros da capital tinham suas extensões em todo o território da Baía de Todos os Santos (p. 587)

Diante de tais apontamentos, vale retomar conforme citado, que as tradições dos terreiros de candomblé sugerem o início do século XIX, principalmente os anos de 1820, como o período de organização ou fundação da devoção a Nossa Senhora em ambas as cidades, embora os primeiros registros na Barroquinha datem de 1851; e ainda há a hipótese de Corrêa (2004) para o ano de 1839, para o início das atividades da Irmandade, em Cachoeira. E assim sendo, é possível considerar que a Irmandade tenha se articulado enquanto devoção ainda no interior da Igreja da Barroquinha, no espaço de articulação da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios. Constituída pela ala feminina, composta por africanas e “crioulas” provavelmente oriundas da Costa da Mina, com o objetivo de “organizar uma junta de alforria para resgatar sacerdotisas do cativo e fundar um candomblé” (SILVEIRA, p. 447), ações que podem ser notadas nas tradições do *Zoogodô Bogum Malê Rundó* que dizem, em suas tradições ter o seu terreiro fundado por africanas jeje da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, questão, aliás, explorada por Parés (2006) em *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. A data de 1839, corresponderia à época das articulações das negras já alforriadas em Cachoeira, mas que segundo os registros históricos teriam mantido seus objetivos com a fundação dos terreiros de candomblé (NASCIMENTO, 1998, CORRÊA, 2004, PARÉS 2006, SILVEIRA, 2006), e diferentemente das mulheres da Barroquinha que já estavam organizadas em torno do candomblé de forma já consolidada, provavelmente desde os últimos anos do século XVIII. Estas defendiam seus interesses, enquanto junta de alforria sob o modelo religioso aparentemente cristão, decorrente da sua articulação com a Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios que nesta época estava no auge de sua glória frente as demais Irmandades da cidade de Salvador.

Contudo, cabe ainda mencionar que as datas indicadas, seja pela tradição oral ou pelos registros documentais, são posteriores à fundação do terreiro de candomblé da Barroquinha, pois segundo a historiografia recente, os registros históricos indicam que o *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè* fora fundado por volta dos últimos anos de 1790, o que geraria uma lacuna temporal de cerca de vinte a trinta anos entre a data de fundação do terreiro e a organização da devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, questão que, aliás, serve de base para a afirmação de Silveira (2006), quando salienta que a “Irmandade” da Boa Morte teria surgido em um momento posterior à organização e/ou fundação do terreiro da Barroquinha. Ainda assim, acrescenta-se que não há evidências que atestem que *Ìyá Adetá* ou *Ìyá Akàlá*, ou até mesmo de *Ìyá Nassò* que vivera na Bahia possivelmente “até o final dos anos de 1860” na liderança do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká* tenham participado de tal devoção. Nem mesmo se sabe se

sua sucessora Marcelina da Silva (*Oba Tosi*) teria se integrado ao grupo. Porém, os registros históricos indicam que Maria Júlia Figueiredo (*Omoniké*), a terceira *Ìyálórìṣá* da Casa Branca, e Maria Júlia da Conceição Nazaré (*Dàda Bàayàni Àjàkú*), a fundadora do terreiro de candomblé do Gantois, e sua sucessora, a *Ìyálórìṣá* Pulchéria, assim como, Eugênia Ana dos Santos (*Oba Biyi*), a primeira *Ìyálórìṣá* e fundadora do *Ilè Àṣe Opò Àfònjá*, fizeram parte da devoção a Nossa Senhora da Boa Morte. E que somente após a morte da última *Ìyálórìṣá* em evidência é que a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha teria desaparecido.

No entanto, vale recordar que o período de atuação de ambas as *Ìyálórìṣá* corresponde às duas últimas décadas do século XIX e a primeira do XX. Com isso, postula-se que a presença de *Ìyá Adetá* e *Ìyá Akàlá* antecede a organização da devoção a Boa Morte, estando estas envolvidas na fundação do *Ìyá Omi Àṣe Àirá Intilè* e que *Ìyá Nassò* (embora não haja evidências a tal respeito, a não ser as da tradição oral dos terreiros de candomblé) possa ter participado da devoção da Boa Morte junto às demais irmãs de Cachoeira, tendo ela mantido seu foco na fundação do *Ilè Àṣe Ìyá Nassò Oká*. Assim sendo, pode-se considerar que enquanto os fundamentos - atos religiosos -, do terreiro da Casa Branca foram edificados nas bases do morro no Engenho Velho, na parte de cima se erguiam os alicerces do terreiro do *Zoogodô Bogum Malê Rundó*, o que evidencia a articulação das negras da Barroquinha com as de Cachoeira na constituição dos terreiros de candomblé no século XIX.

É nesta perspectiva que se concorda com os apontamentos de Nascimento (1998) e Silveira (2006) quando estes enfatizam que, tanto a devoção de Nossa Senhora da Boa Morte de Salvador quanto à de Cachoeira surgiram a partir de um mesmo movimento de resistência e necessidade de articulação enquanto juntas de alforria com vistas à compra de liberdade de outras mulheres escravizadas, e dentre elas, “personalidades” dos cultos africanos – como foi feito com *Ìyá Nassò*, conforme indicam as tradições afro-baianas -, que eram reconhecidas quando desembarcadas na Bahia. No entanto, é nítido historicamente que a devoção a Nossa Senhora ligada à Igreja da Barroquinha obteve maior destaque social ainda no início do século XIX, por já possuir um candomblé consolidado, e que posteriormente seria transferido para outra região; e que tendo ficado sob o abrigo da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios, viveu uma situação favorável para organizar e elevar sua devoção ao mesmo modelo jurídico das demais irmandades negras e ao ponto de desfilar junto da Irmandade dos Martírios (gozando de suntuosa beleza); ao contrário da devoção cachoeirana, que segundo Corrêa (2004) manteve suas atenções para os cultos “africanos” de 1820 a 1839, deixando de lado as

tradições “católicas”. Vale ressaltar ainda que somente após este período, as irmãs da Boa Morte de Cachoeira estabeleceram relações entre ambos universos culturais. Assim sendo, acredita-se que a organização e/ou fundação da “Irmandade” da Nossa Senhora da Boa Morte na Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha não corresponda ao período de fundação do *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*; mas, sim, ao período de reestruturação ou rearranjo do terreiro, que também corresponde à mudança deste para outra região sob a liderança de *Ìyá Nassò*. Neste sentido, referenda-se aqui a afirmação de Silveira, quando este defende a tese de que a participação das mulheres em tal devoção tenha correspondido a “ampliação do poder nagô” na cidade de Salvador, o que possibilita afirmar que tal processo esteja fundamentado sobre a pedra da fundação do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká* por *Ìyá Nassò*, questão que se segue na contramão da historiografia vigente (e que precisa ser melhor explorada, mas a qual não se pode perder de vista).

4.5 Velhos deuses no Novo Mundo: a reterritorialização dos povos yorubá na formação do primeiro terreiro de candomblé *kétu* do Brasil.

Dentre as diversas populações negro-africanas que foram deportadas da África para o Brasil, estavam os yorubá, que se tornaram os principais povos a serem escravizados nas diversas colônias do Novo Mundo no período que compreende desde as últimas duas décadas do século XVIII até a extinção total do tráfico negreiro, em meados do século XIX. Vale recordar que ao desembarcar em terras brasileiras, tal população teve de se adaptar a outra lógica de organização político-econômica, sociocultural e religiosa diferente de seus costumes e tradições (praticadas em território africano).

Diante das peculiaridades do modelo mercantil-escravagista e da necessidade de manutenção, gerenciamento e controle de tal modelo econômico, a elite escravagista baiana seguindo os interesses do Estado Português e suas orientações junto à Igreja Católica, obrigavam a população negro-africana à daceitação e conversão à fé cristã, submetendo-os ao aprendizado de tal doutrina, impondo sua cultura de forma violenta desconsiderando e descaracterizando as diferentes práticas religiosas de origem africana, reduzindo-as à

condição de fetichistas, malévolas e demoníacas. Porém, cabe mencionar que tais ações não foram suficientes para que tais sujeitos abandonassem suas crenças e seus deuses, assim como o seu modelo de organização territorial formado no encontro de diferentes identidades, constituindo-se em territorialidades simbólicas, que correspondem “a uma oscilação contínua entre, de um lado, o território que dá segurança, símbolo da identidade, e, de outro, o espaço, que se dá para a liberdade, às vezes também para a alienação” (BONNEMAISON 2002, p. 100), que são articulações que se estabelecem a partir de movimentos vinculados às características de uma Geografia Mítica e Heróica, fundamentada em relações mítico-simbólicas que se configuram a relação do homem com a Terra em um determinado espaço, que abriga em seu interior os traços dos costumes de diferentes grupos que compõem o complexo étnico-cultural yorubá, como os *kétu*, entre outros que trouxeram junto de si, uma concepção de mundo e noção de pessoa, bem como “suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, suas línguas, sua musicalidade, sua literatura oral e mitologia [...], sobretudo a sua religião” (LIMA, 2003, p. 18). Seguindo as suas tradições, os povos negro-avfricanos conseguiram sutilmente ocupar as fissuras existentes no espaço da cidade e na sociedade envolvente criando os terreiros de candomblé, um território religioso com características peculiares de tais povos reterritorializados em determinado lugar que tinha como principal função restabelecer o culto aos seus *Òrìṣà* e demais ancestrais, (re)estabelecendo o seu vínculo com a Terra, uma das formas de garantir a sua (re)existência na cidade.

Para compreender a complexidade que envolve a materialidade de tal fenômeno, faz-se necessário recordar as observações de Dardel (2011) sobre a relação da Terra com os povos ditos “primitivos”:

[...] nas relações indicadas por *habitar, construir, cultivar, circular*, a Terra é experimentada como *base*. Não somente ponto de apoio espacial e suporte material, mas condição de toda ‘posição’ da existência, de toda ação de assentar e de se estabelecer (*de poser et de reposer*). [...] A Terra, como base, é o advento do sujeito, fundamento de toda a consciência a despertar a si mesma; anterior a toda objetivação, ela se mescla a toda tomada de consciência, ela é para o homem aquilo que ele surge no ser, aquilo sobre o qual ele erige todas as suas obras, o solo de seu hábitat, os materiais de sua casa, o objeto de seu penar, aquilo que ele adapta sua preocupação de construir e erigir (p. 40-41).

Sobre o processo de desterritorialização e de reterritorialização dos povos yorubá na formação dos terreiro de candomblé, Aureanice de Mello Corrêa apresenta no segundo capítulo de suas pesquisa de doutorado: *Do território móvel ao prototerritório* a pertinente tese de que a formação e/ou organização espaço-territorial do *Ilé Àṣe Ìyá Nassò Oká*,

corresponde ao resultado da transposição de um conjunto de signos e símbolos inerentes às tradições e costumes dos povos yorubá que se configuram ou se constituem sob a “forma” de geossímbolos presentes na memória dos sujeitos deportados da África para o Brasil. Para a autora, tais elementos sugestivamente apresentam-se como um “território móvel” e cultural “que encontra na produção simbólica – articulada através da imaginação geográfica – a possibilidade de recomposição política, social e religiosa, que se materializa em terra brasileira através do prototerritório” (2004, p. 05), ou seja, na própria materialidade espacial do território-terreiro do *Ilé Àṣe Ìyá Nassò Oká*. Segundo Corrêa, a propósito:

[...] a herança cultural, significada na crença de pertencimento a uma mesma ancestralidade humana e divina, recuperada pelo prototerritório no Brasil, transforma-se na chave que nos permite compreender, mesmo que as diferenças de origens territoriais, étnicas, culturais e sociais se apresentem através dos indivíduos – escravizados ou não, e oriundos de diversas localidades do continente africano – conseguirem reunir-se no terreiro de candomblé rearticulando - via geossimbolicamente – sua estrutura sócio-espacial, de uma África perdida, porém viva no território recriado propiciado pelo transporte deste, através das territorialidades. É neste terreiro, território sagrado, que o *Axé* é vivido pelo *povo do candomblé*, organizado em nações africanas, onde o *território móvel* encontra as condições essenciais para a sua materialização no espaço, se territorializando, através da realização de sua identidade, que passa a ser ditada por um conjunto de atitudes, ideias e valores que são transmitidos socialmente (2004, p. 64).

Assim sendo, neste trabalho, adota-se como pertinente e apropriada a perspectiva apontada por Corrêa. Entretanto, cabe mencionar que mesmo tendo situado tal fenômeno sob o histórico de fundação do candomblé da Barroquinha, a autora em tela estabelece o território-terreiro do *Ilé Àṣe Ìyá Nassò Oká* na região do Engenho Velho, como referência para suas análises, não aprofundando tal questão sobre o *Ìyá Omi Àṣe Àirá Intilè* na Barroquinha (Cf. CORRÊA, 2004, p. 75). E, conforme assinalado acredita-se que o arranjo espacial de tal terreiro, descrito por Aureanice como o prototerritório yorubá em terras brasileiras, tenha começado a se configurar sob o modelo e/ou forma que se conhece atualmente somente na terceira fase de reestruturação do *àṣe* da Barroquinha, no momento em que *Ìyá Nassò* funda o terreiro da Casa Branca (no período que também corresponde a chegada dos *òyó* na cidade de Salvador). E deste modo, as questões apontadas ao longo deste trabalho, especificamente sobre a fundação do primeiro terreiro de candomblé de nação *kétu* na Bahia, possibilitam afirmar que antes da composição do território-terreiro do *Ilé Àṣe Ìyá Nassò Oká* ser organizado espacialmente a partir da territorialização de um conjunto de símbolos e signos reterritorializados sob uma paisagem conivente, ou seja, de “uma paisagem que possui a visibilidade, mas, ao mesmo tempo, traz consigo invisibilidades vinculadas ao mundo subjacente da efetividade, das atitudes mentais e das representações culturais” (2004, p. 86),

exista também uma forma de organização ainda pouco explorada sobre o candomblé da Barroquinha, o que corresponderia a uma análise a ser acrescentada a tal perspectiva. Trata-se de uma geografia que está oculta a ser desvendada, que vincula os homens com a Terra e que foi deixada de lado possivelmente pela falta de registros ou pelos desencontros de informações sobre as suas fundadoras, que vem acompanhada da inexatidão aparente do local ou ainda do ano da fundação do *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, mas que não pode ser desconsiderada vista sua importância sócio-histórica e religiosa.

Diante de tais colocações e seguindo hipóteses fundamentadas na historiografia recente, é que se lança a proposta de análise desta parte da pesquisa e que remete à crítica ao movimento gerado pela necessidade de se compreender as possíveis características sócio-espaciais e temporais que envolvem o processo de formação do terreiro da Barroquinha. Deste modo, postula-se ademais que os movimentos ocorridos na cidade de Salvador especificamente no Bairro da Barroquinha, tenham contribuído para a configuração de uma Geografia particular vinculada a um caráter íntimo da relação do homem com o seu ancestral, com vistas ao restabelecimento do seu sentido de Ser e estar no mundo, questão inerente à noção de pessoa, peculiar a realidade dos sujeitos envolvidos na fundação do *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*. Trata-se de um movimento vinculado à elaboração de processos de resistência estabelecidos sob as bases de uma identidade ainda em construção que extrapola os limites da identidade étnico-cultural ou a de “nação” africana estabelecida pelo branco, que repousa possivelmente sobre a cultura do *atlântico negro*, uma cultura e/ou identidade pluriétnica e multicultural, que tem como referência o encontro de diferentes nações africanas no Brasil.

Seguindo os apontamentos da análise sugerida, é importante recordar algumas das informações disponíveis que possibilitam localizar o lugar onde teria funcionado o terreiro de candomblé da Barroquinha, ainda em tempos remotos, na passagem do século XVIII para o XIX. Embora haja certa “confusão” em se apontar com exatidão o local onde teria funcionado o *àse* da Barroquinha, principalmente pelo fato da antiga Rua da Lama encontrar-se naqueles tempos com a Ladeira do Berquó, e hoje ambas serem denominadas Rua Visconde de Itaparica, são unânimes as afirmações dos autores que apontam que a primeira casa que cedeu espaço para o culto mais antigo das tradições dos yorubá na Barroquinha estivesse com sua fachada principal voltada para a Rua da Lama, com o fundo voltado para a Rua do Curriachito, e ainda, que ela tinha um acesso por uma trilha lateral que se iniciava na Ladeira do Berquó, local de difícil acesso devido a características do terreno *in loco* (figura: 18). É provável que neste período tal organização religiosa estivesse constituída sob a forma de um

Foram muitos os autores que se debruçaram em tal temática, com o objetivo de analisar a ligação entre tais divindades no imaginário afro-religioso das comunidades-terreiros, que compõem a “família de santo”. Entre os outros autores que afirmaram que tal relação repousa sobre o fato de que os povos de *Kéu* teriam introduzido aí primeiramente o culto a *Òsòòsì*, e posteriormente, os povos de *Òyó* teriam estabelecido o culto a *Sàngò*. Outro fator que não se pode perder de vista e que serviu de argumento para tal afirmação está vinculado ao fato de ser o *Àse* - fetiche ritual -, de *Òsòòsì*, que está plantado no chão do terreiro da Casa Branca, o que faz dele o *Onílè*, Senhor da terra, o primeiro ancestral do território-terreiro, o *Òrìsà* mais antigo a ser cultuado na Bahia, e conseqüentemente, no Brasil.

Mesmo não sendo comum a referência a esse *àse* como um *àse* de *Òsòòsì* e sim como ‘o *àse* de fundação, o *àse* plantado ou o *àse* do chão’, fica muito claro ser ele um *Àse* de *Òsòòsì*. [...] Assim, o *àse* de fundação plantado, enterrado e sacralizado no chão dessas casas é um *Àse* de *Òsòòsì*, sendo um dos fatores preponderantes que caracterizam, identificam e singularizam ‘essas casas’ como sendo da nação *kétu*. Quando um *àse* é enterrado parece potencializar o sagrado, tornando-o extensivo a tudo e a todos que neste chão ‘deitaram’ para cumprir suas obrigações individuais, não importando para qual *Òrìsà*, pois ‘o chão é de *Òsòòsì*’ e todos se tornam ‘ara *Kétu*’, gente de *Kétu*, sendo que, para este povo, *Òsòòsì* é seu rei, é o *Alákétu* (BARRETI FILHO, 2010, p. 129).

Sobre o fato de *Òsòòsì* ser o primeiro ancestral a ser cultuado no terreiro da Barroquinha, deve-se recordar que os *Kétu* foram os primeiros *yorubá* aqui chegados, e estes trouxeram para a Bahia um complexo conjunto de mitos e ritos que estão relacionados às histórias de fundação de seu reino e com as antigas sociedades de caçadores, os *Egbé Ode*, responsáveis pela segurança das cidades-reino e pelo desbravamento de novas terras destinadas à ampliação de seus territórios, o que faz do culto aos *Ode* fundamental para a escolha do espaço ideal para se cultuar os seus deuses e ancestrais. Assim sendo, *Òsòòsì* é considerado o primeiro *Òrìsà* a ser cultuado na Barroquinha, aquele que desbravou novos territórios para o seu povo, permitindo que este junto de *Òrìsà Èsù*⁹² estabelecesse novas formas e maneiras de se relacionar com ele, movimento que pode ser observado na formação dos terreiros de candomblé, ou na constituição de territorialidades voltadas para o estabelecimento e manutenção aí do vínculo dos homens com os seus ancestrais, e ainda no processo de resistência frente à cultura dominante. Neste sentido, a territorialidade é

⁹² “*Èsù* é o intermediário entre *Olódùmarè* e os Homens e entre os Homens e os *Òrìsà*. *Èsù* é um *Òrìsà* indispensável nas atividades do cotidiano dos Homens, e dos *Òrìsà*, e não há nenhum *Òrìsà* que não esteja acompanhado de *Èsù*”. *Èsù* é aquele que recebeu o poder das mãos de *Olódùmarè*. [...] É] o gerador de todos os poderes, inclusive o maior deles, o *Àse*, tendo *Olódùmarè*, o próprio *Àse* em si mesmo. Ele cria *Èsù* e lhe entrega uma cópia deste *Àse*. *Èsù* o recebe como *Òdàrà*, o realiza como *Elégbára* e o retorna para *Olódùmarè* como *Òjísé*. Isto é, *Èsù*: o detentor do poder guardião do *Àse*” (BARRETI FILHO, 2010, p. 81-83).

constituída e fundamentada sob aspectos simbólicos e religiosos impregnados de um caráter cultural, pelo qual o grupo imprime no espaço as marcas de sua tradição e história que exprimem, identificam e delimitam o território-terreiro.

Silveira (2006) ao analisar as características de *Òsòòsì*, enquanto o *Onílè* do *àse* da Barroquinha, afirma que “o Senhor da terra baiana é o deus dos caçadores mais antigo da Casa Branca, Odé Oni Popô (ou Papô), o autêntico Onilé da Barroquinha” (p. 384). E sabe-se que o antigo reino dos Pópó localizava-se na porção oeste das terras dos yorubá na área denominada historicamente pelos diversos pesquisadores como complexo cultural jeje-nagô (na região costeira entre Badagry e Grande Popô estendendo seus domínios para além do território *aja*, *kétu* e dos *sábé*). Assim, vale recordar que “o território onde o reino de ketu foi estabelecido inclusive pertencia primitivamente aos epôs, um subgrupo dos Popôs” (p. 386).

Seguindo as tradições da Casa Branca e os registros históricos disponíveis, Silveira defende a hipótese de que o culto a *Ode Ó̀̀ni Pópó*, o rei dos *Pópó*, deus dos caçadores na região leste do *Ilè-Yorubá*, já estivesse assentado nos territórios onde foram fundados os reinos de *Kétu* e *Sábé*, sendo ele considerado o *Onílè* de tal área cultural e seu culto “deve ter chegado aqui na Bahia antes de todos os demais orixás e assentado na casa da Barroquinha, mantendo o título de Onilé” (SILVEIRA, 2006, p. 386). Neste sentido, é possível que *Òsòòsì* o deus da casa dos *kétu*, em sua condição de caçador, tenha se confundido com o *Ode* dos *Pópó*, já que, conforme assinalado, *ode* é um termo genérico para a expressão caçador, ou ainda, pela perda do sentido do termo *Onílè* ao longo do tempo, pois como se sabe a pronúncia da língua yorubá foi se perdendo com o tempo, na Bahia, a medida que ia se aportuguesamento. E assim sendo, postula-se que o termo *Onílè*, Senhor da terra, região ou território atribuído a *Ode Ó̀̀ni Pópó* tenha sido substituído por *Onilé*, Senhor da casa, da família, do clã ou da cidade, atribuído a *Òsòòsì* o patrono dos *kétu*. No entanto, mesmo considerando ser possível a assimilação dos conceitos atribuídos a tais divindades, questão facilitada provavelmente por se tratarem de dois ancestrais guerreiros e caçadores de uma mesma área cultural, responsáveis pela conquista de novos territórios, é inegável que *Òsòòsì*, como ficou conhecido popularmente *Ode Ó̀̀ni Pópó* na Bahia, seja o *Onílè*, o guardião do *àse* do candomblé da Barroquinha, o que legitimou e legitima a auto-identificação ou intitulação de seus membros e descendentes como sendo oriundos da nação *kétu*, embora pudessem abrigar em seu interior, indivíduos de outros grupos culturais.

Contudo, sendo *Òsòòsì*, o *Onílè* do *àse* da Barroquinha, o Senhor da Terra resta analisar o papel de *Sàngò* como o dono do espaço edificado ou construído, destinado à

realização das cerimônias rituais de invocação aos *Òrìṣà*. Neste contexto, depara-se novamente com outro processo de possível assimilação de elementos de duas divindades distintas, mas com características comuns, que demarcam a aurora de outros tempos no candomblé da Barroquinha. Conforme assinalado anteriormente a *Ìyálórìṣá Ìyá Adetá* foi a fundadora do primeiro terreiro de candomblé *kétu* na Barroquinha e a responsável pela introdução do culto a *Ode Òni Pópó* na Bahia. Assim sendo, acredita-se como apontado por Silveira, que a primeira *Ìyálórìṣá* do terreiro em questão tenha sido uma das mulheres ligadas às antigas tradições do reino de *Kétu*, responsável pelos cuidados das gêmeas da família *Aro*, e que, após alforriada, teria se instalado numa residência no entorno da Igreja da Nossa Senhora da Barroquinha nos últimos anos do século XVIII, isso por volta de 1798, permanecendo no cargo até os anos de 1807 ou 1812, quando teria se iniciado o período de liderança de *Ìyá Akalá*. Segundo as tradições orais e os registros históricos que indicam os movimentos ocorridos na capital baiana neste período, *Ìyá Akalá* foi a responsável pela introdução do culto ao *Òrìṣà Àirá* no candomblé da Barroquinha, período em que tal terreiro teria assumido o nome conhecido nas tradições afro-religiosas de *Ìyá Omi Àṣe Àirá Intilè*.

FIGURA 19: A coroa de *Sàngò* sobre a cumeeira do barracão central do *Ilé Àṣe Ìyá Nassò Oká*.

Trata-se de uma peça simbólica, um ornamento feito em madeira e pedraria, confeccionada após a remoção de outra peça mais antiga, cuja confecção é atribuída ao africano e um dos fundadores da Casa Branca, Rodolfo Martins de Andrade, o renomado Tio *Bàngbósé* que esteve ao lado de *Ìyá Nassò* na fundação da Casa Branca. A coluna central representa o centro simbólico e ritualístico desse espaço sagrado. Pois nas tradições afro-baianas ela é a representação material da ligação entre o *Àiyé* e o *Òrun*.

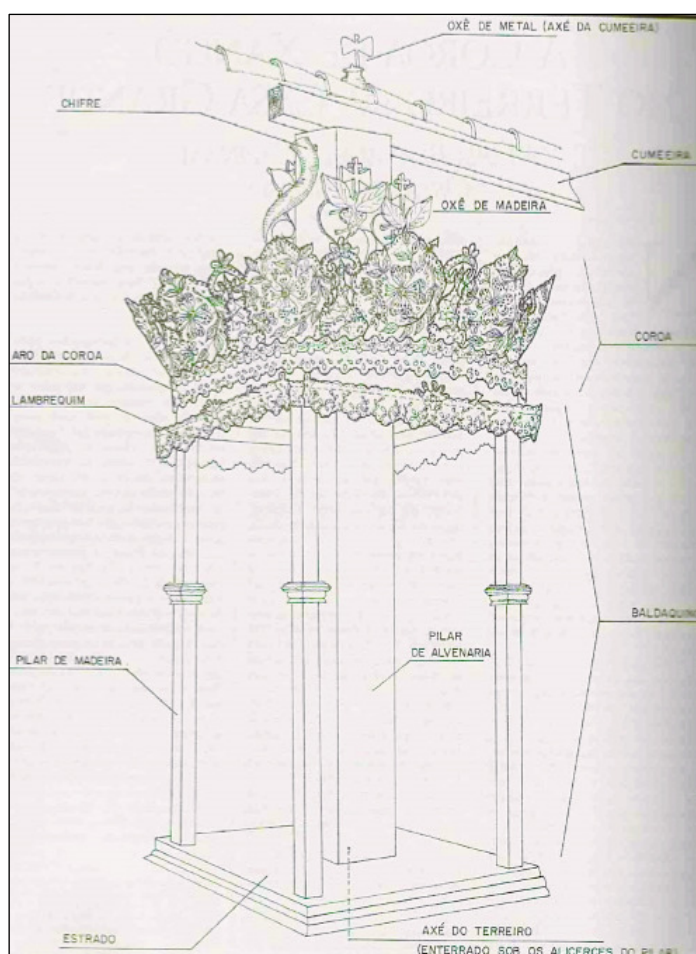




FIGURA 20: Interior do barracão de festas do *Ilé Àse Ìyá Nassò Oká*. Em destaque a cumeeira ao centro e as colunas que representam os quatro cantos do mundo (norte, sul, leste e oeste), sustentáculo da imponente coroa de *Ṣàngò*⁹³.

Sobre a data de início das atividades em tal terreiro, Silveira (2006) estabelece como marco para tal acontecimento, a disponibilidade da renda de 20 mil réis proveniente do arrendamento de “uma sorte de terras livres sita por detrás da capela de N. S. da Barroquinha com sua morada de casas grandes de taipa”, doada em 1804 pelo casal Brígida Maria do Espírito Santo e João Vaz Silva, membros da Irmandade de Nossa Senhora da Barroquinha, “para colocar um sacrário com Santíssimo Sacramento no altar de N. S. da Piedade mantendo-lhe sempre uma lâmpada acesa” (p. 378). Deve-se recordar que quando da mudança da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios para a Barroquinha em 1764 estes ficaram responsáveis pelo altar de Nossa Senhora da Piedade, assim sendo, a renda doada pelo casal ficava sob o controle dos irmãos dos Martírios, situação que seria oficializada em 4 de julho de 1807 com a doação finalmente regularizada (p. 379).

É possível ainda que neste período o *àse* da Barroquinha estivesse crescendo em termos de número de seus frequentadores que, presumivelmente poderiam estar à procura de

⁹³ Disponível em:

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Casa_Branca_do_Enheiro_Velho#mediaviewer/Ficheiro:Il%C3%A9_Ax%C3%A9_Iyá_Nass%C3%B4_Ok%C3%A1_Casa_Branca.JPG>. Acesso em: 20 de junho de 2014.

outros espaços para a realização de seus cultos, tarefa nada fácil visto que até o final dos anos de 1810 a capital baiana estava sob o controle e constantes represálias do Conde da Ponte que declarou guerra contra qualquer tipo de manifestação cultural dos pretos e “crioulos” na cidade, permitindo apenas aquelas controladas pelos senhores nas fazendas. Assim, é possível que o *àse* da Barroquinha, mesmo sinalizando mudanças em sua liderança estivesse funcionando discretamente entre os anos de 1807 e 1812, e aguardando a oportunidade certa para sua reestruturação em um momento mais seguro. Com o falecimento do Conde da Ponte, contudo, iniciou-se um novo tempo para os membros de tal terreiro. Mudanças sinalizadas pela introdução de um novo modelo econômico, político e social moderado estabelecido pelo Conde dos Arcos que assumia o cargo de vice-rei do Brasil em 1811, que tendo em vista o prestígio sociocultural adquirido pela Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios em tal contexto, integrou-se a ela, trazendo junto dele outros membros da elite baiana conforme apontado anteriormente, o que contribuiu para o reconhecimento de tal Irmandade, que no ano seguinte, encaminharia o pedido de licença ao Conselho da Câmara de Vereadores para construir um “salão nobre anexo à igreja, com frente para Rua da Barroquinha, quintal e entrada independente, com porta de saída para o terreno arrendado, conseguindo [é claro] uma resposta positiva” (Silveira, 2006, p. 379). Tratava-se de um espaço destinado à realização de reuniões da Irmandade e demais atividades a ela relacionadas. Para Silveira a construção de tal edifício, “funcionaria como uma barreira, isolando a área da já movimentada Rua da Barroquinha, tornando o espaço interno mais reservado” (2006, p. 379). Deste modo, é possível que a ampliação do *àse* da Barroquinha, e conseqüentemente o início das atividades do *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, sob a liderança de *Ìyá Akalá*, tenham ocorrido neste período, pois, conforme apontado, a fachada do terreiro estava voltada para a Rua da Lama com o fundo ou quintal voltado para os fundos da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha bem como limitado pela escarpa que cobria o lado esquerdo da Igreja onde está localizada a Rua do Curriachito e isolado do lado direito por um conjunto de casas grandes de taipa (fechado com a construção do salão erigido pelos Irmãos dos Martírios com um pequeno acesso do portão principal aos fundos da construção que também dava acesso aos fundos da Igreja), e ainda com uma pequena trilha escondida que se iniciava na Ladeira do Berquó que se configurava provavelmente como a rota principal de acesso ao terreiro, uma vez que permitia aos seus integrantes fugir das rotas principais que atravessavam a cidade, e entrar e sair em tal espaço sem serem notados, tornando-se este o local ideal para a celebração de seus atos religiosos. Assim sendo, concorda-se com a ideia de que a alterações ocorridas na paisagem do Bairro da

Barroquinha a partir das transformações da arquitetura local, principalmente na confluência das ruas que cercam a Igreja, tenham contribuído fundamentalmente para a ampliação e/ou reestruturação do *àse* da Barroquinha, inaugurando as atividades dos *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, sob o modelo de organização sócio-religioso peculiar, típico das tradições de *Kétu*, reproduzindo, aqui, em micro escala, a Terra de seus ancestrais, aproximando-se do que se conhece hoje como terreiro de candomblé.

Outra questão importante a se indagar repousa sobre o registro e etimologia do nome do terreiro de candomblé da Barroquinha. Foi Pierre Verger (1987, 2002, 2003) quem primeiramente registrou o título *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè* para o *àse* da Barroquinha, após analisar os diversos registros e narrativas orais sobre tal terreiro. Continuando suas investigações sobre o culto aos *Òrìṣà* na Bahia de Todos os Santos, Verger com base em pesquisas realizadas no Benim, escreveu que o *Òrìṣà* conhecido na Bahia como *Àirá* tem seu culto enraizado na cidade de *Sábé*, região que faz fronteira com o reino de *Kétu*. No entanto, seguindo as observações do autor em tela, Silveira (2006) apresenta uma importante constatação sobre a etimologia do nome de tal terreiro, pois como lembrado por ele, o termo *Ìyá Omi* significa literalmente “a mãe das águas” ou a “senhora das águas”, expressão curiosa se combinada com o restante do título: *Àse* de *Àirá Intilè*, o antigo deus do trovão do território cultural jeje-nagô na costa oeste africana. O autor ao analisar os trabalhos de Montserrat Palau Marti⁹⁴ (faz menção a introdução e/ou importação das tradições de *Òyó* para *Sábé* possivelmente entre os séculos XVIII e XIX), *Àirá* apareceria como “*Ìyá Irá*”, “esposa de Xangô, menos deus dos raios, e mais, deusa dos ventos fortes e das águas turbulentas, portanto uma *Ìyá Omi*” (p. 382), o que justifica o uso de tal expressão na composição do nome do candomblé da Barroquinha.

Vale ressaltar que na primeira parte deste trabalho foi abordado o aspecto feminino de *Odùduwà* em determinadas tradições yorubá, e assim sendo, pode-se considerar ser comum a exaltação de aspectos femininos de certas divindades que compõem o complexo divino e mágico-religioso dos yorubá. Sobre tal fenômeno Silveira faz, a propósito a seguinte caracterização:

Mas segundo um postulado da visão do mundo ioruba, mesmo as energias mais viris e truculentas têm o seu aspecto feminino, que pode ser cristalizado numa imagem. [...] a mutação de um orixá masculino em feminino e vice-versa, são coisas relativamente banais nos panteões nagô-iorubás, tendo lugar quando um deus migra ou quando o princípio espiritual negocia com o princípio político, pois as

⁹⁴ MARTI, M. P. *L'histoire des et de ses rois (Republique Du Bénin)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1992, e *Société et religion au Bénin (Les Sábé-opara)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1993.

Dardel, ao analisar a Terra como a forma mais simples e complexa de existência do homem, o lugar de origem onde a consciência se eleva frente aos demais seres e aos acontecimentos no espaço geográfico, traz à tona um fator que se considera de extrema relevância para a compreensão do fenômeno apontado. Para o autor, a Terra enquanto “lugar” é o local onde o homem se abandona e repousa durante o sono; é seu abrigo e origem; e a ela estão relacionadas as formas mais primitivas dos vínculos da existência humana; ela é a “base” onde se aconchega nossa subjetividade. No entanto, a ruptura das relações do homem com ela, seja decorrente de processos pacíficos ou violentos, configura-se em trauma e aflição do exilado, do deportado e dos sujeitos expropriados de suas raízes, aqueles que foram de certo modo, desterritorializados de sua cultura e condição humana. Para o autor em tela:

Existir para nós é partir de lá, do que é mais profundo em nossa consciência, do que é ‘fundamental’, para destacar no mundo circundante ‘objetos’ aos quais se reportarão nossos cuidados e nossos projetos. Elemento não abstrato ou conceitual, mas concreto. Antes de toda escolha, existe esse ‘lugar’ que não podemos escolher, onde ocorre a ‘fundação’ de nossa existência terrestre [a origem] e de nossa condição humana. Podemos mudar de lugar, nos desalojarmos, mas ainda é a procura de um lugar; nos é necessário uma base para assentar o Ser e realizar nossas possibilidades, um *aqui* de onde se descobre o mundo, um *lá* para onde iremos (DARDEL, 2011, p. 41).

Assim sendo, considera-se a materialidade do território-terreiro de candomblé da Barroquinha, o *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, como o resultado de um processo de reterritorialização de tais sujeitos em um território desconhecido, no qual os indivíduos envolvidos, diante de sua necessidade de se reterritorializarem no mundo (enquanto sujeitos-históricos - homens livres - com cultura e tradição peculiares diante uma sociedade branco-escravagista), conseguiram a partir do *Asé* - o poder de realização e de existência -, se localizar em uma determinada relação espaço-temporal - momento de sua fundação - efetivando as práticas sócio-culturais inerentes a sua noção de pessoa, o que teria garantido a sobrevivência e permanência de seus descendentes, seja os seus filhos carnis aqui nascidos ou os parentes distantes que se constituíam a partir do modelo de organização conhecido como “família de santo” no interior do terreiro. E deste modo, acredita-se que o território-terreiro de candomblé da Barroquinha represente, em sua essência, a própria materialidade do Homem com a Terra, em sua relação mais íntima, ou seja, o vínculo dos seus membros com *Òsòòsì*, o *Onílè* do *àse*, o patrono dos *Kétu*. Tal relação foi estabelecida, fundamentalmente, sob o sentido de ser e estar no mundo de tais sujeitos, os quais vale ressaltar não eliminam ou descaracterizam os aspectos mágico-religiosos do mundo que habitam. Trata-se de um território constituído com base em segredos e conhecimentos transmitidos pelos ancestrais

presentes na memória coletiva e expressos pela tradição oral entendida como forma de se relacionar com o mundo que extrapola a relação espaço-tempo, e como *locus* cultural que define, ao mesmo tempo, em que é definida pelo grupo humano que o ocupa, uma territorialidade que está para além de um espaço físico pré-estabelecido ou delimitado por fronteiras ou códigos sociais, pois as experiências realizadas em seu interior transcendem o presente e o passado, repousando na Terra ancestral, tornando-se o elemento fundamental para a constituição do território e de outras Geografias, que se configuram, fundamentadas, num universo cultural particular inerente às tradições de tais grupos, em seu encontro com diferentes civilizações, no Novo Mundo.

Considerações finais

Podemos igualmente enfatizar a presença da África na realidade social e cultural brasileira alimentada pelo tráfico de escravos, o que acabou por transplantar para o Brasil, por mais de três séculos e meio, diversas manifestações daquele continente. Essas influências, mesmo severamente reprimidas, continuaram vivas, atuantes e com inegável presença no cotidiano nacional (SERRANO; WALDMAN, 2007, p. 13).

Mesmo sendo inegável a contribuição da população negro-africana para a constituição do Estado Brasileiro, ainda são poucos; na verdade raros, os estudos no campo da Ciência Geográfica que se aventuram a compreender as origens dessas civilizações e suas contribuições para a formação dos seus territórios e territorialidades no Brasil. Foi sob a necessidade de refletir sobre as peculiaridades de tal fenômeno em âmbito geográfico, que o presente trabalho, analisou os movimentos ocorridos na costa oeste do continente africano, especificamente em relação à queda do *Império Yorubá*.

Compreende-se que os movimentos que contribuíram para a decadência deste Império, estejam relacionados às crises na administração do reino de *Ōyó*, sua capital; à expansão do reino do Daomé; e as conquistas do Califado de Sokoto, tendo estes declarado guerra contra os yorubá, com vistas a expansão de seus reinos e controle das redes comerciais locais tendo em vista a possibilidade do enriquecimento elevado e imediato com base no lucro com o tráfico negreiro, fatores que geraram uma massa de “escravos” desterritorializados ainda no continente africano, que foram deportados da África para o Brasil, dando início a inúmeros processos de reterritorialização, dentre eles, o aqui dissertado, a formação do terreiro de candomblé da Barroquinha ou o *Ìyá Omi Àṣẹ Àirá Intilè*, um dos maiores símbolos de resistência cultural e religiosa de origem yorubá, fundado na cidade de Salvador nos últimos anos do século XVIII, pelos povos de *kétu*, que se agruparam no entorno da antiga Igreja da Nossa Senhora da Barroquinha sob os mantos da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios.

Por este estudo tratar de uma pesquisa com recorte temporal específico, da última década do século XVIII a meados do século XIX, e ter a sua produção científica fundamentada sob estudos *históricos* e *antropológicos*, acredita-se que a escolha do referencial metodológico embasado na *Geohistória* com interfaces com a *Geografia Cultural*, tenha se configurado como opção consistente e ao mesmo tempo satisfatória para a análise dos fenômenos propostos, pois, embora haja geógrafos que insistem em desconsiderar os fatos

históricos enquanto parte do processo de produção do espaço, os estudos embasados em documentos e demais registros historiográficos, tendem à promoção de uma análise concisa sobre as atuações dos sujeitos em determinado período, suas influências internas e externas, e conseqüentemente suas articulações no espaço, movimento peculiar à realidade dos sujeitos na constituição do espaço geográfico. Assim sendo, a análise aqui proposta compreende que a produção do espaço não é uma realidade dada ou acabada, mas sim a resultante de práticas socioculturais particulares de determinada civilização que se constituem sob processos socioculturais e de práticas discursivas que precisam ser constantemente indagadas.

Seguindo as correntes interpretativas em pauta, a investigação aqui documentada tem como característica, ainda que de forma modesta, ampliar o debate acerca da origem e fundação do candomblé da Barroquinha em âmbito geográfico. Trata-se de uma reflexão sobre a forma de organização espaço-territorial de tal instituição religiosa, diante de um movimento específico e intrínseco ao processo escravagista, que ainda hoje, depois de dois séculos, tem as suas raízes culturais vivas e perpetuadas nas práticas rituais realizadas no interior de seu sucessor, o *Ilé Àṣe Ìyá Nassò Oká*, e demais terreiros que dele deriva(ra)m.

Seguindo a análise dos objetivos propostos foi possível notar que os povos yorubá (especificamente: os *ifè*, os *òyó*, e os *kétu*), possuem uma realidade geográfica constituída sob relações sociais estabelecidas entre os elementos mágico-religiosos e mítico-simbólicos que dão vida aos sujeitos. Trata-se de uma Geografia, diga-se total ou totalizante, uma vez que extrapola os limites do mundo visível gerenciado pelas ações do homem sobre o espaço e que são orientadas por forças e energias que transcendem a “realidade” e são constituídas no mundo invisível - espaço formado pelas ações dos deuses e demais ancestrais em uma relação atemporal -, sendo fundamentada ainda na relação dos homens com a Terra, conexão esta, que, a propósito, exerce função primordial na cosmogonia yorubá. Pois, vale ressaltar que é dela que se estabelecem os laços familiares e os vínculos comunitários entre os homens e os ancestrais uma vez que estes dependem dela para selar as relações que os conectam, configurando-se aí uma Geografia que rememora as ações e movimentos ocorridos entre o universo social dos homens e dos ancestrais, justificadas na relação entre *Òrun-Àiyé*, (analisada na primeira parte desta pesquisa).

No que se refere à formação do *ilè-yorubá*, complexo étnico-territorial yorubá, postula-se que sua organização remeta ao desdobramento de processos políticos e culturais que antecedem à formação das cidades-reinos. E é relevante assinalar que tais entidades políticas foram constituídas com base no que se acredita serem as bases de territorialidades

simbólicas, cujos instrumentos de poder e dinâmicas socioculturais aí envolvidas são legitimados por estruturas divinas e semi-divinas que restabelecem o vínculo dos homens com os ancestrais, revividas cotidianamente no interior de suas comunidades, em sua relação íntima com a Terra. Assim sendo, acredita-se ainda, que tal território tenha se constituído fundamentalmente sob uma dimensão simbólica e cultural que se configurou com base numa identidade territorial atribuída pelos grupos sociais que nele residiam. Trata-se de um meio de apropriação do espaço onde se vive, fundamentado sob um “controle político-simbólico” que orienta tanto os indivíduos em suas funções sociais perante o coletivo, quanto o sentido de ser e estar, de tais sujeitos, no mundo.

Tendo as relações dos yorubá com a Terra como referência para a constituição de territórios e territorialidades específicas, o processo de desterritorialização de tal população foi discutido a partir de duas perspectivas: a primeira decorrente das influências do pensamento branco-europeu em relação ao homem negro-africano, e seus impactos, na introdução da política mercantil-escravagista na África, o que resultou no processo de escravização da gente negra e na colonização do continente; e a segunda, vinculada às ações expansionistas do reino do Daomé e do Califado de Sokoto que devastaram várias cidades do antigo Império Yorubá, fazendo a sua população prisioneira e comercializando-a nos mercados negreiros nos portos de Lagos, Uida e Porto Novo, sendo de lá deportados para as colônias europeias estabelecidas na América. Deste modo, considerou-se que em decorrência de tais movimentos, os yorubá, assim como as demais civilizações negro-africanas que foram submetidas à lógica escravagista, tenham sido ainda expropriados do controle e autonomia de seu corpo, ou seja, desterritorializados de sua humanidade.

Foram analisados, por outro lado, os movimentos de reterritorialização de tais sujeitos no Novo Mundo, e mais precisamente na cidade de Salvador. Trata-se de ações configuradas com base na recriação de territórios originais, ressignificados sob outros aspectos culturais e político-econômicos, uma vez que os sujeitos envolvidos se encontravam à procura de melhores condições de vida em outras terras. Foi um movimento de reterritorialização de elementos específicos, que resultaram na formação de novos territórios, constituídos com base em tradições ancestrais, mítico-simbólicas e mágico-religiosas que resistiram à supressão do seu modelo político econômico, que foi imposta pelo agente branco-europeu no processo de formação e introdução das políticas coloniais desde início do século XVI, tanto na África quanto na América.

No Brasil, a luta da população negro-africana, junto da “crioula”, na cidade de Salvador do século XIX, correspondeu à necessidade diária de tomada de consciência e de sua auto-afirmação, ou ainda, de construção de seu lugar perante uma sociedade escravagista. A conquista de seus territórios, como assinalado ao longo deste trabalho, esteve atrelada às relações de trabalho, de lazer, nos batuques e “festas religiosas”, no interior das irmandades de cor, assim como na integração com diferentes povos, tradições e culturas que de modo geral, estavam em constante movimento na cidade. Sabe-se que foram muitas as atitudes de violência e agressividade tomadas pelos sujeitos escravizados em relação aos seus senhores. No entanto, estas se situaram com maior expressividade nas práticas individuais de resistência: suicídios, abortos, envenenamento de senhores cometidos pelos negros. Trata-se de ações que mesmo realizadas isoladamente, minavam paulatinamente o poder estabelecido. Do mesmo modo, desenvolveram os boicotes à produção, destruição das plantações, simulação de doenças, ou ainda, a insubordinação pessoal que constituíam diferentes formas de resistência que conviveram lado a lado com a submissão ao *status quo*, gerando fissuras no espaço concreto da sociedade vigente, na qual o Estado português e a Igreja definiam a população negra como “animais-inferiores” destinados a viver a maldição de *Cam*, e os quais só seriam salvos com a *redenção* por meio do trabalho. Estes sujeitos também eram descritos como bestas estúpidas e ignorantes como pré-determinado pelos pensadores do *iluminismo* e seus adeptos na inauguração da teoria das raças, que exaltava a supremacia do branco em relação ao negro, expropriando este de sua condição humana.

Diante da necessidade da tomada de uma consciência de liberdade, o que envolvia deixar de existir como mercadoria, em uma sociedade escravagista, para existir enquanto homem-livre, os negros insurgiram-se com frequência na capital baiana em movimentos e revoltas articuladas com outras cidades do Recôncavo, as quais se iniciaram nos primeiros anos de 1800, e cessaram apenas no final dos anos 1830, sendo algumas destas consideradas como resultado de movimentos puramente religiosos. Ressalta-se que desde a última década do século XVIII, os yorubá foram os principais povos negro-africanos escravizados no Brasil, o que torna inegável a participação de tais sujeitos nos movimentos de insurgências que eclodiram na capital e no interior gritando por liberdade; principalmente na conhecida “Rebelião dos Malês”, entre as noites de 25 e 27 de janeiro de 1835. Admite-se que o yorubá tenha sido a língua franca na organização destes movimentos de revolta, e que tenham sido os seus falantes, os maiores agenciadores nas ações ocorridas pela cidade, o que elimina o caráter puramente religioso (islâmico) de tal revolta. Entretanto recorda-se que o islamismo

presente na cidade da Bahia, estava repleto de elementos mágico-rituais típicos das tradições africanas.

Vale ressaltar que os yorubá que circulavam pela cidade de Salvador e outras do Recôncavo no início do século XIX, devem ter alcançado um elevado grau de resistência e organização na cidade frente ao modelo hegemônico, e que isto se deu a partir de sua capacidade de manobra e estratégia para lidar com as diferentes situações vivenciadas no cotidiano da sociedade, uma resistência “pacífica” no sentido de oposição ao poder local, uma vez que não fazia frente diretamente ao Estado, exceto em rebeliões específicas, mas que mostrava-se contundente e incisivo na defesa de seus valores e costumes, fator primordial que contribuiu para a sua reterritorialização, e conseqüentemente, para sua inserção num modelo político econômico que os excluía enquanto pessoa, só propiciando a sua reterritorialização em espaços clandestinos que constituíam redutos ou fortalezas para seus frequentadores.

Assim sendo, o negro na busca e ocupação, ou ainda, na produção de seu espaço, confrontou-se simultaneamente com a lógica do Estado e da Igreja, pois, conforme apontado, a cidade de Salvador até o final do século XIX, estava dividida em freguesias que atendiam aos interesses de ambas as instituições, as quais determinavam a ordem espacial, a sacralidade do território e o comportamento sociocultural e religioso da população. Neste contexto, a luta do negro assumiu uma forma discreta de organização que lhe permitia penetrar no espaço do branco e romper o domínio da “sacralidade cristã”, presente não só na paisagem do lugar, mas também na mentalidade de seus moradores, tendo de utilizar estratégias para embutir ou mascarar os seus códigos sociais (conjunto de signos e símbolos sagrados, peculiares às suas tradições, sob as formas, normas e expressões típicas do catolicismo baiano, contribuindo muitas vezes para a constituição do chamado sincretismo afro-católico).

Com base nos estudos sobre a organização da cultura africana e “crioula” no Brasil, pode-se considerar que o uso e a apropriação do espaço da cidade pelos povos yorubá se constituíram de forma contrária à da Igreja, e em contraposição ao modelo dominante, pois, enquanto o território da colônia se organizava sob um conjunto de símbolos e signos que enaltecia o lugar da “superioridade” branca, por meio da representação das instituições de poder escravagistas, o negro ocupou os espaços já existentes, mas desocupados, preenchendo-os com as suas práticas socioculturais e político-simbólicas que antes ocupavam os espaços de quintais, pátios e senzalas, becos, vielas e “cantos” da cidade. Deste modo, o espaço constituído pelo branco passou a ser apropriado e ressignificado pelo negro com base em suas próprias crenças e tradições cedendo espaço para práticas mágico-religiosas e rituais que

contribuíram para a formação dos territórios-terreiros de candomblé, um espaço tipicamente negro. Acredita-se, contudo, que as ações dos yorubá frente ao poder local não passaram despercebidas das instituições do Estado; e, se por um lado o espaço do negro, ocupado e produzido com base em suas tradições, constituía um território de resistência, com características peculiares de um determinado povo; por outro, configurava-se em contraposição ao modelo econômico vigente.

Os territórios da gente negra, e mais especificamente os terreiros de candomblé, eram em tal sentido, desprezados pelos brancos, e muitas vezes, descritos como a morada do mal, pois no seu interior transcorriam movimentos para além da compreensão racional destes últimos, constituindo conseqüentemente um mundo incompreensível e uma realidade que fugia ao seu domínio e poder, um lugar de mistérios e segredos inacessíveis. Acredita-se que foi no interior do território-terreiro, neste caso no interior do candomblé da Barroquinha, que se configurou uma nova ordem sócio-religiosa, responsável pelo resgate da noção de família, perdida no contexto escravagista; e das linhagens yorubá rompidas pelo tráfico, que se refizeram sobre um modelo único que ficou conhecido como “família de santo”, que teve os seus laços (re)stabelecidos sob vínculos religiosos, e não mais sanguíneos, contribuindo para a formação de uma identidade religiosa formada no processo de resistência coletiva dos seus membros, uma construção social com base em atributos culturais com uma mesma origem étnica, inaugurada pelos povos de *kétu* na cidade de Salvador.

Assim sendo, foi possível considerar que a fundação do candomblé da Barroquinha ou do *Ìyá Omi Àṣẹ̀ Àirá Intilẹ̀*, o primeiro terreiro de candomblé de origem yorubá, particularmente de nação *kétu* do Brasil, corresponda à máxima expressão de liberdade do negro-africano na cidade. Trata-se de uma liberdade que se coloca para além do seu corpo físico atingindo a globalidade do espírito e que remete à possibilidade do reencontro com seus ancestrais, num movimento de reterritorialização que propiciou a busca pela compreensão e força - individual e coletiva - do negro para se manter diante uma sociedade que o subjugava. Considera-se também, que o território-terreiro, em evidência, tenha exercido a função de *locus* cultural: lugar do encontro do novo mundo com o mundo das origens, pois, era em seu interior que as práticas rituais e culturais de seus antepassados se territorializavam em movimentos de reterritorialização de novas, e outras, experiências e experimentações.

Neste sentido, o território-terreiro de candomblé da Barroquinha foi considerado como a própria materialidade de um espaço íntimo e particular, o refúgio, o que é familiar, e que estava de certo modo sob o controle de seus agentes, pois, foi nele que os negros criaram e/ou

recriaram territorialidades específicas, reelaboraram e ressignificaram suas tradições e costumes a partir de suas necessidades em oposição real e concreta ao modelo de organização estabelecido pela elite escravista que negava a humanidade do negro transformando-o em uma mercadoria voltada para atendimento de suas necessidades. Em suma, este espaço, estruturado sob diferentes processos de resistência do negro na cidade, pode ser considerado como um território de luta, o fim de uma lógica que divide o real do imaginário; é o lugar onde o homem se reencontra com seus ancestrais mais remotos no contexto de uma relação que justifica sua existência e o sentido de manter-se vivo em uma sociedade desigual; local que possibilitou a ele recriar o mundo africano que ele conhecia, e a partir dele, expandir sua “energia vital”, o *àse*, para seus irmãos dando-lhes força para interagir com os valores e instituições de poder do branco; conjunto de ações e comportamentos que correspondem ao processo de reterritorialização, não só das práticas culturais de tais sujeitos em determinado espaço, mas também a retomada de sua condição humana, que tinha sido desterritorializada.

Por fim, postula-se que o território-terreiro de candomblé da Barroquinha represente em sua essência, o lugar do encontro dos homens com a Terra, em sua relação mais íntima, ou seja, o vínculo dos seus membros com *Òsòòsì*, o *Onílè* do *àse*, o patrono dos *Kétu*. Movimento de reterritorialização constituído sob os referenciais existenciais de tais sujeitos, que não eliminam ou descaracterizam os aspectos mítico-simbólicos e mágico-religiosos do mundo que habitam. Trata-se ainda de um território constituído sob o conhecimento transmitido pelos ancestrais presentes na memória coletiva, e expressos pela tradição oral (forma de se relacionar com o mundo que extrapola a relação espaço-tempo, *locus* cultural que define ao mesmo tempo em que é definido pelo grupo humano num exercício de territorialidade(s) que se situava(m) para além de um espaço físico pré-estabelecido ou delimitado por fronteiras ou códigos sociais, pois as experiências realizadas em seu interior transcendem o presente e o passado, repousando na Terra ancestral, e transformando-se em um elemento fundamental para a constituição de seu território e de outras Geografias que se configuram a partir de um universo cultural particular, inerente as tradições dos povos yorubá em seu contraditório e complexo encontro com diferentes civilizações no Novo Mundo, que ainda hoje continuam ativas nas tradições e costumes dos terreiros de candomblé de nação *Kétu* no Brasil.

Referências

- ABITBOL, M. *O fim do Império Songhai*. In: Bethwell Allan Ogot. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.
- ADÉKÒYÀ, O. A. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.
- ADESOJI, A. *Ifá – A testemunha do destino e o antigo oráculo da terra Yorubá*. Rio de Janeiro: Catedra, 1991.
- ALAGOA, E. J. Do Delta do Níger aos Camarões: os fon e os iorubá. In: Bethwell Allan Ogot. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.
- ALMEIDA PRADO, J. F. *Primeiros povoadores do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1954.
- ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. *Filosofando: introdução a filosofia*. São Paulo: Moderna, 1986.
- ASIWAJU, A. I. Daomé, país Iorubá, Borgu (Borgou) e Benin no Século XIX. In: J. F. Ade Ajayi. *História Geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880*. Brasília: UNESCO, 2010.
- AVÉ-LALLEMANT, R. *Viagem pelas Províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.
- AZANHA, Gilberto & VALADÃO, Virginia Marcos. *Senhores destas Terras: os pueblos indígenas no Brasil: da colônia aos nossos dias*. São Paulo: Atual, 1991.
- BARROS, José D'Assunção. Geografia e História: uma interdisciplinaridade mediada pelo espaço. In.: *Geografia - revista da Universidade Estadual de Londrina*. vol.19, nº3, p.67-84, 2010.
- BASCON, W. R. *Ifá divination, communication between gods and men in West Africa*. Indiana: University Press, 1969.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações (2 vols.)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Edusp, 1971.
- _____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 3ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- BENISTE, J. *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- _____. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- _____. *Mitos Yorubas: O Outro Lado do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BÍBLIA de Estudo de Genebra. *Gênesis*. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, Roberto; ROSENDAHL, Zeny. *Geografia Cultural: um século (III)*. Rio de Janeiro: Uerj, 2002.

BRACKS, Mariana da F. *Rainha nzinga mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII*. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v.23, n.2, jul./dez. 2010

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASTELLS, M. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Yêda P. de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks, 2005.

CLAVAL, Paul. *A Geografia Cultural*. Florianópolis: UFSC, 1999.

_____. O Papel da Nova Geografia Cultural na Compreensão da Ação Humana. In: CORRÊA, Roberto; ROSENDAHL, Zeny (Orgs), *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

_____. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na Geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2003. p. 147-166.

CORRÊA, Aureanice de M. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa a inserção global*. 2004. 323 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, CCMN/PPGG, Rio de Janeiro, 2004.

_____. O Movimento de Territorialização, a Prática Cultural Afro-Brasileira na África: um diálogo entre a geografia e a literatura. In: CORRÊA, Roberto; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs). *Temas e Caminhos da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

COSGROVE, D, E. A Geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

COSTA E SILVA, Alberto da. *Francisco Félix de Souza: mercador de escravos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

_____. *A Enxada e a Lança. A África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

COSTA, Ana de Lourdes R. da. *Ekabó!: trabalho escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*. 1989. 231 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1989.

CUNHA, M. C. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense. 1985.

- DA MATTA, R. O Ofício de Etnólogo ou como Ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edison de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DARDEL, E. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DEL PRIORI, Mary Del; VENANCIO, Renato P. *Ancestrais: Uma Introdução à História da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, v.1 e 3, 1996.
- DUNGLAS, E. Contribuição à história do Médio Daomé: o reino iorubá de Ketu. In: *Afro-Ásia n° 37*. Salvador: 2008.
- EADES, J. Seymour. *The Yoruba Today*. London; New York; New Rochelle; Melbourne; Sydney: Cambridge University Pres, 1980.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FONSSAGRIVES, Jean B. *Notice sur le Dahomey, publiée à l'occasion de l'Exposition universelle de 1900*. Paris: Impr. Alcan-Lévy, 1900.
- FLORENTINO, M. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (sécs. XVIII e XIX)*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- FREYRE, G. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª ed. São Paulo: Global, 2010.
- GEERTEZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIL FILHO, Silvio, F. & GIL, Ana Helena C. Identidade Religiosidade e Territorialidade do Sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: CORRREA R. L & ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Ed 34; Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, Centros de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOMES, Ângela M da S. Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH. 2010. 220 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1980.
- GUATARRI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- GURAN, M. *Os Agudás, os brasileiros do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- HAMPATÉ BÂ, A. *Amkoullel, o menino fula*. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.

_____. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. *História geral da África I, metodologia e Pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *Territórios Alternativos*. 2ª ed, São Paulo: Contexto, 2006.

_____. *O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 6ª ed. Rio e Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003

HEGEL, G.W. F. *Filosofia da história*. Brasília: Ed. UnB, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 1999.

INSTITUTO DO PATRIMONIO HISTÓRICO NACIONAL; FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATTOS. Igreja de Nossa Senhora do Rosário da Barroquinha: acompanhamento arqueológico das obras de restauração e revitalização. Salvador, 2007.

INSTITUTO DO PATRIMONIO HISTÓRICO NACIONAL. Coord. SERRA, Ordep. Laudo Antropológico do Ilê Axé Iya Nassô Oká. Salvador, 2008.

ITAOMAN, M. (Ivan Horácio Costa). *Ifá: o Orixá do Destino: o Jogo de Ôpon e do Ôpêlê Ifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

JOHNSON, S. *The history of the yorubas: from the earliest times to the beginning of the british protectorate*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas, Papirus, 1993.

LAST, Murray. O Califado de Sokoto e o Borno In: J. F. Ade Ajayi. *História Geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880*. Brasília: UNESCO, 2010.

LAYA, D. Os Estados Haussas. In: Bethwell Allan Ogot. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

LÊ BOSSÉ, M. As questões de identidade em Geografia Cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

LEITE, R. R. Fabio. *A Questão Ancestral: África Negra*. São Paulo: Pallas Athena, Casa das Áfricas, 2008.

LEPINE, Claude. Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África ocidental (1650-1800). Marília: Unesp-Marília-Publicações; São Paulo: FAPESP, 2000.

LIMA, Vivaldo da C. *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003

LOPES, N. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2006.

LUZ, M. A. de O. Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2000.

MARX, Karl. “A dominação britânica na Índia”. / “Resultados futuros da dominação britânica na Índia”. In: MARX & ENGELS. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa, Edições Avante; Moscou, Edições Progresso, 1982.

MATORY, J. L. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. MANA [online]. 1999, vol.5, n.1, pp. 57-80.

_____. *Black atlantic religions: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MATTOSO, Katia M. de Q. *Bahia, século XIX: uma província no império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MELO, Emerson. *Da natureza afro-religiosa: a (re)significação espacial dos terreiros de candomblé em São Paulo*. São Paulo: Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da PUC-SP, 2007.

MILLER, Joseph. C. A. *Poder político e parentesco: os antigos estados M'bundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

MOORE, Carlos. *Marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friederich Engels frente ao racismo e à escravidão*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. 6ª ed. Brasília: EUNB, 1982.

OLIVEIRA, J. C. de. *Os Zombo e o futuro (Nzil'a Bazombo): na tradição, na colônia e na independência*. 2008. f. Tese (Doutoramento em Antropologia Social) - Universidade de Coimbra, Dep. de Antropologia, Coimbra, 2008.

PAGE, Jesse. *Samuel Crowther: the slave boy who became bishop of the Niger*. New York: Fleming H. Revel, 1888.

PALAU MARTI, M. *Le Roi-Dieu au Benin*. Paris: Berger-Levrault, 1964.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Unicamp, 2006.

PARRINDER, E. G. *Yoruba-Speaking Peoples in Dahomey*. Africa, 1947: 17, pp 122-129.

_____. *The story of ketu: an ancient yoruba kingdom*. 2ª ed, Ibadan University Press: 1967.

PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo: Cia da Editora Nacional, 1971.

PORCHAT, Edith. *Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação*. São Paulo: Iluminuras, 1993.

PORTO GONÇALVES, C. W. Da Geografia às Geo-Grafias - Um mundo em busca de novas territorialidades. In: Sader, E. e Ceceña, A. E. (orgs.) *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUERINO, M. *A raça africana e os seus costumes na Bahia*. Salvador: P555 edições, 2006.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: INL/Editora Nacional, 1979.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês, 1835*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: uma Perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião. In: *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. (Org.) ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005

RYDER, Allan F. C. Do rio Volta aos Camarões. In: Djibril Tamsir Niame. *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Sulcando os mares: Um historiador do império português enfrenta a “Atlantic History”. *Revista HISTÓRIA*, 28 (1): São Paulo, 2009.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

_____. *Cultura e imperialismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, J. E. dos. *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

SAQUET, M. A. Por uma Geografia das territorialidades e temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SAVIANI, D. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 1986.

SERRANO, C.; WALDMAN, M. Memória d'África: a temática africana em sala de aula. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Marilene R. N. da. *Negro na rua: a nova face da escravidão*. São Paulo, SP: Hucitec, Brasília, DF: CNPq, 1988.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Mainanga, 2006.

SMITH, R. S. *Kingdoms of the Yoruba*. Madison: Univ of Wisconsin Press, 1988.

- SOJA, Edward. *Geografias Pós-modernas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o Mundo Atlântico*. Rio de Janeiro: CEEA; UCAM, 2001.
- SOUZA SANTOS, B. *Um discurso sobre as ciências*. 10ª ed. Porto: Afrontamento, 1993.
- SPIX, J. B; MARTIUS, K. F. P. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981.
- SUBUHANA, C. *A Circuncisão Como Rito de Passagem na Problemática da Cultura Moçambicana: Os Casos da Cultura Yao e da Igreja Católica (inculturação)*. 2001. 116 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, PPGSA. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS/ PPGSA, 2001.
- TALBOT, P.A. *People of Southern Nigeria*. London: Class, 1969.
- THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edison de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- VERGER, Pierre. *La Notion de personne et em Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1973.
- _____. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tasso Gadzanis. 4ª ed. Salvador: Corrupio, 1987.
- _____. *Noticias da Bahia de 1850*. Salvador: Corrupio, 1999.
- _____. *Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.
- _____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 2003.