



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO
DE ECONOMIA, SOCIEDADE E
POLÍTICA (ILAESP)**

**RELAÇÕES INTERNACIONAIS E
INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA**

ÍCARO DE LIMA BARROSO CAVALCANTI

**AGENCIAMENTOS INTERNACIONAIS DO CANDOMBLÉ KETU NA
BAHIA COLONIAL: O CASO DO TERREIRO DO ALAKETU**

Foz do Iguaçu
2022

ÍCARO DE LIMA BARROSO CAVALCANTI

**AGENCIAMENTOS INTERNACIONAIS DO CANDOMBLÉ
KETU NA BAHIA COLONIAL: O CASO DO TERREIRO DO
ALAKETU**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais e Integração.

Orientador: Mamadou Alpha Diallo

Foz do Iguaçu
2022

ÍCARO DE LIMA BARROSO CAVALCANTI

**AGENCIAMENTOS INTERNACIONAIS DO CANDOMBLÉ KETU NA
BAHIA COLONIAL: O CASO DO TERREIRO DO ALAKETU**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais e Integração.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Mamadou Alpha Diallo
UNILA

Prof. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci
UNILA

Prof. Dr. Felipe Cordeiro de Almeida
UNILA

Prof. Dra. Carla Ramos Munzanzu
UFOPA

Foz do Iguaçu, _____ de _____ de _____.

TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor(a): Ícaro de Lima Barroso Cavalcanti

Curso: Relações Internacionais e Integração

graduação

especialização

mestrado

doutorado

Tipo de Documento

artigo

trabalho de conclusão de curso

monografia

dissertação

tese

CD/DVD – obras audiovisuais

Título do trabalho acadêmico: Agenciamentos internacionais do candomblé Ketu na Bahia colonial: o caso do Terreiro do Alaketu

Nome do orientador(a): Mamadou Alpha Diallo

Data da Defesa: 28/06/2022.

Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

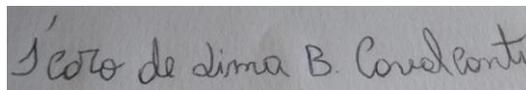
a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.

b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.

Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.

Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca Latino-Americana – BIUNILA a disponibilizar a obra, gratuitamente e de acordo com a licença pública *Creative Commons* **Licença 3.0 Unported**.

Foz do Iguaçu, 11 de julho de 2022



Assinatura do Responsável

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos orixás, que me permitiram estar aqui neste tempo e espaço. Kâo Kabiecilê! Okê Arô! Ogum Yê! Ora yeyê ô! Adoci-yaba! Epá Babá! Agradeço também a todos os ancestrais e encantados que, mesmo sem saber, me conduziram até aqui.

Agradeço também à Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) que no seu projeto político-pedagógico voltado à integração latino-americana, contribuiu para uma formação interdisciplinar, internacional e crítica, atenta às singularidades das nossas sociedades latino-americanas.

Contei e conto com a ajuda de diversas pessoas, grupos, e outras entidades, que me possibilitam aprender e trocar conhecimentos sobre as mais variadas áreas, de dentro e fora do escopo do conhecimento acadêmico: a comunidade de axé do Ilê Maroia Laji, que na figura de mãe Jojó sempre me receberam com muito carinho em sua casa; também o Ilê Ojarô Alaketu, lar do meu querido Babá Abiodun Ojarô; o Kaburé Maracatu, assim como Edna de Baru e toda a família do Ilê Asé Baru Alaketu, meus amigos e verdadeiros paladinos da cultura afro em Foz do Iguaçu.

Agradeço à minha família e amigos, que mesmo espalhados por várias partes do mundo sempre me apoiaram nos meus sonhos e conquistas, lidando muitas vezes períodos de euforia e ausência causados pela vida acadêmica. Acreditem: sem vocês nada disso seria possível.

Agradeço muito ao meu orientador, o Professor Doutor Mamadou Alpha Diallo por ter aceitado me acompanhar nesta empreitada. O seu apoio e dedicação foram decisivos para a minha motivação em pesquisar este tema à medida que as dificuldades surgiam. Meus agradecimentos também aos demais membros da banca, que de forma tão atenciosa concordaram em participar dessa importante etapa na minha vida.

RESUMO

O presente trabalho busca analisar o processo de territorialização do Terreiro do Alaketu e da família Ojarô na cidade de Salvador (Bahia). Os eventos históricos estudados se concentram na passagem do século XVIII para o XIX, período de declínio dos governos tradicionais yorubanos e incrementação do tráfico de escravizados dessa região para o Brasil, o que acarretou profundas mudanças na religiosidade afro-brasileira. A metodologia do trabalho se deu por meio de pesquisa bibliográfica, analisando os fatos históricos e os dados disponíveis. O processo territorial e migratório em análise foi motivado principalmente por guerras de conquista colonial e escravocrata no interior do reino de Ketu, um importante território yorubano, e os personagens explorados encontraram na Bahia uma possibilidade de reproduzir uma espiritualidade em exílio.

Palavras-chave: candomblé; ketu; yorubá; imigração africana; religião

RESUMEN

El presente trabajo busca analizar el proceso de territorialización del Terreiro do Alaketu y la familia Ojarô en la ciudad de Salvador (Bahia). Los hechos históricos estudiados se centran en el paso del siglo XVIII al XIX, período de decadencia de los gobiernos tradicionales yoruba y aumento del comercio de esclavos de esta región a Brasil, lo que provocó profundos cambios en la religiosidad afrobrasileña. La metodología del trabajo se realizó a través de la investigación bibliográfica, analizando los hechos históricos y los datos disponibles. El proceso territorial y migratorio bajo análisis estuvo motivado principalmente por las guerras de conquista colonial y de esclavitud en el interior del reino de Ketu, importante territorio yoruba, y los personajes explorados encontraron en Bahía una posibilidad de reproducir una espiritualidad en el exilio.

Palabras clave: candomblé; ketu; yoruba; inmigración africana; religión

ABSTRACT

The present work seeks to analyze the territorialization process of Terreiro do Alaketu and the Ojarô family in the city of Salvador (Bahia). The historical events studied focus on the passage from the 18th to the 19th century, a period of decline of traditional Yoruban governments and increase in the slave trade from this region to Brazil, which brought about profound changes in Afro-Brazilian religiosity. The methodology of the work was done through bibliographic research, analyzing the historical facts and the available data. The territorial and migratory process under analysis was mainly motivated by wars of colonial conquest and slavery in the interior of the kingdom of Ketu, an important Yoruban territory, and the characters explored found in Bahia a possibility to reproduce a spirituality in exile.

Key words: candomblé; ketu; yoruba; african immigration; religion

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 – Devoção a Yemanjá na praia de Pocitos em Montevidéu (Uruguai).....	16
Figura 2 – Cabeça de rei de Ifé.....	20
Figura 3 – Principais reinos e povos da África Ocidental, século XVIII-XIX.....	21
Figura 4 – O Império de Oyó no final do século XVIII	24
Figura 5 – Reino de Ketu e seus vizinhos.....	26
Figura 6 – Alaketu (rei de Ketu) por volta de 1900.....	27
Figura 7 – Xangô, orixá do trovão e da justiça.....	32
Figura 8 – Continuidades afro-americanas de alguns orixás yorubanos.....	35
Figura 9 – Visão Geral do Comércio de Escravizados Africanos (1500-1900).....	40
Figura 10 – Diagrama genealógico da princesa Otampê Ojarô (Maria do Rosário).....	50
Figura 11 – Convento de São Francisco, sede das irmandades católicas de São Benedito e Santa Efigênia.....	52
Figura 12 – Mãe Olga do Alaketu (1925-2005)	57

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A SOCIEDADE YORUBANA E SUAS DIÁSPORAS.....	15
1.1 ORIGENS E CARACTERÍSTICA DO COMPLEXO TERRITORIAL YORUBANO	16
1.2 METRÓPOLES YORUBANAS: IFÉ, OYÓ E KETU.....	22
1.3 DESINTEGRAÇÃO DO IMPÉRIO DE OYÓ E AS DIÁSPORA YORUBANAS NO MUNDO ATLÂNTICO.....	27
2 A DINASTIA OJARÔ E O TERREIRO DO ALAKETU: AGENCIAMENTOS INTERNACIONAIS YORUBANOS NA BAHIA COLONIAL.....	36
2.1 A BAHIA NA VIRADA DO SÉC. XVIII PARA O XIX	37
2.2 O CANDOMBLÉ E A SOCIABILIDADE DO NEGRO EM SALVADOR	42
2.3 OTAMPÊ OJARÔ: UMA PRINCESA AFRICANA NA BAHIA.....	46
2.4 O TERREIRO DO ALAKETU: DISPUTAS TERRITORIAIS E RESISTÊNCIA YORUBANA	51
3 CANDOMBLÉ E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: FOMENTANDO DIÁLOGOS DO SUL GLOBAL.....	58
3.1 PENSAR ÁFRICA E PENSAR NAGÔ.....	58
3.2 RAÇA, COLONIALIDADE E RESISTÊNCIA NO ATLÂNTICO NEGRO.....	61
3.3 CANDOMBLÉ E A IMINÊNCIA DO PENSAMENTO NEGRO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS.....	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	77

INTRODUÇÃO

Laroyê Exú.

O texto que se apresenta corresponde ao trabalho de conclusão do curso de Relações Internacionais e Integração na Universidade Federal da Integração Latino-americana. O processo de leitura, reflexão e escrita envolvidos nessa pesquisa se estendem desde 2020, e aconteceram entre as cidades de Foz do Iguaçu (Brasil), Assunção (Paraguai) e principalmente Salvador (Brasil), cidade em que tive o privilégio de nascer e cenário principal deste estudo.

O presente trabalho buscou utilizar o método qualitativo, uma vez que se trata de uma pesquisa bibliográfica com intuito de esclarecer eventos históricos relacionados à migração de uma comunidade específica para o Brasil.

O objetivo central do trabalho é discutir o processo inicial de territorialização da religiosidade nagô-yorubana no Brasil, conhecida popularmente como Candomblé Ketu ou Candomblé Nagô, e seus agenciamentos internacionais e transculturais a partir de uma perspectiva decolonial e afro-centrada, concebendo o Atlântico como espaço vivo de trocas culturais e simbólicas (HALL, 2003). No capítulo I são apresentadas algumas definições de “yorubano” ou “nagô”, suas principais características socioculturais assim como um breve panorama histórico referente a esse povo. Já no capítulo II, observa-se mais de perto o caso de territorialização atlântica do terreiro Ilê Maroíá Láji, também chamado de terreiro do Alaketu, apontado pelas pesquisas como um dos mais antigos espaços de implantação do candomblé de base ketu-nagô, isto é, yorubana, que se tem registro no Brasil, e o mais antigo funcionando continuamente o mesmo espaço.

O terreiro do Alaketu, de modo muito singular, foi fundado no XIX por africanos livres pertencentes à dinastia Arô, uma das linhagens reais de suma importância no reino yorubano de Ketu, situado na região nordeste da atual República do Benim. No capítulo III, procuro delinear uma discussão teórica crítica acerca do pensamento africano e diaspórico na academia moderna; deve-se notar que há um foco em termos e debates promovidos por autores do espaço afro-latino ou amefricano; por último, estímulo uma reflexão acerca da invisibilização de temas relacionados ao sujeito negro e sua cultura nos estudos de Relações Internacionais no Brasil e no Mundo, e a potência de sistemas político-religiosos como o Candomblé afim de diversificar o entendimento acerca das relações internacionais contemporâneas e a própria ideia de internacionalidade.

Ao voltarmos nossa atenção ao campo da cultura e da religião, Stuart Hall (2003) é um dos defensores de uma perspectiva não essencialista, onde suas manifestações se dão por processos dialógicos de adaptação e resistência, identificação e alteridade. Assim, toda cultura é na verdade uma transcultura, uma vez que abarcam-se elementos “próprios” de suas comunidades assim como elementos “estrangeiros” (HALL, 2003). Essa reflexão é importante especialmente para pensar a América Latina, e sobretudo as religiões afro-brasileiras dentro das Relações Internacionais.

A história da formação do Brasil e do povo brasileiro, como se sabe, é fortemente marcada pela miscigenação e transculturalidade, principalmente através do seu maior vetor: a empresa colonial. Os povos e culturas existentes no espaço da colônia tiveram que se submeter a claras hierarquias de poder e opressão, onde o homem branco europeu - assim como todo o seu arcabouço cultural específico - detém as mais altas posições de prestígio na sociedade. Uma vez que o colonialismo age simultaneamente no campo material, psicológico e espiritual (FANON, 1968; QUIJANO, 2005; SPIVAK, 2010), pode-se estender a lógica da luta colonial às manifestações religiosas e culturais decorrentes desse fenômeno. O Candomblé e a Umbanda, junto a outras vertentes religiosas afro-brasileiras estão entre os exemplos mais contundentes da resistência do povo negro-africano nas américas.

Não obstante a escassez de estudos nas Relações Internacionais dedicados aos povos afro-americanos em suas especificidades, essas relações são essenciais para melhor entender a política internacional de vários países, dentro e fora da ação dos seus respectivos Estados, entre eles o Brasil. Uma concepção que será recorrente ao longo do trabalho é a de que as relações políticas e sociais do sujeito negro no continente americano são constantemente atravessadas por sistemas de opressão política, econômica e psicológica, caucados no preconceito racial e ramificados em todas as sociedades contemporâneas, e de modo muito especial na América Latina e Caribe (GONZALES, 1988). Um aspecto desse vasto universo acadêmico, e que pretendo refletir sobre neste trabalho, é o complexo jogo de relações internacionais atlânticas que possibilitou a implantação de centros político-religiosos de resistência dos povos africanos, mais especificamente dos povos yorubanos na Bahia, a partir de esforços de africanas e africanos retirados a força dos seus territórios originais.

Uma das principais formas de organização política e cultural dos povos africanos no Brasil se deu no interior do que hoje são conhecidos como terreiros de candomblé. Este estudo é voltado ao candomblé de base ketu-nagô e sua fundação na Bahia na virada do séc. XVIII para o XIX. Essa escolha se dá devido à necessidade de se delimitar um universo de trocas culturais e simbólicas, assim como de relações políticas que perpassam grupos específicos. Igualmente frutífero seria explorar as relações entre os povos bantus e seus cultos organizados no interior do Brasil, ou a religião dos jejes no recôncavo baiano, no entanto seria necessária uma quantidade enorme de tempo e trabalho para sistematizar a fundação "das religiões de base africana no Brasil" como um todo, o que além de ser uma caracterização generalista envolveria algumas centenas de grupos e atores internacionais, dezenas de nações diferentes, além de séculos de processo histórico. Apesar do estudo ser focado nos povos yorubanos, outros grupos de africanos organizados na Bahia como os jêje (fon) e os bantus serão constantemente mencionados devido à intensa cooperação entre os africanos livres na Bahia.

O universo das religiões afro-brasileiras constitui um tema que apesar de perpassado a todo momento por temas de interesse do campo das Relações Internacionais - como a sociedade civil transnacionalmente organizada, relações entre diferentes dinastias e Estados, trocas comerciais e culturais internacionais, entre outros - é inexplicavelmente ignorado na disciplina, até mesmo dentro dos debates decoloniais e pós-coloniais. O Candomblé, ao lado de outras manifestações afro-religiosas como o Xangô de Pernambuco, o Tambor de Mina maranhense e a umbanda, desempenham um papel importantíssimo na formação da cultura brasileira e conseqüentemente na projeção do Brasil no Sistema Internacional, agindo na formação de complexos sistemas de referências interculturais no cotidiano de milhões de brasileiros. Defende-se que esses jogos de relações políticas e simbólicas afetam direta e indiretamente a forma com que o Brasil se coloca no Sistema Internacional, assim como possui um papel determinante em muitas das questões domésticas brasileiras - a exemplo de conflitos policiais diretos que envolvem a população afro religiosa, asilo a políticos e intelectuais no interior de terreiros durante períodos de exceção (como de fato ocorreu durante os regimes militares brasileiros), além é claro do poder simbólico exercido sobre uma

comunidade geralmente muito maior do que o espaço reservado ao culto, aqui chamaremos essa comunidade de “família de santo”.

As Relações Internacionais, assim como a própria ideia de “internacionalidade”, apresentadas nas religiões afro-brasileiras, materializadas no espaço do terreiro e personificadas pela mãe ou pai de santo, é ainda assunto a ser sistematicamente estudado da perspectiva da política internacional e da história das Relações Internacionais. O século XXI, como previa o geógrafo baiano Milton Santos, se mostra cada vez mais como a era dos deslocamentos, das comunicações e da informação por excelência (SANTOS, 2006); nesse contexto de aprofundamento das trocas entre povos, o candomblé e a umbanda nunca foram tão populares e os terreiros se multiplicam não só no Brasil, mas em outros continentes, da Europa à Ásia e América do Norte, curiosamente conseguindo novos adeptos até na mesma África que os deu origem. A espiritualidade africana e afro-brasileira cada vez mais apresenta perspectivas alternativas para se pensar o indivíduo e o universo que o cerca, oferecendo verdadeiros modelos de “epistemologias do Sul” (SANTOS, 2016). Além disso, constituem um dos pilares dos movimentos de afirmação da identidade negra e luta por igualdade racial, no Brasil e mesmo fora dele, quer organizados como o MNU (Movimento Negro Unificado) ou individualmente através de artistas, políticos, intelectuais e influencers.

Logo, se faz necessário perceber as relações internacionais contemporâneas também sob essas óticas, levando em conta esses universos simbólicos específicos, inclusive para pensar a organização política da negritude brasileira de modo integrado às políticas globais que dizem respeito à situação do sujeito negro na contemporaneidade. Neste trabalho navegaremos por um tema ainda relativamente pouco estudado pelas ciências sociais aplicadas e em permanente contestação dentro das comunidades de axé: a história da fundação do candomblé e seus laços políticos concretos com o continente africano. Longe de tentar sustentar um discurso sobre pureza de uma prática religiosa ou outra, como presumidamente fazem muitos estudiosos, principalmente estrangeiros; a preocupação deste trabalho é entender de forma “concreta” quando, onde, como e através de quem se territorializaram os primeiros terreiros de candomblé no Brasil. Propõem-se, então, apontar alianças políticas entre grupos da sociedade civil brasileira e do Oeste africano, em um fluxo contínuo de interação atlântica. Busca-se refletir sobre mudanças e permanências, fluxos e refluxos, da experiência da diáspora africana no Brasil e na América Latina como um todo.

1 A SOCIEDADE YORUBANA E SUAS DIÁSPORAS

*"Iemanjá, a rainha das águas, que usa roupas cobertas de pérolas.
Ela tem filhos no mundo inteiro.
Iemanjá está em todo lugar onde o mar vem bater-se com suas ondas
espumantes.
Seus filhos fazem oferendas para acalmá-la e agradá-la.
Odô Iyá, Yemanjá, Ataramagbá
Ajejê lodô! Ajejê nilê!
"Mãe das águas, Iemanjá, que estendeu-se ao longe na amplidão.
Paz nas águas! Paz na casa!"*

- Lendas Africanas dos Orixás, Pierre Verger e Carybé (1997)

A figura de Yemanjá, orixá das águas, rainha dos mares e suas correntes, pode ser um bom princípio de escrita sobre o povo yorubano e suas diásporas. Entende-se aqui a palavra *princípio* em seu sentido cosmogônico, como o início de tudo o que há no Universo, e também em seu sentido narrativo, como o começo de uma história, um conto, um relato. Odoyá, Iyemanjá, Yemanjá, Yemaya, Iemoja, Iemanjá, Yemoja ou Janaína é talvez a mais conhecida figura do panteão yorubano, tendo seu nome pronunciado da costa do Benim à Bahia, passando pelo Chile, Uruguai, Canadá, e muitos outros cantos do planeta habitável.

Tal fato, no entanto, não se mostra como uma surpresa para o estudioso desse povo e sua cultura. A história do povo yorubano é, desde o começo, uma história de migrações, de marchas pelas mais variadas paisagens, de assimilação e sincretismo junto a diferentes culturas e religiões, de *fluxos e refluxos*, na expressão cênica de Pierre Verger. Uma vez que foi o mar, mais precisamente o Oceano Atlântico, o principal vetor da cultura yorubana na história, principalmente através da odiosa instituição do tráfico transatlântico de escravizados, Yemanjá assume um papel ainda mais especial: o elo, a ponte entre o cativo americano e as origens africanas, a superação do Atlântico. Assim Yemanjá passa a ser também a guardiã dos caminhos, a mãe que nos trouxe até aqui e nos levará para casa outra vez. O princípio e o fim. Água.

FIGURA 1 - DEVOÇÃO A YEMANJÁ NA PRAIA DE POCITOS EM MONTEVIDÉU (URUGUAI)



(Imagem do autor)

1.1 Origem e características do complexo territorial yorubano

A primeira preocupação que surge ao se pensar um trabalho de Relações Internacionais que possa ao menos tanger o universo das religiões de matriz africana - neste caso o Candomblé - é a de dedicar uma atenção específica à sociedade, ou ao conjunto de sociedades, que deram origem ao sistema religioso em questão. Este

trabalho trata especificamente do candomblé de base *ketu-nagô*, logo, diz respeito principalmente à sociedade yorubana, sua história e herança cultural na África e no resto do mundo. Embora referenciados por inúmeros artistas brasileiros, especialmente no mês de fevereiro, a história dos povos yorubanos, seus grandes logros nos mais variados campos, é muitas vezes desconhecida pelo grande público.

Para delinear de forma geral o que aqui se entende por “yorubá” ou “yorubano (a)” - o segundo termo será preferido neste trabalho - pode-se partir de dois estudiosos contemporâneos: o baiano Muniz Sodré, professor de comunicação na Universidade Federal da Bahia, e o nigeriano Jadesola Babatola, acadêmico da universidade estadual de Ekiti (Nigéria):

“O termo **Yorubá** designa hoje, na África Ocidental, um grupo linguístico que abrange vários Estados da Federação da Nigéria (Kwara, Lagos, Bendel, Ogun, Ondo, Oyó), assim como as repúblicas de Benin (antigo Daomé) e Togo (a região própria desta cultura, também chamada de *Yorubaland*, já constituiu todo o espaço geográfico localizado na Guiné Oriental entre o Daomé e as embocaduras do Níger). Designa também, apesar de grandes variações institucionais, ao nível da organização social e política, uma unidade de tradições e modos de pensar que teriam origem comum na cidade de Ilé Ifé.” (SODRÉ, 2002, p. 51).

“Nos trabalhos de Ade-Ajayi, J.F e S.A. Akintoye (1980 p. 280-302) estudos antropológicos e arqueológicos de Yorubaland indicaram que o povo Yoruba é o povo negro de origem negróide que fala a língua comum do grupo 'Kwa' da família linguística Níger-Congo. A investigação sobre a história africana também estabeleceu que a Yorubalândia consiste em um conjunto de grupos semi-independentes de pessoas intimamente ligadas pela geografia, língua, história e religião. Os principais grupos subétnicos yorubás identificados foram os Egba, Egbado (Yewa), Egun, Ekiti, Ibolu, Ife, Igbomina, Ijebu, Ijehsa, Oke Ogun, Ondo, Owo, Oyo e Okun.” (BABATOLA, 2020, p. 9)”

“Yorubá” é portanto um termo abrangente que diz respeito a diversos grupos conectados por uma base linguística comum, assim como uma história e outros traços identitários compartilhados em uma vasta região na África Ocidental. Além dessa nomenclatura principal, a palavra *nagô* é frequentemente usada para referir-se a estas mesmas comunidades que atualmente habitam os países da Nigéria, Togo e República do Benim. O significado original dessa palavra, segundo uma série de autores (DA COSTA LIMA, 2010; VERGER, 1997; PARÉS, 2006), teria inicialmente uma conotação derogatória, utilizada pelos habitantes do reino de Daomé, falantes do idioma *fon* e diretamente envolvidos com os comerciantes portugueses, baianos, franceses, entre outros; povos estes que faziam periódicas incursões ao território yorubano em busca de novos escravos. O uso e preservação desse vocábulo, então, está intimamente relacionado ao tráfico transatlântico de pessoas e às dinâmicas sociais do Novo Mundo e não necessariamente corresponde às percepções identitárias dos povos nomeados (neste caso, os yorubanos), em um processo que o cubano Jesús Guanche Perez

(1995) chama de *denominações metaétnicas*; e são essas denominações que vão compor a base da diferenciação entre as “nações” africanas no Brasil, assim como em boa parte da América Latina. Os termos engendrados pelo tráfico transatlântico de escravizados seguiam critérios próprios de um comércio preocupado com fatores logísticos e geográficos, assim como desumanização da sua “carga”. Pode-se citar como exemplo de *denominações metaétnicas* palavras como Gêntio da Guiné, Angola, Benguela, Mina, Cabo Verde, São Tomé e muitos outros que denotavam de forma muito marcada o fator geográfico de embarque de africanos. Além do fator geográfico, também se utilizavam os nomes dados por povos vizinhos ou rivais, como foi visto no caso da palavra *nagô*, empregada pelos fons (que no Brasil receberam a própria denominação metaétnica: o povo *jeje*). Em detrimento disso, as identidades africanas, como todas as identidades, possuem caráter multidimensional e estão sujeitas a mudanças históricas e políticas, assim como familiares ou religiosas. Apesar de imposto, o termo *nagô* foi gradualmente dissociado do seu sentido derogatório em ambos os lados do Atlântico, sendo usado de forma corriqueira especialmente no território baiano contemporâneo, como afirma Muniz Sodré (2002). Outra ressalva importante no emprego na palavra *nagô* se dá no campo religioso, como aponta Félix Ayoh’OMIDIRE:

“Tanto a etnóloga baiana, Juana Elbein dos Santos, como o etnógrafo yorubá-beninense, Olabiyi Yai, em vários momentos chamaram atenção para a real abrangência desse etnônimo “*ánàgò*” ou “*nagô*” usado pelos fon. Segundo Olabiyi Yai, em determinado momento, o termo chegou a extravasar o limite de uma pura referência étnica para assumir uma identidade religiosa. Ou seja, “*ànàgò*” chegou a ser usado para designar qualquer pessoa que praticasse as tradições religiosas dos povos iorubanos, seja ela na modernidade dos orixás, egùngun, gèlèdè. Dessa forma, até as pessoas da própria origem étnica adja-fon eram denominadas “*nagô*” ou “*nagonou*” pelos povos fon quando se tratava de atribuí-lhes uma identidade religiosa.” (AYOH’OMIDIRE, 2020, p. 86).

Com base nesse argumento é compreensível que seja justamente na Bahia, território apontado como sendo um dos principais vetores religiosos yorubanos nas américas (SODRÉ, 2017), onde este termo é empregado de forma quase corriqueira para referir-se a esta população e cultura.

Outros dois termos, *akú* e *lucumí* também são amplamente usados para nomear essa população, e que por suas importâncias no espaço do Atlântico negro também são dignos de nota. Matory (1999) mostra como a necessidade de firmar uma identidade coletiva dos povos falantes do idioma yorubá teria surgido pela primeira vez no século XVIII na colônia britânica de Serra Leoa, fundada para abrigar as populações de libertos africanos como parte da campanha antiescravista da Inglaterra. *Akú* seria

uma adaptação da saudação “a kú”, usada como uma espécie de “olá” quando dois yorubanos se encontram. O termo *lucumí*, utilizado principalmente em Cuba, parte de uma lógica parecida, derivado da expressão “*olùkù mi*”, que significa algo como “meu companheiro” ou “meu irmão” (AYOH’OMIDIRE, 2020, p. 88).

Para além da etimologia do nome, pode-se dizer que os povos yorubanos compõem um grupo linguístico-cultural sem um território definido de forma estática, uma vez que existiam significativas diferenças linguísticas, religiosas, políticas e econômicas com as quais os povos yorubanos tinham de lidar, assim como a existência de orgulho de origem, da terra natal (BABATOLA, 2020; VERGER, 1992). No entanto, apesar das suas diferenças, todos os yorubanos - entre Oyós, Owus, Ijexas, Ketus, Ilas, Sabés, Popos, etc - traçam suas origens a partir do ancestral comum *Odùduwà* e têm a cidade de *Ilê Ifé* como referencial histórico e religioso (BABATOLA, 2020; JOHNSON, 2006). Existe pouca contestação quanto à preponderância da cidade de *Ilê Ifé* como o primeiro núcleo irradiador da cultura yorubana, com a primeira fase da sua história estimada por achados arqueológicos do século XI, “caracterizada por um tipo de habitat disperso, pelo emprego comum de pisos de cacos de cerâmica justapostos, por uma indústria de contas de vidro e por uma refinada arte da terracota, especializada na elaboração de figuras naturalistas, principalmente de cabeças humanas” (NIANE, 2010, p. 390). Até mesmo cidades que ao longo do tempo adquiriram mais população e poder político-econômico do que *Ifé*, como no caso de *Oyó*, *Ketu* e o Império do Benin, remontam suas origens a essa cidade (AJAYI, 2020). De acordo com o mito yorubano de criação do mundo, seguindo as ordens do Deus supremo *Olódùmarè*, “*Odùduwà* teria descido à terra por meio de uma cadeira de ferro [...] levando consigo uma concha de caracol que continha um punhado de areia” (AYOH’OMIDIRE, 2020, p. 56). Além do caracol, *Odùduwà* também trazia uma galinha de cinco dedos, que ajudaria a espalhar a terra trazida do céu sobre um mundo inteiramente coberto de água. O lugar específico da descida de *Odùduwà*, o início do mundo como o conhecemos, é precisamente a cidade de *Ilê Ifé*.

FIGURA 2 - CABEÇA DE REI DE IFÉ

FONTE: English Wikipedia (2008)

Visto a importância fundacional e cosmogônica de Ilê Ifé não só para a civilização yorubana, mas para a humanidade como um todo, pensar em um período anterior a essa cidade é necessariamente extrapolar a história oral deste povo a fim de buscar as suas origens longínquas. Muitas teorias foram engendradas na tentativa de indicar uma migração “do Leste”, vinda provavelmente do Egito, Núbia ou península arábica, para então fixar-se no Oeste africano (AGAI, 2016). No entanto, poucos atualmente acreditam nessas versões da história e a real origem dos yorubanos permanece um ponto relativamente nebuloso, pouco explorado por arqueólogos e historiadores renomados, sendo as escrituras sagradas de *Odù-Ifá* as fontes mais antigas sobre o tema (AYOH’OMIDIRE, 2020). Ainda segundo Ayoh’Omidire (2020), as “provas” de que os yorubanos descendem de migrações do Leste de povos

2020). No entanto, o território governado pelos yorubás, também chamado de yorubalândia (yorubaland), nunca foi inteiramente administrado sob um comando centralizado no sentido estrito da palavra (JOHNSON, 2006). Coexistiam, então, diferentes Estados organizados de forma autônoma segundo seus próprios costumes e sistemas de governança, como descrito abaixo:

"Um Estado yoruba típico tinha dimensões bem modestas, sendo quase sempre formado por uma única cidade e as aldeias próximas. Nos últimos séculos, só a área de Ekiti contava pelo menos 16 ou 17 reinos, e nada indica que eles alguma vez tenham sido em número menor ou mais extensos. Parece que as cidades de Egbado nunca constituíram um Estado de grandes dimensões ou uma federação, enquanto os Egba, assim como os Ijebu, formaram uma federação de pequenas cidades-Estado, ao invés de um reino centralizado. Os 130 km de extensão do eredo correspondem, provavelmente, aos limites do território de Ijebu propriamente dito. Parece que mesmo Ife não chegou a dominar um vasto território" (NIANE, 2010, p. 388).

Dessa forma, apesar da ampla aceitação de uma linhagem comum centrada na figura de *Odùduwà*, o sistema político e cultural se manifestava de modo distrital e regional, com a origem de cada cidade-nação yorubana ficando perceptível pela fala, referências religiosas e culturais e, em muitos casos, pelas marcas de escarificação que remetiam a certa cidade ou vilarejo. Esse é um dos fatores que tornam a análise da “sociedade yorubana” especialmente complexa, já que na verdade falamos de *sociedades*, no plural, que são inter-relacionadas por laços de aproximação e distanciamento, histórias de alianças e conflitos. Outro fator a se levar em consideração é o intenso contato intercultural e internacional presente entre os povos yorubanos e populações de outras etnias e culturas, com os quais compartilham fronteiras permeáveis, ou mesmo no caso de algumas cidades como Lagos, Porto Novo e Uidá, o mesmo território. Portanto, e a caráter de organização, nas próximas páginas serão discutidas principalmente três das muitas cidades-reino yorubanas, que tiveram especial impacto na diáspora atlântica: Ifé, Oyó e Ketu.

1.2 Metrópoles yorubanas: Ifé, Oyó e Ketu

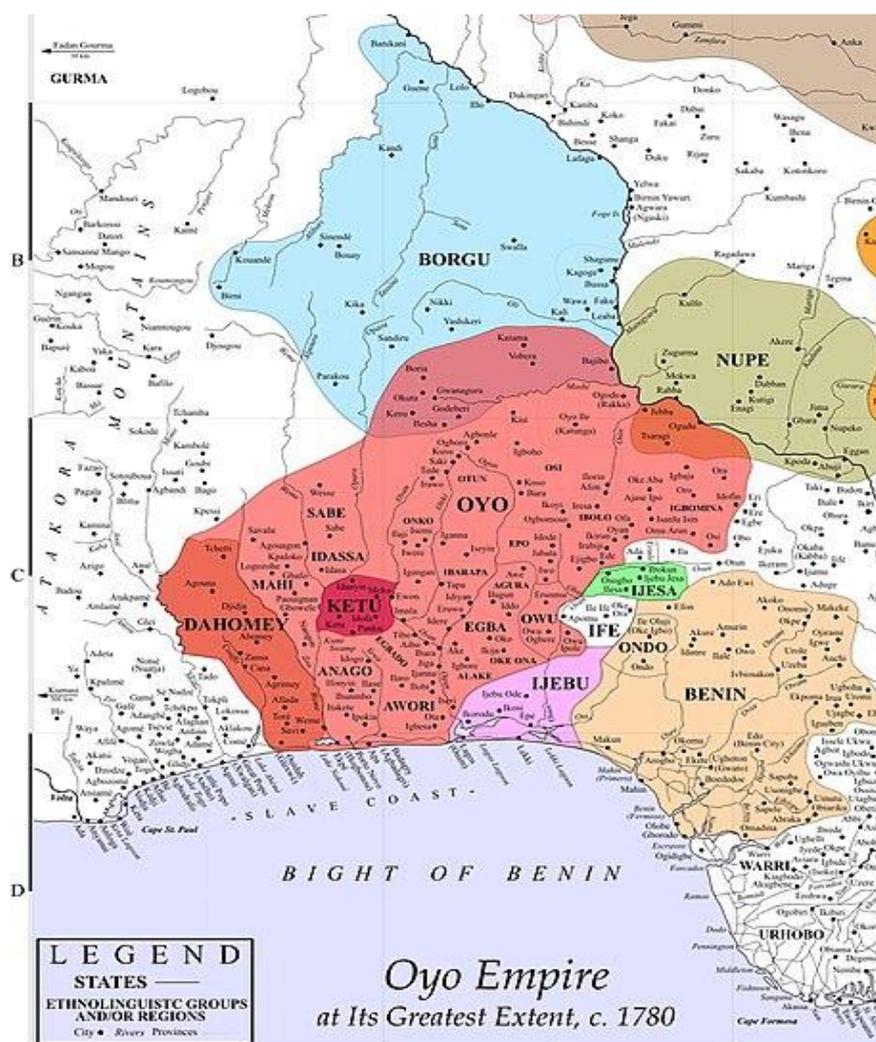
Apesar do complexo territorial yorubano, como exposto anteriormente, ser composto por um grande número de Estados-Nação dispersos ao longo da Costa do Benin e interior do Oeste africano, portadores de diferentes sistemas políticos e econômicos, alguns reinos, e suas cidades capitais, assumiram certa proeminência. Neste contexto, o Império de Oyó deve ser assinalado como um dos principais destaques a nível político e militar na civilização yorubana:

"[...] embora seu caráter 'imperial' só tenha se desenvolvido um tanto tarde, talvez no começo do século XVII. Esse caso único [de Oyó] pode, talvez, ser explicado pela topografia – savana típica –, onde prosperou o Império de Oyo, 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. [...] Pela lista de reis de Oyo, supõe-se que o reino tenha sido fundado no começo do século XV." (NIANE, 2010, p. 389)

Inicialmente um conjunto de vilarejos ao redor de uma pequena cidade mercantil, Oyó foi se consolidando como um Estado relativamente estável de características reinóis centralizado na figura do Alaafin (rei), e nas famílias aristocráticas que exerciam poder político, econômico e militar sobre a região. Já no século XVII o reino de Oyó se tornou tão extenso que "incluía uma proporção considerável de reinos e cidades iorubás, embora Ile Ifé permanecesse a cidade universal do povo yorubá devido ao seu potente significado formativo, espiritual e religioso como locus irradiador do povo yorubá e sua mitologia" (BABATOLA, 2020).

Oyó não apenas se tornou o maior Estado de língua yorubá, como também apresentou características particulares, especialmente no campo das forças armadas. O poder militar de Oyó se apoiava principalmente no emprego de cavalarias e arqueiros, provavelmente devido ao seu contato precoce com o comércio transaariano e os Estados ao Norte, como o Império de Songhai (OGOT, 2010, p. 528). Outra particularidade desse Estado, como bem apontado por Bethwell Allan Ogot (2010), reside neste ter permanecido relativamente fora da esfera de influência europeia direta até o século XIX, que marca a ascensão do reino vizinho de Daomé, um dos principais aliados dos franceses na região.

FIGURA 4 - O IMPÉRIO DE OYÓ NO FINAL DO SÉC. XVIII



FONTE: CANADIAN JOURNAL OF AFRICAN STUDIES (2021)

Embora o núcleo do Império de Oyó ocupasse uma modesta área no sudeste da atual Nigéria, a soma dos fatores anteriormente apresentados conformou-o como um Estado forte e dominante em toda a região entre os rios Mono e Níger onde “em diversos níveis, exercia uma influência ou um controle militar, político, econômico e cultural perceptível” (OGOT, 2010, p. 816). Na figura 4 é possível vislumbrar a potência regional conformada por Oyó frente a seus vizinhos no oeste africano. Ogot completa:

"Rumo ao extremo oeste, o Estado aja de Daomé fora forçado ao tributo em 1748, após uma série de ataques lançados por Oyo, aproximadamente a partir de 1740; situação mantida até o início dos anos 1820. Porto-Novo conhecera o mesmo destino quando Oyo dele se apoderou, tornando-o o seu principal porto para o tráfico de escravos [...] No plano cultural e econômico, os territórios egba e egbado foram igualmente submetidos a uma intensa penetração por parte de Oyó [...]. Dois outros importantes povos iorubás, fundadores a Oeste dos impérios de Ketu e Sabe, haviam preservado a sua tradicional autonomia política, mas, igualmente, mantinham relações de boa vizinhança com Oyo, beneficiando-se da influência protetora exercida pelo império sobre toda a região. O Borgu oriental, a exemplo do Sudoeste de Nupe, também

reconhecia a autoridade do alafin (rei e imperador) de Oyo. Em todas estas regiões, situadas na área de 'anomalia climática' já mencionada, a cavalaria oyo podia agir e os representantes do governo dispunham, evidentemente, de facilidades bem razoáveis de acesso e comunicação" (OGOT, 2010, p. 820)

A passagem anterior evidencia que um Estado com a força política, econômica e militar e com características expansionistas como Oyó não podia ser ignorado por qualquer pessoa ou nação que tivesse interesses na região. Os europeus situados em Porto Novo logo sentiram o peso dessa afirmação quando Oyó se apoderou da cidade e passou a monopolizar o comércio de escravizados na região. Além disso, a submissão do Reino de Daomé à posição de Estado tributário de Oyó em 1748 expôs a fragilidade dos aliados dos negreiros europeus na costa do Benim.

Percebe-se então que ao longo do século XVIII e boa parte do séc. XIX o complexo territorial yorubá já contava com uma extensa rede de interações entre reinos cidades-Estado, confederações, e outras unidades políticas que gozavam de diferentes graus de autonomia em relação a Oyó, o grande pólo político e militar, e a cidade de Ile Ifé, sua contraparte espiritual e cultural. Nesse contexto altamente diverso, o *Reino de Ketu* merece, ao lado de Oyó e Ile Ifé, atenção específica devido tanto à sua antiguidade quanto sua proeminência na diáspora yorubana nas américas, especialmente no Brasil (BABATOLA, 2020).

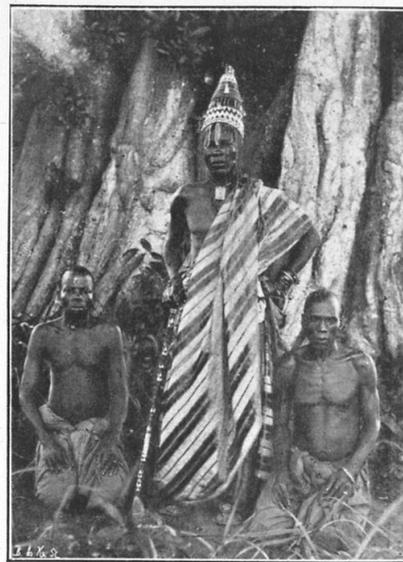
O cientista, historiador e funcionário público francês Edouard Dunglas serviu na colônia de Daomé (1894-1958), mais precisamente na cidade de Ketu (Ketou, na grafia francesa), e transcreveu para o francês vários pontos importantes da história oral desse grupo. Apesar dos erros de tradução e outras falhas de interpretação inevitáveis, dada a condição de homem branco colonizador que Dunglas desempenhava como agente do governo francês, seus registros e observações compilados no seu principal trabalho, *Contribuição à história do Médio Daomé: o reino iorubá de Ketu* (DUNGLAS, 2008), é um importante referencial histórico para compreender esta parte do mundo yorubano. Dunglas nos situa que a cidade de Ketu, capital do reino de mesmo nome, ficava "distante aproximadamente 80 km a leste de Abomé, um pouco acima do paralelo 7º 22', no planalto de laterita, ladeado a leste por um pequeno barranco" (DUNGLAS, 2008, p. 208).

- a. o Oba de Benin,
- b. o Orangun de Ila,
- c. o Onisabe de Sabe,
- d. o Olupopo de Popo e
- e. Oranmiyan (o fundador de Oyo)”

(BABATOLA, 2020, p.15)

Dessa forma entende-se que o Reino de Ketu está consanguineamente ligado ao herói fundador yorubano *Odùduwà*, e ao sistema de realeza por ele fundado em Ilé Ifé, que segundo as fontes orais apresentadas representa a primeira forma de governo do povo yorubano. A antiguidade de Ketu também é atestada por Dunglas que, no período que ali viveu na primeira metade do séc. XX registrou através da tradição oral o nome de quarenta e oito reis de Ketu, e ainda completa: “a tradição local desta cidade não inicia a lista com o rei *Edé*, o verdadeiro fundador de Ketu. Ela incorpora o rei Isa Ipanan e seus cinco primeiros sucessores para marcar claramente a continuidade da dinastia de Ketu com a de Ilé-Ifé.” (DUNGLAS, 2008, p. 223)

FIGURA 6 - ALAKETU (REI DE KETU) POR VOLTA DE 1900



Chef de Kétou

FONTE: NEW YORK PUBLIC LIBRARY (1900)

1.3 Desintegração do Império de Oyó e a diáspora atlântica yorubana

O século XVIII representou para a história yorubana o seu período de maior prosperidade e expansão dos seus territórios, força militar, assim como de disseminação do modus vivendi yorubano, a língua e a religião dos orixás.

Paradoxalmente tudo isso ocorreu em meio a diversos sinais do declínio do poder yorubano e a erosão do seu sistema político (OGOT, 2010, p. 822). Tal período deixou marcas duradouras no continente africano, de modo especial nos reinos e territórios vizinhos da região Oeste, que podem ser observados na cultura e geografia política atual da região. As causas para a decadência da civilização yorubana, segundo autores (NIANE, 2010; OGOT, 2010), foram tanto internas quanto externas à federação de reinos e cidades-Estado que compunham esse complexo territorial. A conjuntura político-militar completa é demasiadamente extensa para a proposta deste trabalho, uma vez que envolve uma gama de interesses, golpes, guerras e alianças político-militares; logo, atentar-nos-emos a alguns fatores principais.

A começar com as razões “internas” podem ser apontados os conflitos fratricidas entre líderes regionais e o governo de Oyó, como “a rebelião fomentada pelos egba, sob a direção de Lisabi, o seu legendário herói, aproximadamente em 1774” (OGOT, 2010, p. 822). Quando não motivados pela simples busca de mais autonomia, muitos desses conflitos tinham origem religiosa, devido principalmente à aderência ao islã por uma porção considerável de yorubanos. No entanto, nem sempre a penetração do islã neste território se dava de forma pacífica e espontânea, como fica claro no caso da “jihad dos seguidores de Uthman Dan Fodio e sua incursão muçulmana fulani na iorubalândia” que ocorreu na segunda metade do século XVIII (OGOT, 2010).

Nesse contexto dos conflitos jihadistas no interior do Império de Oyó, a Revolta de Afonjá (1797) é certamente um dos maiores golpes à autoridade do alafin:

"[N]A Revolta de Afonja, Are-ona-kakanfo (comandante em chefe) da armada imperial, que tentou, com a ajuda dos iorubás muçulmanos de Oyo, proclamar-se soberano independente de Ilorin, precipitando a queda do reino. [...] foi 'Abdul-Salâm, filho e sucessor de Alimi, quem realizou a independência de Ilorin vis-à-vis de Oyo. Após ter obtido a bênção do califado de Sokoto e se ter transformado no primeiro emir, ele fez de Ilorin, 'província rebelde de Oyo', um posto avançado da jihad dos fulani (OGOT, 2010, p. 822-23).

Na tentativa de frear o avanço dos fulani e a religião muçulmana, Oyó e o reino de Borgu fecharam uma aliança na guerra de Eleduwe, em 1836. Após sucessivas derrotas, a aliança liderada pelo Império de Oyó conseguiu evitar a tomada de sua capital só em 1840, com a vitória na batalha de Osogbo (OGOT, 2010, p. 823).

Além da ameaça jihadista vinda do Norte, o Reino de Daomé (Danxome) a Oeste se tornava uma preocupação cada vez maior. Como indica Ogot:

"O surgimento do Daomé (Danxome) como reino independente, aproximadamente em 1820, e as suas frequentes incursões no país iorubá, ao longo de todo o século XIX, até a conquista francesa em 1892, também são consequências diretas do desaparecimento do antigo império de Oyo" (OGOT, 2010, p.824)

E ainda:

"Todos os monarcas daomeanos desde Kpengla (1774-1789) haviam buscado livrar-se da tutela de Oyo; porém, o reino não se libertaria do jugo imperial senão nos primeiros anos do reino de Ghezo (1818-1858)." (OGOT, 2010, p. 825).

Com isso, pode-se perceber que Daomé emergiu no século XIX como um reino com estabilidade suficiente não só para melhor institucionalizar sua política e sistema produtivo, como também rivalizar com as antigas potências da região; neste caso, o Império de Oyó. A proeminência cultural, assim como a administração política de Daomé se apresentava de forma "muito centralizada, objeto de fama para o reino" (OGOT, 2020, p. 825)

Uma vez que boa parte da economia daomeana era baseada no comércio de pessoas, o movimento abolicionista encabeçado pelos britânicos conformou uma séria barreira ao desenvolvimento deste Estado africano. Tal fato, porém, não os impediu de penetrar cada vez mais no interior do continente para satisfazer a demanda dos negreiros portugueses:

"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, comuns nos famosos rituais anuais [...]" (OGOT, 2010, p. 826)

As incursões militares daomeanas se tornaram um problema constante para os Estados yorubanos a partir da metade do século XVIII, fato comprovado pelos correspondentes europeus no forte de Uidá, interessados nas fileiras de escravos trazidos para comercialização após tais incursões (VERGER, 1992, p. 5). O Reino de Ketu foi particularmente atingido por essa força beligerante (SODRÉ, 2002) devido à sua proximidade com Abomey, a capital daomeana, "tendo seu território invadido a partir do final dos anos 1870, com sua capital destruída em 1886, quatro anos após o incêndio de Imeko, outra grande cidade do império." (OGOT, 2010, p. 826)

O clima de guerra e autoritarismo nos séculos que precederam o fim da hegemonia de Oyó deixariam marcas irreversíveis na organização interna neste "império" yorubano:

"Por via de regra, as guerras e as suas repercussões sociais derivaram para o surgimento de uma nova sociedade que, por sua vez, exigiu a elaboração de novos métodos e estilos de governo. Assim sendo, os guerreiros tornaram-se a classe dominante, banindo a antiga classe monárquica, especialmente na região iorubá, onde de modo generalizado os oba perderam o seu poder em proveito dos balogun ou chefes militares" (OGOT, 2010, p. 828)

As investidas daomeanas em território yorubá prosseguiram de forma contínua até a década de 1890, quando os franceses, não contentes com o apoio da coroa de Daomé e a posse de alguns portos na região, anexaram este reino, inaugurando o protetorado do Benim (OGOT, 2010, p. 826). As guerras geradas ao longo do séc. XIX, no entanto, devastaram boa parte dos Estados que ocupavam a região Mono-Níger, provocando intensos deslocamentos populacionais e "reviravoltas demográficas" de grande alcance. Os povos yorubanos foram afetados de forma especialmente cruel, sendo "massivamente reduzidos à escravatura e deportados para o Novo-Mundo" (OGOT, 2010, p. 827).

A desintegração do Império de Oyó fez com que o tráfico de pessoas dentro dos territórios yorubanos atingisse números sem precedentes (MURPHY, 2010, p. 2). Isto gerou mudanças culturais não só em solo africano como a nível intercontinental com o deslocamento a milhões dessas pessoas em direção a países até então estranhos. Estima-se que cerca de 1,67 milhões de indivíduos de fala yorubá foram retirados dos seus reinos, vilas e cidades-Estados pelos agentes do tráfico transatlântico de escravos (MURPHY, 2010). Foi esse sem dúvida o vetor central de mudanças que deixariam marcas profundas em todo o mundo Ocidental. Antes do colapso de Oyó, a maioria dos yorubanos, que eram escravizados de forma esporádica, eram mandados para as colônias de Santo Domingo/Haiti, Trinidad, Jamaica e Bahia; após a desintegração da capital yorubana o tráfico rumou de forma massiva para duas localidades por excelência: Cuba e Brasil (MURPHY, 2010, p. 2), aportando principalmente em Havana e Salvador, inaugurando um período de "hegemonia yorubá" na população negra desses dois últimos espaços coloniais. Isso não impediu, é claro, que outras nações e grupos étnicos africanos deixassem seus respectivos legados culturais ao lado dos yorubanos (FANDRICH, 2007).

Logo, a passagem Atlântica não fez com que os yorubanos esquecessem sua história, suas identidades, e seu orgulho. Esse povo encontrou formas de resistir no espaço colonial mantendo vivas as suas tradições, assim como outros povos da diáspora. "As próprias palavras 'diáspora africana' denotam a continuidade histórica e cultural entre um centro na África e uma variedade de comunidades periféricas nas Américas." (MURPHY, 2010, p. 4).

Os indivíduos de língua yorubá que aqui chegaram, assim como a grande maioria das pessoas de pele negra que aportavam na América e no Caribe em tempos coloniais, quase nada de material trouxeram das suas terras natais. Não foi possível que embarcassem nos negreiros europeus seus totens, plantas e animais sagrados ou quaisquer outras formas de materialização do sagrado. Todavia, isso não impediu que a espiritualidade africana se fixasse e prosperasse já que, mesmo privados de qualquer posse, estes homens e mulheres vieram com seus corpos e suas mentes, esta última impossível de ser totalmente dobrada à vontade do senhor de engenho. Mesmo com a privação dos seus lugares e símbolos sagrados, dos totens e assentamentos ancestrais, muito do conhecimento sagrado e das práticas religiosas yorubanas prosperaram no Novo Mundo, e com elas os cânticos e *orikis* guardados na memória, a ritmicidade dos tambores capazes de gerar o transe, entre outros. Mas afinal, o que é a religião yorubá?

Verger (1992) descreve a religião dos yorubanos como intimamente ligada à noção de família, sendo esta numerosa e conectada a ancestrais comuns vivos ou mortos. As divindades principais são chamadas, na grafia portuguesa, de *orixás*. “O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza” (VERGER, 1992, p. 9); além disso, os orixás podem se manifestar em certos ofícios, profissões e outras funções sociais. *Orixá* é força pura, o *axé* imaterial que se faz perceptível no mundo material através da incorporação no *elégùn*, ou cavalo de orixá. “Os *elégùn* muitas vezes são chamados *iyawòrìà* (iaô), mulher do orixá. Este termo tanto se aplica aos homens quanto às mulheres e não evoca uma ideia de união ou de posse carnal, mas a de sujeição” (VERGER, 1992, p. 10). Apesar da coexistência de diversos deuses, espíritos e forças da natureza, a espiritualidade yorubana também possui características ligadas ao monoteísmo por entender a figura de Olódùmarè como criador do Universo e dos orixás, e força suprema universal (AYOH’OMIDIRE, 2020). “Os orixás são os intermediários entre Olódùmarè e os seres humanos e receberam, por delegação, alguns de seus poderes” (VERGER, 1992, p. 12). Os orixás são comumente reverenciados através dos seus principais elementos, sejam eles minerais, vegetais ou animais, e também através de figuras antropomórficas como a representação abaixo:

FIGURA 7 - XANGÔ, ORIXÁ DO TROVÃO E DA JUSTIÇA



FONTE: U.S. National Archives and Records Administration (2011)

A religiosidade no complexo territorial yorubano original, isto é, no Oeste africano, nunca foi homogênea ou universalmente organizada da mesma forma que eram homogêneos os regimes políticos, costumes locais e variações idiomáticas dos povos que compartilham dessa mesma identificação étnico-cultural. A passagem abaixo contém um breve excerto acerca dessa diversidade religiosa:

Léo Frabenus é o primeiro a declarar, em 1910, que a religião dos iorubás tal como se apresenta atualmente só gradativamente tornou-se homogênea. Sua uniformidade é o resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções. Atualmente [...] ainda não há, em todos os pontos do território chamado Iorubá, um panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico. As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé, está em seu lugar com o poder do trovão. Oxum, cujo culto é muito marcante na região de Ijexá, é totalmente ausente na região de Egbá. Iemanjá, que é soberana na região de Egbá, não é sequer conhecida da região de Ijexá. A posição de todos estes orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores. Xangô era, em vida, o terceiro rei de

Oyó. Oxum, em Oxogbô, fez um pacto com Larô, o fundador da dinastia dos reis locais, e em consequência a água nessa região é sempre abundante. Odudua, fundador da cidade de Ifé, cujos filhos tornaram-se reis das outras cidades iorubás, conservou um caráter mais histórico e até mesmo mais político que divino. (VERGER, 1992, p. 8)

Dessa forma, a transplantação desses inúmeros sistemas de crenças e práticas religiosas para o continente americano se deu de forma muito particular, dependente de diversos fatores dos dois lados do Atlântico que podiam ser geográficos, sociais, históricos, econômicos, entre muitos outros. Sobre essa condição yorubana-americana, Murphy (2010) afirma:

As tradições religiosas yorubás nas Américas são iniciativas criativas que fizeram uso de uma variedade de elementos em sua reconstrução: os repositórios do conhecimento dos orixás yorubás nas mentes dos sacerdotes e sacerdotisas que sobreviveram à Passagem, símbolos extraídos dos ambientes do novo mundo em onde o povo yorubá foi empurrado em contatos periódicos com a terra yorubá e outras comunidades da diáspora. Não é de surpreender que as tradições yorubás nas Américas diferem das da África e umas das outras. (MURPHY, 2010, p. 3)

A cultura yorubana sobreviveu e persistiu através do seu principal vetor: a religião. De fato a religião yorubana é muitas vezes mencionada como a sobrevivência mais preponderante de um sistema de crença africano no Novo Mundo (AYOH'OMIDIRE, 2020; FANDRICH, 2007).

Na ilha caribenha de Cuba, tanto no meio rural quanto urbano o culto às divindades africanas é geralmente agrupado sob a nomenclatura de *santeria*, cuja religiosidade é centrada nos *santos* ou *orichas*, mediados pela figura do *babalorisha* ou da *iyalorisha*, que são os zeladores dessas divindades (BASCOM, 1950). Ainda que influenciada pelo catolicismo espanhol, "os elementos africanos da santeria são predominantemente yorubanos, ou lucumi, como são chamados em Cuba" (BASCOM, 1950, p. 64). Além do culto aos orixás, também foi preservado o sistema filosófico-divinatório conhecido como *Ifá*, ou jogo de búzios. Até os dias atuais, o idioma yorubá é falado em algumas partes da ilha e os *babalawos*, *babalorishas* e *iyalorishas* desempenham um importante papel na vida cultural, religiosa e social cubana (FANDRICH, 2007). Algumas das características que aproximam a santeria das suas origens africanas, assim como de outras religiões afro-atlânticas tradicionais são: a associação com santos católicos como estratégia de sobrevivência; o fenômeno da possessão ritual; sacrifícios de sangue que incluem animais de pequeno e médio porte (BASCOM, 1950, p. 64)

Muito por conta da influência cubana, a religião dos Orixás fincou raízes profundas em Porto Rico, onde se misturou com as práticas espiritualistas da ilha gerando uma religiosidade própria que mescla elementos yorubanos, bantu, católicos e kardecistas (ROMBERG, 2007). Algo similar aconteceu na Venezuela, Colômbia, México, Trinidad e outros países com saída para o mar do Caribe, que se apresenta como um verdadeiro vetor de intercâmbios culturais da diáspora negra, o que possibilitou que a *santeria* fosse amplamente difundida por via marítima.

Apesar de não ser diretamente yorubano, outro processo relevante a ser incluído é o do Haiti, uma das maiores potências afro religiosas do Novo Mundo, gestora do que se conhece hoje por vodou haitiano, de influência principalmente dos povos *fon* (jêje, ewe), habitantes do Reino de Daomé, e em menor escala dos Congo (bantu), e yorubás. Mesmo nesse contexto específico onde a população nagô correspondeu a uma minoria, embarcada para a ilha em pequenos números ao longo no século XVIII, também é possível encontrar a presença dos Orixás, ou ao menos seus "parentes" de idioma *fon*. Essas correlações se devem principalmente ao fato de que diversas fusões entre a cultura *fon* e nagô já ocorriam há séculos em África, por vias de guerra ou de casamento, devido à proximidade entre seus respectivos territórios (LIMA, 2010). É importante apontar, seguindo o lead de Fandrich (2007), que essas fusões caminhavam muito mais em direção de uma "yorubanização" da cultura *fon* do que o contrário. Esse processo de aproximação cultural possibilitou que se encontrem divindades como Legba, o guardião dos caminhos, correspondente no mundo yorubano à figura de Exú ou Eleguá; Batalá/Ogu Batalá, loa correspondente ao orixá Oxalá/Obatalá; Ogou Chango, loa patrono da guerra semelhante a Xangô inclusive na grafia; Papa Ogou/Ogou Ferai, outra divindade da guerra sumamente importante para a Revolução Haitiana e portador de características em comum com Ogum (FANDRICH 2007). A caráter de exemplificação, pode-se observar o *cluster* religioso Legba-Elegba-Eshu, responsável por representar o princípio motor do universo:

"Exu ou Elegba encontraram uma representação mais forte em um espírito chamado Papa Laba ou Papa Limba ou Liba, que geralmente era associado a São Pedro, o guardião das chaves do céu que conectam a esfera dos humanos mortais com a dos espíritos divinos imortais. Há também alguns vestígios de uma divindade semelhante a Ogoun na Louisiana chamada Joe Errai e uma entidade espiritual chamada Danny Leblanc, ou Blan Dan, que poderia ter sido uma variação sobrevivente de Obatala ou seu colega haitiano Danballah" (FANDRICH, 2007, p. 14)"

Para melhor ilustrar essas conexões, a figura 8 apresenta algumas das correspondências entre os orixás yorubanos e as divindades de outras religiões afro-diaspóricas fundadas no Novo Mundo, nomeadamente: Brasil, Cuba, Haiti e Estados Unidos (Nova Orleans). É importante notar que muitas das correspondências na tabela são perpassadas por elementos do catolicismo, a religião hegemônica na América Latina.

FIGURA 8 - CONTINUIDADES AFRO-AMERICANAS DE ALGUNS ORIXÁS YORUBANOS

TABLE 1
Selected Yorùbá New World Transformations and Continuities (With Catholic Saint Representations)

<i>Yorùbá</i> Òrìṣà	<i>Brazil</i> Orixá (Catholic Saint)	<i>Cuba</i> Oricha (Catholic Saint)	<i>Haiti</i> Lwa (Catholic Saint)	<i>New Orleans</i> Spirit (Catholic Saint)
Èsù/Elegbàra (Guardian of the Crossroads, Trickster; place: crossroads)	Exu (the devil, St. Jerome in Rio, St. Anthony in Bahia)	Eleguá (El Niño de Atocha, St. Anthony of Padua)	Papa Legba (St. Anthony of Padua, St. Lazarus, St. Peter)	Papa Liba (Liba) (Limba) (St. Anthony of Padua, St. Peter)
Òbàtálá (Creator, Whiteness, Wisdom, Peace; place: sky)	Oxala (Jesus)	Obatalá (Our Lady of Mercy)	Batala, Ogou Batala	Maybe Blanc Dani^a
Osun (Love, Beauty, Sex, Wealth; place: sweet water, the Osun River)	Oxum (Virgin Mary)	Ochún (Our Lady of Caridad del Cobre)		
Yemóya (Motherhood; place: the ocean)	Yemanjá (Our Lady of Candeias)	Yemayá (Our Lady of Regla)		
Òyá (Rage, Mother of the Dead; place: storms, winds, thunder, and lightning)	Yansa (St. Barbara, the wife of St. Jerome)	Oyá (Our Lady of Candelaria, St. Theresa)		
Sàngó (Kingship, Rulership, Magician; place: fire, lightning)	Xango (St. Michael)	Changó (St. Barbara)	Ogou Chango (St. Michael)	
Ògún (War, Iron, Technology, Transformation; place: blacksmith shop, railroads, war)	Ogum (St. George)	Ogún (St. Michael, St. George)	Papa Ogou, Ogou Ferai (St. Jacques Majeur), Ogou Badagri (St. Michael), Ogou Balinjo, Ogou Shango, Ogou Jeroug (a member of the Petwo rites)	Maybe Joe Ferraille (St. Michael, St. Joan of Arc) ^a

a. Suggested by Teish (1985) and Long (2001), but no clear Yorùbá link established.

Fonte: Fandrich (2007, p. 784)

Uma observação atenta à tabela I revela que até mesmo em colônias continentais da América do Norte, como no caso da Louisiana, a influência yorubana se faz sentir, ainda que diluída através da cosmologia *fon* e Congo (geradoras do vodou caribenho), devido à proximidade que essa região tem do Caribe, especialmente de Cuba e do Haiti. De acordo com Fandrich (2007), a tradição voodoo da Louisiana (grafado dessa forma, diferenciando-a do *vodou haitiano*) foi por muito tempo considerada como uma descendência da sua “prima” caribenha, “introduzido pelo grande número de refugiados haitianos que chegaram a Nova Orleans e à parte sul do Estado Pelicano no início do século XIX” (FANDRICH, 2007, p. 782).

2 A DINASTIA OJARÔ E O TERREIRO DO ALAKETU: AGENCIAMENTOS INTERNACIONAIS YORUBANOS NA BAHIA COLONIAL

Esse capítulo tem como objetivo apresentar o processo de territorialização do terreiro de candomblé Ile Maroia Laji (Alaketu) na cidade de Salvador e seus fundadores: a princesa Otampê Ojarô e sua família, provenientes de uma das linhagens reais do Estado yorubano de Ketu. Para tanto, delimita-se o período de 1789 até 1850, capaz de abarcar: o período de desterritorialização e sequestro atlântico de integrantes dessa família para a Bahia; as primeiras décadas de adaptação ao novo meio social, colonial e escravocrata; a compra do terreno no Matatu de Brotas e fundação do terreiro de candomblé Ile Maroia Laji, o Alaketu e desenvolvimento do mais antigo local de culto yorubano ininterrupto do Brasil (LIMA, 2010). Esse trabalho seria impossível sem os esforços de historiadores e antropólogos como Lisa Earl Castillo, Vivaldo da Costa Lima, Renato da Silveira e outros estudiosos que se debruçaram sobre a história oral do terreiro do Alaketu, cruzando esses registros tradicionais e comunitários com documentos históricos materiais da época da fundação do terreiro até os dias atuais. Outros autores indispensáveis para se pensar o Candomblé em sua potência política, histórica e social, e que ajudaram a construir o embasamento teórico desta pesquisa, são: Edison Carneiro, Ruth Landes, Pierre Verger, Muniz Sodré, Nicolau Parés, entre outros outros.

Refletir sobre o engendramento das religiosidades diaspóricas no espaço americano, especialmente o afro-latinoamericano, se mostra um processo constante de resgate e visibilização de culturas, experiências e lições que elas podem nos ensinar enquanto indivíduos na diáspora. São culturas vivas nos dias atuais e que estiveram presentes por séculos em cidades como Salvador, Recife, Rio de Janeiro, São Paulo (Brasil), Havana (Cuba), San Juan (Porto Rico), Montevideu (Uruguai), e uma infinidade de outras localidades onde a religiosidade yorubana se instalou. Tal processo transnacional se mostra rico ao debate nas Relações Internacionais, especialmente no Brasil, uma vez que este nos leva a refletir sobre impactos culturais profundos deixados aqui por sociedades africanas como a yorubana, mas igualmente importantes no caso das sociedades bantu, jêje, e muitas outras que resistiram em solo brasileiro com suas respectivas estratégias de resistência e ressignificação identitárias e culturais. Fala-se aqui de uma gama de agentes da sociedade civil negra organizada já no período colonial que atuava de forma transnacional e dissidente à cultura racista

vigente, construindo novas formas de integração entre África e América que desafiavam a lógica da escravidão, e continuam desafiando em dias atuais.

2.1 A Bahia na virada do século XVIII para o XIX

Não é possível entender o Brasil, e de modo especial a Bahia, sem entender a história dos povos negros nessa terra. Logo, é a partir dessa população, e suas histórias de migração, que esse território deve ser primeiramente descrito.

O tráfico de africanos escravizados foi introduzido no Brasil por volta de 1535 (GOMES, 2019), poucos anos após a chegada de Pedro Álvares Cabral à costa baiana em 1500. Além de impulsionar as atividades extrativistas, a mão de obra escrava era empregada sobretudo na indústria açucareira nordestina, estrutura que se manteria ao longo de séculos nessa região do Brasil. Laurentino Gomes define os sujeitos escravizados como “pessoas que sofreram escravização, foram subjugadas e reduzidas à condição de cativas, sem que essa fosse sua identidade ou vocação original” (GOMES, 2019, p. 40). Estima-se que cerca de 12.521.337 seres humanos foram embarcados nos navios negreiros em direção à América; desses, aproximadamente 10.702.657 sobreviveram à travessia Atlântica (GOMES, 2019, p. 255). Dessa forma, a presença e a memória africana no país é inevitavelmente perpassada pela instituição da escravidão colonial que transcorreu neste país ao longo de quatro séculos e continua a deixar marcas profundas na sociedade mesmo após a tardia abolição formal da escravatura. Essas marcas estão presentes por todas as partes do tecido social brasileiro e contribuíram para toda a construção deste Estado nacional. Carneiro mapeia a origem da população escravizada no Brasil:

“O tráfico trouxe escravos de três regiões diferentes - da Guiné Portuguesa (Costa da Malagueta), do Golfo da Guiné (a Costa da Mina, outrora dividida em Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos) e de Angola, dando a volta ao continente para alcançar a Contra-Costa (Moçambique). Os pesquisadores brasileiros, seguindo o lead de Nina Rodrigues, dividem os africanos chegados ao Brasil em dois grandes grupos linguísticos, sudaneses (os da Guiné e da Costa da Mina) e bantos (Angola e Moçambique). Os da Costa da Mina desembarcavam na Bahia rumando daí para a zona da mineração, enquanto todos os demais foram trazidos para São Luís do Maranhão, Bahia, Recife e Rio de Janeiro, donde se redistribuíram para o litoral do Pará e o interior de Alagoas, Minas Gerais e São Paulo.” (CARNEIRO, 2008, p. 47)

A passagem de Carneiro pode ser complementada pelos esforços de Risério (2004), que traça cronologicamente a evolução da migração forçada de africanos em

portos brasileiros, indicando que inicialmente e ao longo de todo o século XVI o termo “gentio da Guiné” era empregado para designar africanos escravizados de forma geral. O século XVII apresentou duas mudanças principais a esse respeito: a chegada em massa dessas populações e a sua proveniência de uma faixa territorial específica: “da região de Angola (de Angola, título do soberano do antigo reino Ndongo) e do Congo” (RISÉRIO, 2004, p. 172), estendendo-se de forma quase ininterrupta até o século XVIII. Essa população foi denominada no Brasil como povos bantos, ou bantus, segundo o esquema das denominações metaétnicas do tráfico transatlântico de pessoas (PARÉS, 2006; PEREZ, 1995). Séculos de migração desse enorme contingente de pessoas que compartilhavam traços culturais e linguísticos comuns estiveram na base da construção identitária e social do povo brasileiro, que vão desde inovações na língua portuguesa (GONZALES, 1988), ao campo da política, religião e tantos outros.

Após gerações de imigração de povos bantu, o tráfico foi mudando de rumo, voltando-se para a região da Costa da Mina, terra do Reino de Daomé, de presença dos povos fon e adja (no Brasil conhecidos como jêje), deportados para o Brasil de forma contínua durante boa parte do século XVIII. A partir disso, não demorou para que os negreiros portugueses chegassem até a baía do Benim, lar dos povos yorubanos, onde permaneceram atacadados entre 1770 e 1851 (RISÉRIO, 2004). Foram estes os dois últimos ciclos do tráfico de pessoas entre a África e a Bahia, “e foi este o período da travessia atlântica massiva e compulsória de negros nagôs, jejes e, em menor escala, haussás” (RISÉRIO, 2004, p. 309).

Sobre esse contexto de mudança étnico-cultural da população negra no Brasil, de uma base quase exclusivamente bantu para uma diversidade maior de povos e nações africanas, Risério faz uma necessária observação:

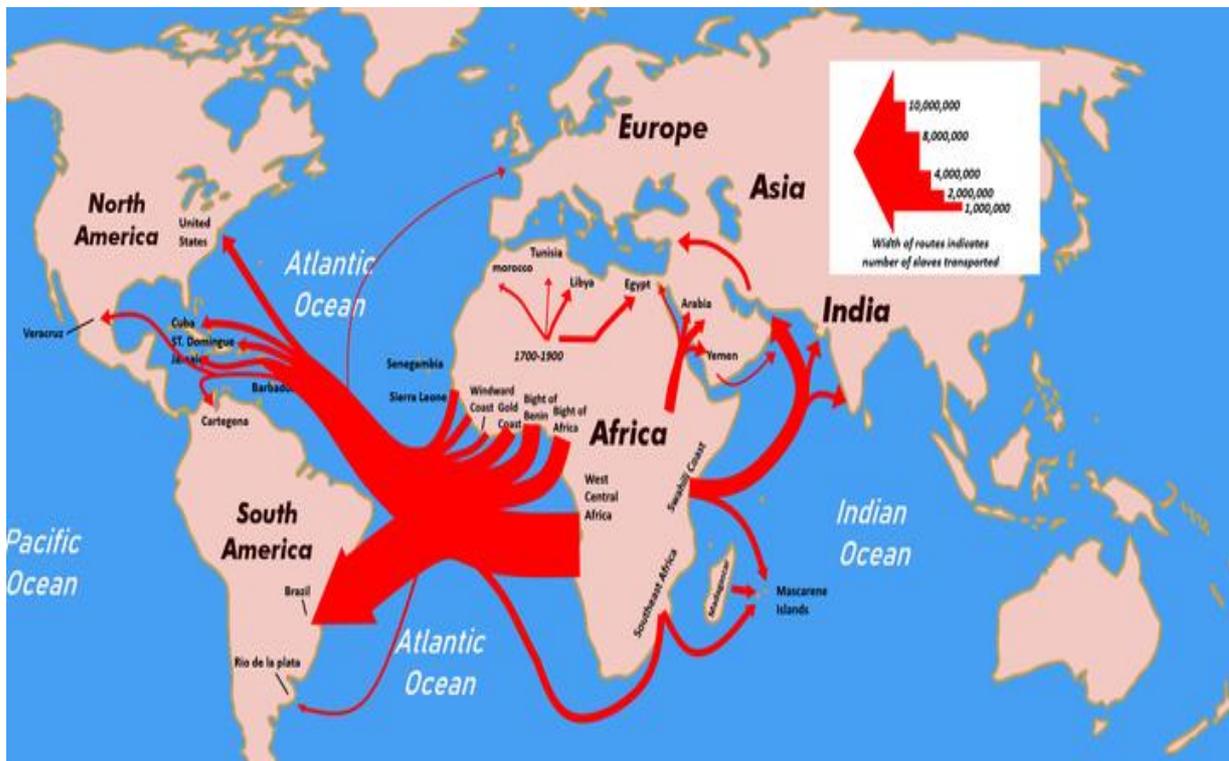
Quando se fala de “migrações secundárias”, na história etnodemográfica do Brasil, o que vem à mente, de modo automático e exclusivo, são as migrações européias e asiáticas para o sul do país. Os estudiosos não se dão conta de que também houve uma “migração secundária” de povos africanos (talvez porque achem, ainda que subconscientemente, que todos os pretos são iguais). Nessa nova conjuntura migratória, vêm para o Brasil – para a Bahia, especialmente, mas também para Pernambuco e o Maranhão - sobretudo, ondas sucessivas de jejes e de nagô-iorubás. Eram povos desconhecidos neste lado do Atlântico Sul. Falavam línguas que ninguém entendia. Traziam consigo novos deuses, novos mitos, novos ritos e novos ritmos. [...] E tanto jejes quanto nagôs foram atirados na Bahia de Todos os Santos em consequência de guerras, extra e intra grupais. Os jejes, trazendo os seus voduns – trazendo Dã, a serpente sagrada do Daomé. Os nagôs, com seus orixás e seus orikis. Esses agrupamentos de pessoas de fala fon e iorubá vieram para, com o tempo, modificar em profundidade a nossa fisionomia

humana e cultural. [...] Assim, além do substrato ameríndio, da estruturação lusitana e da poderosa presença banto, a Bahia de Todos os Santos se tornou, também, jeje-nagô. (RISÉRIO, 2004, p. 312-313)

A observação de Risério faz referência ao problema do racismo estrutural, discutido no terceiro capítulo deste trabalho, o qual invisibiliza e *estrangeiriza* a memória migratória brasileira no caso das migrações africanas para o Brasil ao passo que exalta de forma seletiva heranças culturais europeias, especialmente no Sul e Sudeste do Brasil. Isso é perceptível inclusive no status de preservação de línguas de herança brasileiras como o italiano e alemão em detrimento de línguas africanas como o yorubá, o fon ou o umbundo. A herança africana no Brasil, embora heterogênea, é muitas vezes generalizada como *cultura negra* ou simplesmente *cultura afro*, sendo assim relegados a um espaço quase folclórico no complexo esquema da identidade cultural brasileira. Em um país que possui alguns dos mais notáveis casos de preservação e ressignificação de culturas africanas fora dos seus territórios originais, que possui a maior cidade de maioria negra fora da África (Salvador), a situação atual dos museus e outros espaços públicos referentes às identidades africanas e suas nacionalidades é, no mínimo, negligenciada.

É importante ter em mente tal cartografia das migrações africanas para o Brasil tendo em conta que a migração dos povos yorubanos - referenciados em muitos registros como “povos sudaneses” - representou a última delas, devido ao declínio gradual do Império de Oyó e seus subsidiários a partir do séc. XVIII, iniciado de forma mais marcante pela revolta de Afonjá em 1797 seguido pela jihad perpetrada pelos fulas em 1804 (PARÉS, 2018). Esse fator é importante, entre outros motivos, para esboçar um entendimento acerca da suposta hegemonia do culto yorubano em relação a outras religiosidades africanas que se instalaram no Brasil, afastando-se assim de discursos que pregam uma suposta hierarquia civilizacional entre povos africanos e conseqüentemente em sua diáspora americana, ideia defendida pelo intelectual eugenista Nina Rodrigues no início do séc. XX ao se referir aos cultos afro no Brasil (RODRIGUES, 1935). Quando chegaram à Bahia, os yorubanos encontraram estruturas pré-existentes de organização político-religiosa de africanos, livres ou escravizados, principalmente dos bantos (angola) e fons (jejes), e foi a partir dessas valiosas estruturas que se fundamentou a religião yorubá em diáspora (LIMA, 2010).

**FIGURA 9 - VISÃO GERAL DO COMÉRCIO DE ESCRAVIZADOS AFRICANOS
(1500-1900)**



FONTE: Atlas of the Transatlantic Slave Trade (New Haven, 2010)

O mapa acima mostra um panorama geral do comércio de escravizados africanos pelo mundo - mais uma vez convém citar a estimativa de 10.702.657 de seres humanos para fins de exercício imaginativo. Esse repugnante fluxo migratório não pode ser lido em separado da construção da modernidade capitalista que se conhece hoje, que ao longo de séculos se construiu às custas da mão de obra praticamente gratuita (considerando os insumos básicos para a sobrevivência) e conquista de territórios ricos em matérias primas essenciais para o processo de Revolução Industrial europeia (WALLERSTEIN, 1976). Com isso pode-se dizer que a expansão colonial, associada à mão de obra escravizada, foram os carros-chefe do processo de drenagem de riquezas da periferia para o centro do sistema econômico mundial.

Ao se analisar uma conjuntura sócio-histórica atlântica específica, relevantes para entender o processo de territorialização no Brasil de um sistema político-religioso provindo do Reino de Ketu, é inevitável que muitos fatos interessantes referentes à

política, economia, e outros fatores da vida social de ambos os lugares fiquem de fora do quadro. A Bahia sozinha representa uma amálgama de culturas, símbolos, personagens e processos históricos que muito legaram ao mundo como um todo. De forma ainda mais profunda é possível descrever o Reino de Ketu, em sua ancestralidade e legado cultural concreto disseminado através do Atlântico Negro (GILROY, 1993). Tendo isso em mente, a preocupação central desta parte do trabalho é perceber, de forma breve, como se encontrava a Bahia oitocentista que recebeu Otampê Ojarô e que África ela estava deixando para trás nos porões de um navio negreiro.

Sobre a situação econômica da província colonial portuguesa em questão, Silveira descreve que a virada do século XVIII para o XIX representou para a província da Bahia “uma época de prosperidade que começaria em 1787, com o aumento da produção açucareira, e se prolongaria até 1821, quando se iniciou a grande crise causada pela guerra de independência brasileira (SILVEIRA, 2003, p. 18).

Isso quer dizer que no momento em que os Aro cruzavam o Atlântico em direção à Bahia, no início de um duro processo de desintegração dos seus governos e territórios tradicionais (AYOH'OMIDIRE, 2020; SILVEIRA, 2003), a colônia portuguesa se encontrava em um período de franca prosperidade que duraria cerca de 35 anos. Ambos os processos, como defende Silveira (2003), estão diretamente ligados e justificam o aumento da população nagô-yorubana escravizada na Bahia, e de modo especial na cidade de Salvador, em contraste ao recôncavo baiano, predominantemente jêje. Essa predominância populacional yorubana no núcleo urbano da província pode apontar uma corrente de pensamento e um cenário social mais favorável a este grupo, e à “implantação mais consistente da religião yorubana na Bahia escravista, a qual tornara-se, para muitos, terra menos problemática do que o próprio país natal” (SILVEIRA, 2003, p. 20). Essa conjuntura mais favorável precisou adequar-se, é claro, aos limites de uma situação colonial e escravocrata, estruturalmente opressiva e discriminatória (RISÉRIO, 2004)

Sobre o clima político do período, de acordo com o historiador Antônio Risério (2004), entre os anos 1805 e 1809 subiu ao cargo de governador colonial na Bahia o conde da Ponte, que preocupado com a crescente presença dos nagôs entre as revoltas e outras investidas contra o poder colonial (VERGER, 1992), fomenta, a partir de 1807 uma violenta campanha de repressão contra os quilombos, candomblés e calundus ao redor da cidade de Salvador, assim como contra os batuques e outras

festas públicas africanas que aconteciam em feriados religiosos. Essas políticas do Estado representaram barreiras consideráveis à já atacada vida social do negro na colônia. Ironicamente também foi em 1807 que o Conde da Ponte autoriza, a contragosto, a criação na Bahia de uma embaixada do rei de Onim, governante da região de Lagos (Nigéria) que era por sua vez vassalo do soberano do Benim, um poderoso reino yorubano (VERGER, 1992, p. 5); isso se deu principalmente devido à proeminência da região no tráfico de escravizados. A morte inesperada do conde da Ponte em 1809, no entanto, marcou o começo de um movimento reformista e liberal na colônia marcada pela ascensão do conde dos Arcos em 1810:

“O conde dos Arcos veio modernizar a Bahia após a transferência da família real portuguesa para o Rio de Janeiro, realizou uma administração dinâmica e empreendedora, conduzindo uma política social de tolerância com as tradições culturais dos africanos. Por cálculo político, é verdade, mas para os jeje-nagôs o importante é que a postura do conde dos Arcos lhes abria um bom espaço para a ação. Em 1811 o conde tornou-se inclusive irmão honorário da irmandade negra do Senhor Bom Jesus dos Martírios — ou seja, tornou-se protetor de uma organização legal que abrigava o grupo jeje-nagô, a mesma que, segundo as tradições orais da Casa Branca e suas filiais, acobertou a fundação do candomblé da Barroquinha.” (RISÉRIO, 2004, p. 21-22).

Posteriormente o próprio conde dos Arcos foi obrigado a tomar medidas restritivas anti africanas apesar de seus princípios políticos, “pois contava com a intransigente oposição de um grupo de senhores de engenho do Recôncavo baiano partidário da ‘linha dura’, os quais pressionaram o governo central” (RISÉRIO, 2004, p. 22). Assim, é correto afirmar que a primeira parte do governo do conde dos Arcos foi favorável a iniciativas de reinvenção de tradições africanas no Brasil e, apesar dos entraves políticos, as irmandades religiosas de maioria negra permaneceram contanto com uma rede de irmãos honorários poderosos na sociedade, “entre arcebispos, marechais-de-campo, desembargadores, brigadeiros, coronéis, capitães-mores e barões” (RISÉRIO, 2004, p. 22).

2.2 O Candomblé e a sociabilidade do negro em Salvador

“O homem arrancado de sua terra, escravizado do outro lado do mar oceano e submetido a um intenso processo de ‘branqueamento’ espiritual, foi encontrar, em sua religião, a possibilidade de manter viva uma continuidade, até mesmo no plano pessoal. A religião foi, neste sentido, um espaço de resistência ao processo de desafricanização do homem africano.” RISÉRIO, 2003 p. 179

O termo Candomblé é de uso comum no Brasil, especialmente nos estados da Bahia e do Rio de Janeiro, e de modo geral é usado “para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de santos ou orixás e associados ao fenômeno da possessão ou transe místico” (LIMA, 2010, p. 118). Além de descrever o sistema filosófico e ideológico do culto, o termo é muitas vezes empregado para descrever o local onde a prática ocorre, também chamado de *terreiro*, *barracão* ou *casa de santo*. Ou seja, o indivíduo tanto *pratica o candomblé* quanto *vai ao candomblé x ou y*, referindo-se a uma casa de santo específica. Edison Carneiro, importante escritor e etnólogo baiano, ilustra bem este último uso do termo no trecho:

"O lugar em que os negros da Bahia realizam as suas características festas religiosas tem hoje o nome de candomblé, que antigamente significou somente as festas públicas anuais das seitas africanas, e em menor escala os nomes de terreiro, roça ou aldeia, este último no caso dos candomblés de influência ameríndia. Os candomblés situam-se, a bem dizer, no meio do mato, nos arrabaldes e subúrbios mais afastados da cidade." (CARNEIRO, 2008, p. 35).

Outro fator importante a se destacar no uso do termo candomblé, é que este não designa um culto específico, mas uma série de cultos e práticas provenientes de distintas culturas africanas, aqui sistematizadas e modificadas. Candomblé é, então, um termo polissêmico ou “guarda-chuva” que engloba diferentes tradições religiosas africanas praticadas no Brasil (LIMA, 2010). Tudo indica que a sua origem está no étimo de línguas bantu, principalmente o quimbundo, “e quer dizer exatamente reza, oração, culto” (LIMA, 2010). A palavra, no entanto, está longe de ser a primeira a designar as expressões religiosas africanas no Brasil, como atesta Elisângela Oliveira Ferreira (2017) referindo-se aos *calundus* do século XVI:

"O calundu era utilizado, muitas vezes, para descobrir as causas das doenças e a maneira de curá-las. Mas ele também se relacionava com outras demandas do cotidiano, como encontrar coisas perdidas ou roubadas, animais perdidos e auxiliar nas questões do amor e da sobrevivência material." (FERREIRA, 2017, p. 107)

É possível encontrar referências aos chamados *calundus* já em textos escritos por Gregório de Matos, que inclui essa forma de culto africano entre os traços distintivos da Bahia seiscentista, o que revela a importância, e a antiguidade, da espiritualidade afro no espaço colonial português. A palavra *calundu* também é de origem bantu e “nos falares de Angola, nos falares da língua congo, significa, exatamente, um sinônimo de inquite, portanto, de orixá, de vodum” (RISÉRIO, 2004, p. 177). Pode-se dizer que foram os *calundus* (ou os quilombos-de-calundu) os primeiros

terreiros do culto candomblezeiro que se implantou na Bahia, em um período de hegemonia populacional dos bantu no Brasil (RISÉRIO, 2004). Entre as sobrevivências dessa época anterior aos candomblés pode-se apontar o terreiro do Bate Folha, localizado na Mata Escura do Retiro.

Apesar de todo o aparato racista presente no espaço colonial que gerava um clima de hostilização e proibição de tais manifestações de fé, as religiões afro-brasileiras sempre resistiram, extrapolando inclusive suas próprias fronteiras étnicas. Os calundus, e posteriormente os candomblés, atraíam também brancos e mestiços que recorriam a soluções para os problemas da vida que a igreja católica simplesmente não podia oferecer (FERREIRA, 2017). “Em resumo, já se formara entre nós, no século XVII, um mundo cultural paralelo, distinto do mundo da cultura oficial, dita ‘superior’ ou ‘erudita’”. (RISÉRIO, 2003, p. 178)

O modelo religioso yorubano, ou jêje-yorubano (também chamado nagô, ketu, entre outras denominações), foi o que mais se expandiu no Brasil se comparados a outras nações de candomblé como a jêje e a angola, e fornecem a maior parte do universo de referências religiosas, linguísticas e filosóficas africanas presentes hoje na sociedade brasileira (AYOH’OMIDIRE, 2020).

Como forma de distinção entre os diferentes modelos de culto do candomblé se utiliza o termo *nação*. Sendo este um trabalho de Relações Internacionais, é imprescindível atentar-se ao uso deste termo, que entre os adeptos e estudiosos do candomblé difere do sentido comumente empregado por sociólogos e internacionalistas. O francês Luis Nicolau Parés (PARES, 2006) é um dos teóricos que mais se debruçaram sobre essa questão semântica, e destaca que o termo *nação* foi utilizado ao longo dos séculos XVII e XVIII pelo aparato colonial - traficantes de escravizados, missionários, oficiais administrativos, etc. - para designar os diferentes grupos populacionais autóctones africanos. O uso deste termo pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses estava diretamente inspirado no senso de identidade coletiva que prevalecia nos Estados monárquicos europeus da época, que era então projetado nos povos colonizados. Pode-se afirmar ainda que “os nomes de nação [...] não são homogêneos e podem referir-se a pontos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades.” (PARES, 2010, p. 24).

No entanto, como discorre Parés (2006), a identidade coletiva nas sociedades africanas era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico, político). Entre esses, a atividade religiosa e o culto de

determinados ancestrais era um dos principais veículos de diferenciação identitária de um povo.

Além da empresa colonizadora propriamente dita, um outro fator que contribuiu para a formação desse “parentesco de nação” foram as irmandades católicas, uma vez que os africanos livres tendiam a agrupar-se ao redor das irmandades correspondentes às suas respectivas comunidades étnico-culturais (PARES, 2006). Paralelamente, os batuques e, a partir do século XIX, os candomblés, também contribuíram de forma marcante, sendo que os laços e vínculos mútuos estabelecidos no contexto religioso aparecem como uma alternativa ao parentesco consanguíneo, criando a chamada “família de santo”.

O francês Roger Bastide (1961) em seu livro *O Candomblé da Bahia* cita algumas das mais conhecidas nações de Candomblé: *Nação Ketu-Nagô (yorubá)*; *Nação Ijexá (yorubá)*; *Nação Jeje (fon)*; *Nação Angola (banto)*; *Nação Congo (banto)*. Essas divisões se dão principalmente por motivos linguísticos, mas também dizem respeito a diferenças religiosas dentro de um mesmo grupo étnico-linguístico, como entre os Keto-Oyó e os Ijexá, ambos compondo o mesmo macro-grupo étnico denominado yorubá, como foi visto no primeiro capítulo, porém com cada um retendo suas particularidades.

A categoria “nação de candomblé” então está intimamente ligada às dinâmicas transnacionais do tráfico transatlântico de africanos e, embora de sentido mais ou menos literal nesse período, “quando este cessou, a partir de 1860, numa sociedade cada vez mais crioula e racialmente miscigenada, a identificação a partir de nomes de nação foi perdendo aos poucos a sua significação.” (PARÉS, 2010, p. 75), ou, nas palavras de Vivaldo:

“A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, esses sim, fundado por africanos angolas, congos, jejes, nagôs - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos que souberam dar, aos grupos que formaram, a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e da mudança nos tempos.” (LIMA, 2010, p. 124)

Nesse processo, apesar do termo *nação de candomblé* ou de *nação de axé* já não guardar seu sentido literal, ele permanece como um importante símbolo étnico e religioso no mundo afro-brasileiro, tanto nos terreiros “matrizes” ou tradicionais como em aqueles de fundação mais recente, e ainda, “continuam eles firmemente estruturados na sociedade inclusiva, de que são parte, como um importante fator de

integração social” (LIMA, 2010, p.119). A consciência de nação que a experiência do candomblé proporciona está carregada então tanto de sentido teológico quanto político, na amplitude que ambos os termos possuem, ao mesmo tempo em que “reproduz mecanismos de competitividade e alinhamento solidário paralelo aos que operam nas dinâmicas de identificação étnica” (PARES, 2010, p. 103). Das *nações* que compõem esse tecido étnico-cultural da sociedade afro-brasileira, vindas a força para este país entre os séculos XVI e XIX, destaca-se a nação yorubá-nagô, entendendo seus graus de mudança e assimilação, “como a que melhor conservou a configuração africana original” (LIMA, 2010, p. 125).

2.3 Otampê Ojarô: uma princesa africana na Bahia

Sobre caso de territorialização de uma princesa de Ketu e parte de sua família na Bahia, pode-se iniciar com uma certa passagem de Muniz Sodré:

Enquanto da Europa vinham degredados, da África vinham príncipes, princesas e sacerdotes, a exemplo de Otampê Ojaró, filha gêmea do Alaketu (rei de Ketu), fundadora do primeiro terreiro de Ketu na Bahia, sucedida por sua filha brasileira Iya Akobiodé. Uma elite africana formou-se aqui por meio de um implícito pacto simbólico entre indivíduos de etnias diferentes, a despeito das hostilidades entre crioulos (nascidos no Brasil) e africanos da Costa da Mina ou Costa dos Escravos. (SODRÉ, 2017, p. 106-107)

A passagem acima ilustra a diferença na forma e no propósito da viagem dos novos habitantes da América de acordo com suas respectivas tonalidades de pele. Da metrópole europeia e países vizinhos vinham os seus aventureiros, prisioneiros, rebeldes e perseguidos a fim de instalarem-se em um lugar livre da constante vigilância do “velho mundo”; sendo um país como o Brasil uma nova janela de oportunidades. Todavia, um africano nascido teria uma janela de escolha bem menor caso este fosse capturado pelo aparato escravista. Desde o transporte para os portos negreiros africanos, passando pela travessia Atlântica até a nova vida em uma terra distante, a vida do negro escravizado era marcada pelo sofrimento e desumanização constantes frutos de uma migração forçada e cercada de opressão. Essa dinâmica fez com que o risco da captura escravista se estendesse até as mais altas castas tradicionais africanas, não sendo raras as capturas de reis e rainhas, sacerdotes, chefes militares e outras personalidades importantes no continente. Sabendo disso, o presente trabalho tem sua atenção voltada a uma princesa yorubana de nome Otampê Ojarô, e ao terreiro de Candomblé por ela fundado.

A história de Otampê Ojarô na Bahia está disponível em sua forma escrita principalmente nas páginas do livro *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-nagô da Bahia* (LIMA, 1977), composto por uma série de entrevistas realizadas por Vivaldo da Costa Lima à tataraneta de Otampê e então Iyalorixá do terreiro do Alaketu, Olga Francisca Régis, acerca da história oral do lugar.

“A tradição diz que o terreiro foi fundado por uma africana, originária de Queto, no Daomé, que veio para o Brasil com a idade de 9 anos, onde recebeu o nome de Maria do Rosário. Seu nome africano era Otampê Ojarô. A roça foi consagrada a Oxóssi - um dos antigos e principais orixás de Queto - e casa de culto, construída na roça, foi dedicada a Oxumarê [...] Otampê Ojarô, a fundadora e primeira mãe do terreiro do Alaketu, era filha de Oxumarê, orixá nagô intimamente associado ao arco-íris. Conta a tradição da casa que foi esse orixá quem 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-as em seguida, Otampê Ojarô voltou mais tarde a África, onde se casou com Babá Laji, ‘em nome de branco’ Porfírio Régis. Voltou Otampê Ojarô, então, à Bahia, onde comprou o terreno da roça - ‘por seis patacas’ - e fundou o terreiro a que deu o nome de Ilê Maroialaji” (LIMA, 2010, p. 128)

Sobre a ascendência de Otampê Ojarô, Lisa Earl Castillo esclarece essa questão em seu trabalho historiográfico *O Terreiro do Alaketu e Seus Fundadores: história e genealogia familiar* (CASTILLO, 2011):

“[...]o sobrenome da fundadora do terreiro, Ojarô, é uma das cinco linhagens do reino, mais conhecida como Aro. O Aláketu, que reinou de 1780 a 1795, Akebioru, era dessa família, e o povoado de nascimento da sua mãe, Iwoye, foi atacado pelos daomeanos em 1789. Foram presas duas mil pessoas, entre elas uma neta do rei, chamada Otankpe Ojaró – obviamente, o mesmo nome que, no Brasil, seria transposto à escrita como ‘Otampê Ojarô’. Após chegar à capital daomeana, Abomey, a maioria dos presos foi executada, e o restante, vendido como escravo. Certamente, os cativos foram embarcados de Uidá, o porto principal do reino. Como Silveira ressalta, foi a primeira vez que o Daomé invadiu o território de Ketu e não houve outras agressões até a segunda metade de Oitocentos”. (CASTILLO, 2011, p. 5-6)

Otampê Ojarô e sua irmã gêmea, cujo nome não consta nos registros históricos mas que a tradição oral da casa converge em chamar *lamitodomi*; ambas provenientes do interior do reino de Ketu portadoras de sobrenomes de origem real. A linhagem Aro, da qual Otampê Ojarô era pertencente, detinha vital importância não somente na vida política de Ketu como na própria fundação do reino. Atesta Silveira:

“Segundo as tradições orais de Ketu, das cento e vinte linhagens que se engajaram na migração, nove eram importantes famílias de Ifé, porém durante o período inicial de implantação no novo território quatro desapareceram sem deixar rastros, certamente dizimadas pelas guerras de adaptação, restando as cinco que até hoje se revezam no poder: Alapini, Magbo [...], Me1s1a (Mexá), Mefu e a nossa Aro. A linhagem Aro é portanto uma das famílias reais que fundaram o reino de Ketu e têm o direito constitucional de

indicar por revezamento um candidato ao trono, eleito em seguida pelos oloyé, membros do conselho de Estado.” (SILVEIRA, 2003, p. 10)

Percebe-se dessa forma como os Aro desempenharam um papel importante na fundação do reino de Ketu há mais de mil anos e até hoje essa família, junto com outras quatro, cumpre uma função vital no mundo yorubano: designar o novo rei de Ketu, o *Alaketu*. Torpes emoções se levantam ao relatar como, através de uma infeliz ironia da história, alguns de seus descendentes “vieram a encontrar-se, um belo dia, escravizados na Bahia” (SILVEIRA, 2003, p. 11).

Apenas uma conjuntura cataclísmica possibilitaria a degradação em massa de um reino à escravidão nas américas, a ponto de haver pouca ou nenhuma distinção entre os novos “cativos”, onde até as netas do *Alaketu* podiam ser vendidas aos navios negreiros europeus. O cataclisma em questão é o período de ataques daomeanos ao reino de Ketu, que ocorreu entre 1788 e 1789 no reinado do *alaketu* Akibiohu atingindo principalmente a parte nordeste do reino (SILVEIRA, 2003). Esses ataques anunciavam um problema que seria constante ao mundo yorubano e que ao longo do século XIX levaria à desintegração dos seus governos tradicionais: a sede europeia por corpos escravizáveis em outros continentes.

Sobre esse episódio de desterritorialização e rapto de grande parte dos habitantes de Ketu, entre súditos e governantes, é possível destacar a cidade de *Iwoye* como *locus* chave do processo de desintegração do poder efetivo yorubano na região:

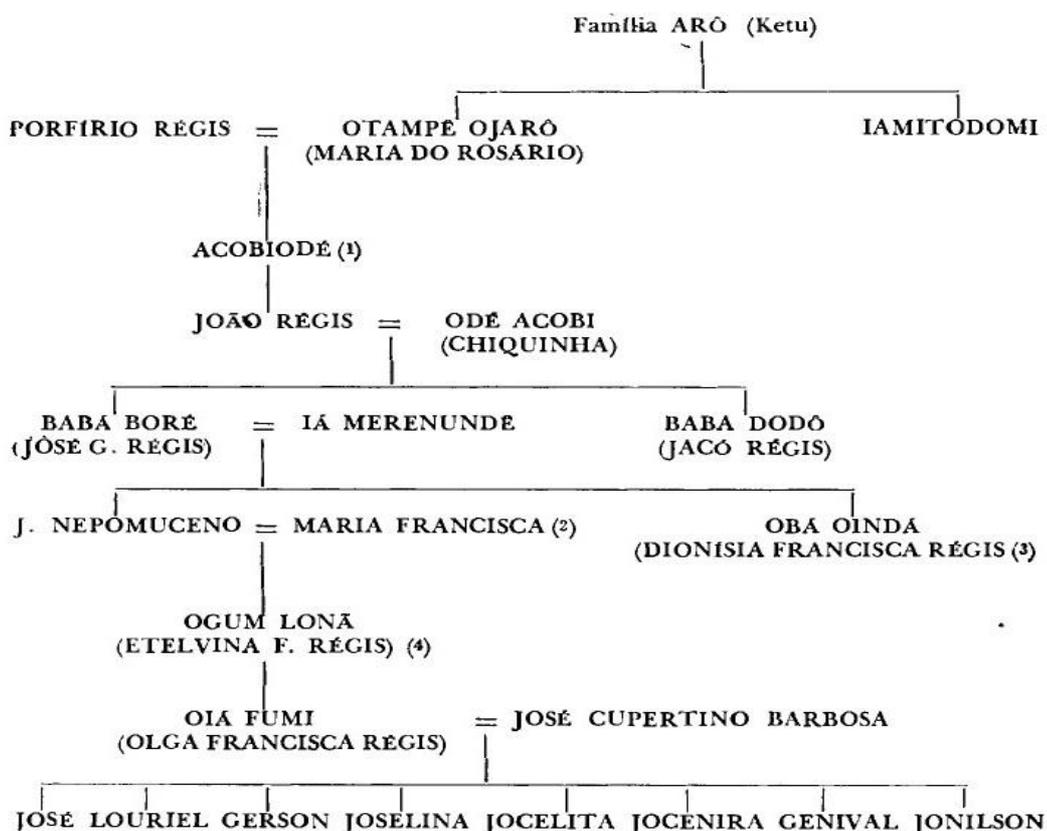
“Segundo os historiadores de Ketu, como resultado da campanha militar daomeana de janeiro de 1789, cerca de duzentos ketus foram vendidos aos traficantes, com uma maioria de habitantes de *Iwoye*, provavelmente muitos membros da linhagem (ou do clã) Aro. Dentre esses, algumas pessoas deviam deter conhecimentos rituais especializados, os desdobramentos baianos indicando que havia pelo menos uma *iyalorixá* entre eles.” (SILVEIRA, 2003, p. 15)

A cidade de *Iwoye*, segundo Silveira (2003), representava para os ketu um centro litúrgico regional importante, funcionando também como local de asilo para perseguidos políticos e outros refugiados. A mãe do *alaketu* *Akibiohu*, chefe de Estado durante as invasões daomeanas, era natural daquela cidade; *Ojeku*, o pai de Otampê Ojarô e sua irmã, certamente morava lá com sua família. Ainda segundo Silveira, “a linhagem (ou o clã) *Aro* parece ter sido responsável ritual e militar pela região nordeste do reino, onde a cidade de *Iwoye* e a aldeia de *Aro* eram os centros mais importantes” (SILVEIRA, 2003, p. 12)

Já foi apontado por estudiosos como Pierre Verger (VERGER, 1987) e Muniz Sodré (SODRÉ, 2002), a importância do Reino de Ketu e seus habitantes na manutenção das tradições nagô no Brasil e transferência de grande parte do patrimônio cultural negro africano neste país. Nas palavras de Sodré, "Seus numerosos zeladores (sacerdotes) de orixás, levados para a Bahia como escravos no início do século XIX, ensejaram a 'estrutura', um modo ritualístico estável, à qual se acomodariam mais ou menos as diferentes etnias negras ou "nações"" (SODRÉ, 2003, p. 52).

Os pontos escolhidos para apresentar Otampê Ojarô - ascendência, posição na sociedade yorubana e comunidade de nascimento - são de suma importância dentro da sociedade yorubana assim como entre seus pares no oeste africano. Como apresentado no primeiro capítulo sobre o mundo yorubano, mesmo separados por longas distâncias ou particularidades culturais os povos yorubanos carregam a consciência de uma história e cultura comuns, calcada na tradição oral, crença em *Odùduwà* como herói fundador e ascendência à cidade de Ilê Ifé através de laços culturais e de parentesco consanguíneo (AYOH'OMIDIRE, 2020), e isso vale também para a diáspora desse povo. Nesse contexto, a ideia de realeza e, ainda, ascendência direta aos heróis fundadores e à cidade de Ilê Ifé, como é no caso da linhagem *Aro*, são fatores que não podem ser deixados de fora da análise e que sem dúvida contribuem para distinguir essa experiência Atlântica específicas de muitas outras. É por esse mesmo motivo que o deslocamento atlântico de integrantes dessa família para o Brasil seguido da reorganização do culto e das suas próprias identidades é de especial interesse ao estudo das Relações Internacionais.

FIGURA 10 - DIAGRAMA GENEALÓGICO DA PRINCESA OTAMPÊ OJARÔ (MARIA DO ROSÁRIO)



- (1) Filha
 (2) Neta do famoso pai de Congo-Angola, GREGÓRIO-MAQUENDE e irmã-de-santo de MADALENA avó da ialorixá SENHORA do Opô Afonjá
 (3) "Dona Anísia" de que fala CARNEIRO
 (4) Iá-quequerê

Fonte: Lima (2010, p. 130)

O diagrama acima representa de forma bastante detalhada a árvore genealógica da família Ojarô na Bahia, ou família Régis-Rosário que são os sobrenomes "oficiais" portugueses. Este é um documento de extrema preciosidade para a história do Brasil uma vez que comprova a antiguidade do terreiro ao mesmo tempo em que traça a continuidade de uma família real africana no Brasil; uma família negra de posses e altamente importante na vida social da cidade. O diagrama é resultado de uma detalhada pesquisa documental feita por Vivaldo da Costa Lima em parceria com o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), assim como membros da família Ojarô. A pesquisa foi norteadora por testamentos,

certidões de nascimento, casamento e óbito das personagens históricas em questão, e fez parte dos esforços de tombamento do terreiro do Alaketu como patrimônio histórico nacional, como de fato ocorreu no ano de 2008 (IPHAN, 2010). A história da família Ojarô e suas conexões com o continente africano, assim como a história do desenvolvimento do terreiro do Alaketu, contribuem para desafiar certos discursos hegemônicos que visam reduzir a cronografia do negro brasileiro à escravidão, e seus conhecimentos como primitivos.

2.4 O Terreiro do Alaketu: disputas territoriais e resistência yorubana

O Ilê Maroiá Laji, popularmente conhecido como *terreiro do Alaketu*, está localizado entre os bairros Matatu de Brotas e Luís Anselmo, nas proximidades do centro da cidade de Salvador, estado da Bahia. O terreiro do Alaketu “É considerado um dos mais velhos do Brasil, junto com a Casa das Minas, no Maranhão, e a Casa Branca, na Bahia.” (CASTILLO, 2011, p. 1)

Sobre a data de fundação do terreiro, as investigações da estadunidense Lisa Earl Castillo em documentos públicos e outros registros históricos “sugerem que tenha sido fundado na primeira metade do século XIX, provavelmente entre 1833 e 1850” (CASTILLO, 2011, p.4), reafirmando a antiguidade do centro religioso no espaço que até hoje ocupa na cidade de Salvador, sendo dessa forma um dos mais antigos núcleos de religiosidade yorubana institucionalizada que se tem registro em solo americano.

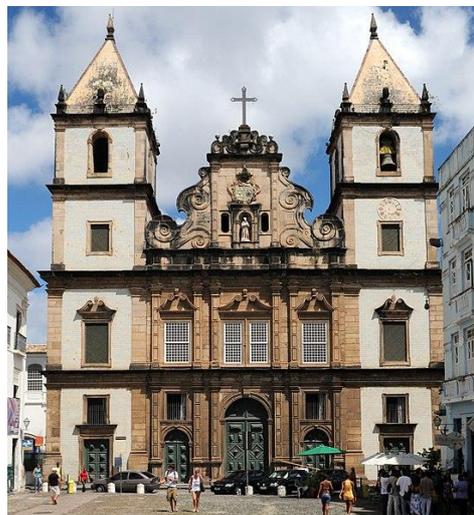
Como o nome “Alaketu” indica, esse local de culto nagô tem suas origens e conexões intrinsecamente ligadas ao reino yorubano de Ketu, cujo território é compreendido no interior da atual República do Benim. Sobre a nomenclatura do terreiro, Costa Lima afirma:

“Há duas possíveis explicações para o nome popular de Alaketo por que o terreiro é conhecido. Uma seria a alusão ou homenagem ao rei de Queto, cujo título é exatamente Alaketu. A outra viria da expressão iorubá ara Ketu (ará Queto), que significa ‘gente’, ‘povo de Queto’.” (LIMA, 2010, p. 128)

De uma forma ou de outra, desde a fundação desse espaço político-religioso na Bahia a história do Ilê Maroiá Laji e a do Reino de Ketu estão ligadas de modo indissociável, sendo conservadas essas relações até os dias atuais através de viagens e outras comunicações ao longo dos séculos.

De forma não muito diferente dos brancos e mestiços da colônia, as relações de apadrinhamento representavam uma importante forma de parentesco simbólico entre os africanos recém chegados (CASTILLO, 2011) pois envolviam um sentimento de responsabilidade para o bem-estar do afilhado e propiciavam a aproximação social dos compadres. De acordo com os documentos históricos disponíveis, já em meados de 1830, Gaspar Ferreira de Andrade (Babá Laji) e Maria do Rosário (Otampê Ojarô) “assumiram pelo menos dezenove afilhados” (CASTILLO, 2011, p. 12). A maioria era composta de escravos africanos, porém havia também negros crioulos e mestiços, indicando que o casal tinha certo prestígio na comunidade negro-africana da época. Um dos integrantes da rede de apadrinhamentos da família Ojarô foi o crioulo livre Marcellino Rodrigues Gomes, o qual mantinha conexões com a família desde 1829 (CASTILLO, 2011). Marcelino participava da Irmandade de Nossa Senhora da Soledade do Amparo dos Desvalidos, atualmente conhecida como Sociedade Protetora dos Desvalidos. Além dessa Irmandade Católica, documentos como atestados de óbito, certidões de casamento e batismo levantados pela professora Lisa Earl Castillo apontam o envolvimento de integrantes da família e diversos de seus afilhados em duas outras confrarias católicas na cidade de Salvador: a Irmandade de São Benedito, uma das mais importantes confrarias negras da cidade, e a Irmandade de Santa Efigênia; ambas sediadas no Convento de São Francisco (CASTILLO, 2011, p. 28).

FIGURA 11 - CONVENTO DE SÃO FRANCISCO, SEDE DAS IRMANDADES CATÓLICAS DE SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA



Fonte: On Work (2009)

Estão se acumulando evidências de que Otampê Ojarô não era a única africana liberta que gozava de certo prestígio na sociedade oitocentista baiana devido à sua importância religiosa. Segundo Castillo (2011), existia na cidade uma elite negra, pequena porém não menos relevante, que não só dispunha de capital como investia em imóveis e escravos. Pelos motivos expostos anteriormente, Otampê Ojarô e os outros fundadores do Alaketu fizeram parte dessa elite. Nesse contexto, os laços étnico-culturais se mostram particularmente interessantes e de certo modo desafiam a lógica internacional de poder vigente, uma vez que “a existência dessa categoria de senhores, que [...] compartilhavam uma origem racial ou às vezes étnica com seus cativos, levanta questões sobre as dinâmicas de poder nesses casos.” (CASTILLO, 2011, p. 34).

É possível citar outra importante sacerdotisa yorubana, contemporânea a Otampê, chamada **Iyá Nassô**, batizada no Brasil como Francisca da Silva, era uma africana livre de origem nagô e fundadora de um terreiro de candomblé de base yorubana ainda mais antigo na cidade de Salvador, o *Íyá Omi Àse Áira Intilè*, situado no bairro da Barroquinha (MELO, 2014). O *Íyá Omi Àse Áira Intilè* foi o predecessor do terreiro Casa Branca, que por sua vez daria origem ao Ilê Axé Opô Afonjá (casa de mãe Stella de Oxóssi) e Ilê Axé Iyá Omin Iyamassê (Gantois). Renato da Silveira, apoiado na ideia de Edison Carneiro, de que o terreiro Casa Branca seria o locus de origem de todos os terreiros de base yorubana na Bahia, “levanta a hipótese de que a fundadora do Alaketu, nos seus tempos iniciais na Bahia, fosse acolhida por pessoas da comunidade religiosa hoje conhecida como a Casa Branca.” (CASTILLO, 2011, p. 15). Supondo que a classe de mulheres africanas livres e portadoras de bens na cidade de Salvador não era tão vasta assim na Bahia oitocentista, seria altamente improvável que as duas matriarcas da religiosidade nagô de seu tempo e lugar não se conhecessem, como complementa Castillo:

“É muito provável que Maria do Rosário e seu marido conhecessem Francisca da Silva e José Pedro Autran. Além de morarem no mesmo bairro e frequentarem a mesma igreja, ambos os casais eram nagôs e pertenciam à pequena minoria de africanos que desfrutavam de certo conforto material. Ademais, como no caso de Maria do Rosário, a visibilidade de Francisca da Silva na comunidade africana do bairro, provavelmente, se devia também à sua vida anterior na África. O título religioso de Francisca, Iyá Nassô, indica que, antes de ser escravizada, possuía o cargo mais elevado no culto de Xangô do Alafin de Oyó, capital do império do mesmo nome. Esse currículo, sem dúvida, chamava a atenção de outras pessoas das elites iorubás que foram reduzidas à escravidão na Bahia” (CASTILLO, 2011, p. 17)

A comunidade-terreiro iniciada por Iyá Nassô ficava localizada no centro de Salvador, com sua fundação estimada no final do século XVIII, porém os primeiros registros feitos pela imprensa e autoridades locais datam das décadas de 1820 e 1830 (MELO, 2014). É importante notar que o bairro da Barroquinha, sede do terreiro em questão, “desde o final do século XVIII, ia pouco a pouco se tornando um bairro negro predominantemente jeje-nagô” (SILVEIRA, 2003, p. 22). Inicialmente instalados nos porões dos sobrados já decadentes do atual centro histórico, africanos, negros e mestiços desafiavam a lógica de ocupação da cidade instalando centros políticos e religiosos estratégicos no seio da urbis colonial. Silveira aponta outros exemplos desse tipo de ocupação:

“Consta que na Barroquinha também residiram alguns “tios” muçulmanos importantes, e que na nossa já conhecida Rua da Lama chegou a funcionar, sem falar no calundu de tia Adetá, uma pequena mesquita, além de um clube islâmico fundado por um irmão e um primo do poeta Luiz Gama.” (SILVEIRA, 2003, p. 23)

Em bairros mais afastados do centro como a Quinta das Beatas (atual Cosme de Farias), ou pequenos quilombos como o Candeal (hoje parte de Brotas), havia a tendência de instituição por parte dos negros de “pelo menos um culto a uma divindade africana, o qual funcionava como uma espécie de centro comunitário, preenchendo diversas funções sociais, políticas, religiosas, assistenciais e festivas” (SILVEIRA, 2003, p. 23).

O terreiro de Iyá Nassô, o *Iyá Omi Àse Áira Intilê*, se mudou para o seu local atual, no Engenho Velho da Federação, na segunda metade do séc. XIX, com a primeira evidência concreta de sua presença nesta localidade apenas em 1892 (CASTILLO, 2011). Os fatos históricos referentes à fundação do terreiro de Otampê Ojarô, o Ilê Maroiá Láji, juntamente com a memória oral do terreiro, apontam para uma origem independente da Casa Branca, indo de encontro à ideia defendida por Edison Carneiro em 1948, “que marcou gerações de estudos afro-brasileiros desde então, de que a Casa Branca fosse o primeiro terreiro de candomblé de origem nagô e que dele teriam nascido todos os demais.” (CASTILLO, 2011, p. 44).

A conjuntura política repressiva reforçada em 1807 pelo Conde da Ponte pode explicar porque Babá Láji e Otampê Ojarô optaram por um terreno mais afastado do centro da cidade, já que assim a possibilidade de sofrer retaliações das autoridades locais era menor (SILVEIRA, 2003). Apesar de não ficar claro o porquê da escolha da estrada do Matatu para a fundação do terreiro, são diversos os motivos geopolíticos

que tornam a Barroquinha do século XVIII um lugar hostil para novos centros afro religiosos:

“É provável que os membros da família Régis tenham discordado da opção pela Barroquinha por causa da proximidade do mosteiro de São Bento, do palácio dos governadores e do solar do Berquó, o qual era, na virada do século XVIII para o XIX, residência de um dos desembargadores do Tribunal da Relação. Esta promiscuidade com algumas das instituições centrais do Estado e com a moradia de um dos poderosos da Bahia colonial pode tê-los levado a procurar uma alternativa mais segura, em um momento de violência antiafricana.” (SILVEIRA, 2003, p. 28)

Silveira (2003) argumenta que o início do governo do Conde dos Arcos marca a distinção entre as trajetórias dos dois espaços religiosos nagô mais antigos da Bahia, a Casa Branca e o Alaketu. Segundo o historiador, desde essa primeira cisão de caráter territorial, o Alaketu se consolidou como um candomblé do povo de Ketu, mais precisamente da linhagem real Aro e seus aliados, ao passo que na Barroquinha se desenvolveu um processo de abertura e sincretismo entre os povos africanos que habitavam o centro da cidade, “onde jejes e ketus se associariam a outros subgrupos étnicos provenientes de várias áreas do território nagô-iorubá, entre outros, os oyós, ijexás, egbás, ijebus, efans, que começaram a chegar à Bahia em grande número” (SILVEIRA, 2003, p. 32-33).

Seguindo o lead de Castillo (2011) é sabido que na primeira metade dos anos 1830 Otampê Ojarô, sob o nome cristão de Maria do Rosário, juntamente com sua filha Florência adquiriram da vendedora Marianna Gomes Pereira três terrenos contíguos no Matatu Grande, um distrito do bairro soteropolitano de Brotas, na época “uma periferia semi rural de Salvador” (CASTILLO, 2011, p. 20). Os documentos históricos analisados sugerem que a compra se deu entre 1833 e 1835; sendo assim, a fundação do terreiro deve ter acontecido entre esse período e 1850, ano da morte de Otampê. Apesar de o Alaketu ter sido falsamente identificado por anos como relacionado à Casa Branca, em termos de etnografia do candomblé, Castillo (2011) e Silveira (2003) chamam atenção para a sua indiscutível importância histórica. Tudo isso vem a caracterizar o terreiro do Alaketu como “o mais antigo de Salvador, em termos de funcionamento contínuo no mesmo local” (CASTILLO, 2011, p. 44).

Apesar de extensa, Brotas era a freguesia menos populosa da cidade e sua população se concentrava no interior das fazendas dispostas de modo espaçado pela região, com a exceção de pequenas vilas ou roças, com um percentual significativo de libertos africanos e crioulos. De acordo com Silveira (2003), outra vantagem oferecida pela região da Estrada do Matatu Grande era referente à concentração de africanos,

candomblés e calundus em suas proximidades. “Segundo a documentação antiga do Alaketo, o terreno, pelos fundos, limitava-se com a Quinta das Beatas, reduto de casas de culto angolanas e congolezas de implantação mais antiga” (SILVEIRA, 2003, p. 29). Dessa forma é possível conceber essa parte de Salvador, pouco populada, etnicamente “africanizada” e relativamente afastada do centro, como mais propícia para a instituição de cultos africanos estáveis em um espaço colonial. Essa instituição, no entanto, precisava ser cuidadosa, como sinaliza Castillo:

“[...] A descrição da propriedade, feita para o inventário de Maria do Rosário, não oferece informações sobre objetos, estruturas ou espaços associados com a religiosidade afro-brasileira, mas isso não surpreende. Os ritos africanos não eram aceitos pela sociedade brasileira como religiosos. Rotulados nos jornais como ofensivos à moralidade pública, eram perseguidos pela polícia. Portanto, em documentos legais, os adeptos do candomblé procuravam esconder sua participação no culto a orixás, voduns e nkisis, para proteger a si mesmos e a suas famílias.” (CASTILLO, 2011, p. 23)

A presença de um terreiro de ketu em funcionamento na região do Matatu durante o séc. XIX é parte indissociável da memória oral do bairro, sendo registrada por escrito pela primeira vez no jornal republicano *O Alabama*, em agosto de 1866 (CASTILLO, 2011). Esse jornal também sugere que essa mesma família estendia o culto às suas residências no centro da cidade: “Em 6 de fevereiro de 1862, o Diário da Bahia reclamou de “exéquias solenes” na Rua do Genipapeiro e no Beco da Agonia, envolvendo ‘algumas dúzias de africanos.’” (CASTILLO, 2011, p. 40). Esses dados reforçam a particularidade da cidade de Salvador como um espaço de efervescência afro-religiosa, dotada de uma comunicação cultural constante com o continente africano que acompanhava as dinâmicas do tráfico transatlântico. No entanto, é importante assinalar que ser fiel à religião católica e participar do candomblé não eram, e nem podiam ser, práticas mutuamente excludentes no Brasil colonial. “Os bens de Maria do Rosário incluíam vários objetos de devoção católica, como um rosário de ouro, um crucifixo de prata e um oratório de cedro pintado” (CASTILLO, 2011, p. 30).

No fatídico dia 26 de agosto de 1850, Otampê Ojarô morreu de repente. “A causa da morte, segundo o registro de óbito, foi “apoplexia”, ou seja, um derrame” (CASTILLO, 2011, p. 26). Os testamentos analisados por Castillo (2011) sugerem que após a morte de Otampê, e posteriormente de seu marido João Francisco Regis (Babá Laji), os bens da família foram ficando cada vez mais escassos, desaparecendo quase que totalmente no período pós-abolição; o que aponta um declínio na situação econômica da família a partir da segunda metade do século XIX. Vários motivos podem

estar por trás dessa decadência econômica particular, e não se pode deixar de situá-la em um período de intensas mudanças de caráter econômico e social causados pela mudança da capital de Salvador para o Rio de Janeiro, inúmeras revoltas sociais no Brasil e no mundo, e colapso do sistema escravista-açucareiro que imperava no Nordeste brasileiro (FURTADO, 1984), o que trouxe consequências devastadoras para várias cidades do nordeste, inclusive Salvador, que dependiam mais estreitamente do sistema político-econômico vigente. É importante não confundir a perda de bens materiais com a perda de influência ou importância simbólica dos Arô na Bahia, o que se mostra através da continuidade da tradição religiosa familiar ao longo dos séculos, e até mesmo reaquisição de certo poder econômico posteriormente. Essa continuidade fica clara ao lembrar que no dia 27 de março de 1864, João Francisco Régis, esposo de Otampê Ojarô, participou do batismo de Dionísia, sua primeira neta. 70 anos depois é essa mesma Dionísia, já iyalorixá do terreiro do Alaketu, que convidaria Edison Carneiro e outros intelectuais que participaram do II Congresso Afro-Brasileiro a assistirem a um xirê (festa, cerimônia) no seu terreiro (CASTILLO, 2011), ficando evidente a continuidade da tradição familiar ao longo dos séculos. Em 1948, mais de cem anos após a fundação do terreiro, Olga Francisca Régis aos 23 anos substituiu sua tia-avó Dionísia na liderança do Alaketu.

FIGURA 12 - MÃE OLGA DO ALAKETU (1925-2005)



Fonte: New York Times (2008)

3 O CANDOMBLÉ E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS AFRO-ATLÂNTICAS: FOMENTANDO DIÁLOGOS DO SUL GLOBAL

O terceiro e último capítulo desse trabalho de conclusão de curso tem como objetivo contextualizar os fatores sócio-históricos apresentados a partir de uma óptica decolonial e afrocentrada, compartilhada por diferentes vozes do pensamento africano e afro-diaspórico. Primeiro, busca-se introduzir algumas especificidades do pensamento africano e afro-diaspórico no fazer acadêmico contemporâneo; posteriormente, contextualiza-se de forma breve alguns debates acerca do Atlântico Negro e da América Latina, e o protagonismo da raça e do colonialismo nas relações sociais latinoamericanas. Por último, há um convite à reflexão sobre a importância dos intelectuais afro-diaspóricos/afro-americanos para a ampliação do que se entende e se estuda como Relações Internacionais, rompendo com a ignorância intencional de temas acerca de raça e filosofias não-europeias que existe na disciplina.

3.1 Pensar África e pensar nagô

Assim como o método amplamente empregado pelo intelectual multifacetado Cheikh Anta Diop em seus trabalhos, ao longo desse trabalho procura-se privilegiar uma abordagem sócio-histórica em detrimento da etnográfica (DIOP, 1974); isto para evitar generalizações sobre “as origens da raça negra”, debates essencialistas sobre as tradições africanas e outras discussões rasas que pouco acrescentam de fato aos estudos africanistas.

Diop (1974) afirma que a tradição científica europeia não mede esforços para explicar o seu próprio passado histórico, suas línguas e personagens importantes da forma mais detalhada e assertiva possível; e isso é tido como normal e benéfico. Porém, quando um africano ou outro sujeito não-branco faz o mesmo com a finalidade de recuperar a identidade nacional e a história de seu povo, usurpada pelo colonialismo europeu, seus discursos são considerados ultrapassados, alarmantes ou “identitários”. Visto essas críticas, se torna indispensável pesquisar e produzir conhecimentos relacionados aos povos africanos e suas diásporas, salientando em especial o papel dos pesquisadores afro-diaspóricos nesse processo. Isso se torna necessário uma vez que em pleno século XXI ainda se testemunha um contexto acadêmico global que, por exemplo, ainda nega a pele negra dos antigos egípcios

apesar de todas as comprovações arqueológicas e historiográficas; da mesma forma que se negam as raízes egípcias da “matemática de Pitágoras, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, o materialismo epicurista, o idealismo Platônico, o Judaísmo, o Islamismo, e a ciência moderna” (DIOP, 1974, p. 8), mesmo com inúmeros registros históricos que comprovam tais influências.

À vista disso busca-se nesse trabalho tanger o universo cultural afro-diaspórico de forma digna e sem perder de vista conceitos chave presentes nas ciências humanas e sociais (Sociologia, Relações Internacionais, Política Internacional, Geografia Humana, entre outras), e isso pressupõe desafios epistemológicos específicos. Um dos maiores desafios talvez seja o de conciliar pensamentos e visões de mundo bastante distintas e cercados por relações históricas de poder e opressão. Como forma de remediar esse problema, mesmo que parcialmente, o baiano Muniz Sodré (2017) no livro *Pensar Nagô*, propõe uma comunicação transcultural e dialógica entre saberes, provindos tanto da academia científica de todos os lados do Atlântico quanto do interior dos terreiros de candomblé, dos batuques afro-baianos, do tabuleiro da baiana do acarajé, entre outros. O que se busca então é alinhar-se a “um modo afro de pensar, tipificado no sistema nagô” (SODRÉ, 2017, p. 20), que corresponde por sua vez a um viés particular de pensamento, sem a pretensão de formular verdades absolutas sobre o mundo, e muito menos de representar o pensamento africano como um todo. Trata-se de conhecimento criado na diáspora, através dos seus intelectuais orgânicos, que são os ex-escravos e seus descendentes, assim como os africanos livres que desembarcaram no continente americano trazendo seus saberes, magias e tecnologias.

Por muito tempo a nossa sociedade moderna encarou o sujeito negro como *aneu logon*, isto é, sem voz (SODRÉ, 2017), baseada na ideia de “raça” como um critério pseudocientífico relativo ao grau de domínio do cultural sobre o natural. No entanto, vários estudiosos como Roger Bastide, Juana Elbein dos Santos, Ruth Landes, Muniz Sodré, Djamilia Ribeiro**, entre outros, que ao estudar mais a fundo os povos yorubanos em África e na diáspora, perceberam a presença de um sistema simbólico complexo e coerente, não diferente dos estudiosos de outras nações e filosofias africanas. Assim, o ato de escrever sobre o sujeito negro-africano no contexto da universidade e em todos os demais também é uma busca de se combater o epistemicídio que apaga e distorce narrativas acerca de indivíduos e organizações voltados às suas raízes africanas, a exemplo do candomblé e outras organizações

afro-religiosas. Pode-se afirmar desse modo que todo o processo científico envolvido nestas páginas, da observação, levantamento de questões e hipóteses, escolha das literaturas, documentos e outros materiais, as reflexões obtidas a partir disso, partem também de uma visão localizada, racializada e necessariamente política. Afinal, a associação entre: (a) a produção e disseminação de conhecimento e (b) as experiências sentidas pelo corpo e mente de cada individualidade; como processos inseparáveis remete, também, a um modo de pensar notadamente africano e afro-diaspórico (SODRÉ, 2017).

No complexo jogo de identidades que, segundo Hall (2003), permeiam o tecido social da pós-modernidade, convém complexificar o entendimento da etnicidade yorubana na Bahia, e a própria ideia de etnicidade que se tem acerca dos agrupamentos sociais humanos. Na história mais recente da ideia de etnicidade, após sua introdução no pensamento antropológico ocidental, uma maioria de estudiosos nos anos 70 como o sociólogo Isajiw proclamavam a etnicidade como uma “pertença involuntária” dos indivíduos, aludindo a uma concepção racial biologicista (Streiff-Fenart, 1998, apud Ayoh’OMIDIRE, 2020). Esse tipo de concepção essencialista leva em conta aspectos como pertença de grupo, identidade étnica, tradições e crenças comuns, assim como traços fenotípicos e biológicos. Seguindo a cronologia de Streiff-Fenart (1998, apud AYOH’OMIDIRE, 2020), na década de 80 seria formado nos Estados Unidos e Europa o paradigma conceitual que opunha o *culturalismo*, ou seja, a associação de pessoas de acordo com afinidades “irremediáveis” como língua e cultura comuns; ao *instrumentalismo*, que sugere uma ideia de afinidades circunstanciais e “interessadas”, levando em consideração o caráter tanto assimilativo quanto difusor das culturas e identidades. Mesmo na atualidade, as teorias de etnicidade tendem a oscilar dentro dos debates *primordialistas* (essencialistas) e *instrumentalistas* (tendo em conta o jogo de identidades presente em diferentes sociedades) (AYOH’OMIDIRE, 2020, p. 49).

Para compreender a identidade étnica gestada pelos yorubanos na Bahia é necessário um olhar atento à história das migrações dos povos yorubanos no continente africano assim como por todo o espaço Atlântico, que produziram uma imensa diversidade de práticas, variações idiomáticas e organizações político-sociais que são associadas aos povos denominados “yorubanos”, “yorubás”, “nagôs”, entre outras denominações. Tentou-se abordar brevemente a história dessas migrações no capítulo I. Dessa forma, é impossível existir uma única concepção sobre o que é

yorubanidade, mas inúmeras, derivadas das muitas combinações e trocas culturais levadas a cabo por esse povo ao longo de séculos, milênios a fio. Logo, ser yorubano ou nagô na Bahia apresenta suas próprias especificidades locais e transnacionais, sem perder de vista certo grau de continuidade em relação às práticas e valores africanos, adquiridos através de viagens e comunicações atlânticas.

Cohen (2000) defende a tese de que *projeto cultural yorubano*, como ele chama, não se resume a uma simples estratégia de sobrevivência de um povo sob opressão colonial, seja sob opressão escravista ou neocolonial; mas que “tal projeto demonstra uma forte indicação da afirmação de uma cosmogonia que se comprova na sofisticação de sua religião e filosofia” (COHEN, 2000, apud AYOH’OMIDIRE, 2020, p. 105). Tal dado não deve de forma alguma ser interpretado como uma “superioridade yorubana” em relação a outras culturas africanas reterritorializadas na América, como é defendido por intelectuais como Nina Rodrigues (1935), mas como uma característica de trânsito e fluidez identitária peculiar à sociedade yorubana, assim como outras sociedades da África Ocidental (AYOH’OMIDIRE, 2020). Ayoh’OMIDIRE chama essa construção étnico-identitária yorubana na Bahia, que tem na cidade de Salvador o seu principal vetor, de *yorubaianidade*. Esse conceito, quiçás estranho a interlocutores pouco habituados a pensar sobre tópicos específicos à África ou ao nordeste brasileiro, representa essa fusão de elementos culturais africanos provenientes da yorubaland com elementos próprios do Novo Mundo, o qual impunha um novo idioma, religião dominante, filosofia e padrões estéticos. A yorubaianidade é a mescla yorubana na Bahia, um cluster de identidades e tradições mais ou menos fluidas, mais ou menos ortodoxas; representa os saberes gestados e transmitidos no interior dos terreiros de candomblé, mas também nos blocos afro-brasileiros de carnaval, no cotidiano dos baianos das mais variadas cores, nas sobrevivências tanto linguísticas quanto espirituais de uma cultura milenar. A yorubaianidade pode ser lida como uma das expressões mais potentes da baianidade em si, e por que não identidade negra brasileira de forma mais geral.

3.2 Raça, Colonialidade e resistência no Atlântico Negro

Para mirar de frente o sujeito africano e suas relações sócio-históricas é necessário situá-lo no conceito de *raça*, fabricado em sua forma moderna pelo expansionismo colonial europeu. De acordo com Munanga (2003), a palavra “raça” veio do italiano *razza*, que por sua vez vem do latim *ratio*, significando sorte, categoria,

espécie; nas ciências naturais, a ideia de raça foi primeiramente utilizado na Zoologia e na Botânica como forma de classificação das espécies animais e vegetais. No século XVIII, considerado como o século das luzes e da racionalidade, os filósofos iluministas transpõem o conceito do campo das ciências naturais para nomear a grupos humanos provenientes de outras localidades do mundo, os *outros*, criando uma hierarquia global de povos e inaugurando a disciplina de História Natural da Humanidade, transformada em Antropologia Física. Munanga ainda afirma que a cor da pele sempre foi considerada como um critério fundamental de diferenciação entre as chamadas raças, que ficaram divididas em três raças globais: raça branca, negra e amarela. Com o desenrolar da expansão colonial, e a incrementação da miscigenação, foram acrescentados ao critério da cor outros traços como a forma do nariz, dos lábios, textura do cabelo, o formato do crânio, o ângulo facial, entre outros.

Apesar da perpetuação da ideia de raça como fator intrínseco aos indivíduos, os avanços obtidos pela ciência biológica em campos como genética, biologia molecular e bioquímica, é comprovado que a raça não é uma realidade biológica, mas sim discurso cientificamente inoperante, que reduz a experiência humana a classificações artificiais e estancadas (MUNANGA, 2003). Isso não quer dizer, no entanto, que é inútil refletir sobre a ideia de raça nem que se deve ignorar os impactos dessa construção na sociedade contemporânea, especialmente em países com longa tradição escravista como o Brasil. Dessa forma, “discute-se raça como um conceito social, político e ideológico, gerado pelos frutos do colonialismo e período escravocrata no Brasil, construindo uma imagem social que reflete na inferiorização do corpo negro” (MUNANGA, 2003, p. 2).

A perpetuação das desigualdades atreladas à ideia de raça, que se faz presente na maioria das sociedades contemporâneas, inevitavelmente levanta obstáculos ao se estudar África, africanidade e diáspora. Lélia Gonzales (1988) chama atenção ao “modo” de racismo predominante nos países latino-americanos, especialmente no Brasil: o racismo por *denegação*, que se refere à não aceitação não só do sujeito negro na sociedade, mas da ideia de *racismo* em si, decorrente de falácias como a democracia racial, sustentadas por décadas a fio. Esse racismo “à moda latina” que ocorre de modo velado e codificado dentro da sociedade diverge de outras formas de racismo como no caso do colonialismo anglo-saxão e holandês, que ocorrem de modo aberto e muitas vezes institucionalizado, e têm na segregação racial a sua principal base. O racismo por denegação requer a assimilação dos valores brancos-

eurocêntricos por todas as parcelas da sociedade, especialmente as mais baixas. Com isso, o *branqueamento* da sociedade se faz necessário não só genética e fenotipicamente como também culturalmente; Gonzales descreve a ideologia do branqueamento como “veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais” (GONZALES, 1988, p. 73). Em outras palavras, a elite brasileira sempre desenvolveu esforços para impedir que o negro tivesse condições de se identificar e publicamente assumir suas raízes culturais, étnicas e históricas, mesmo após a abolição oficial da escravatura (OLIVEIRA, 2020). Nascimento (2016), parte da mesma concepção quando escreve que existem obstáculos teóricos e práticos que impedem a afirmação dos africanos e seus descendentes como elementos constitutivos e construtores da vida cultural e social no Brasil tal qual em qualquer outro contexto nacional moderno.

Outra encruzilhada teórica que surge ao se estudar o continente africano e sua diáspora é a questão das identidades culturais. Esse é um conceito visitado por um sem fim de autores, e no caso da experiência afro-diaspórica pode-se citar Stuart Hall, teórico cultural negro proveniente da Jamaica e que viveu boa parte da sua vida na Inglaterra, e alguns de seus interessantes aportes acerca de uma visão não-essencialista para com diferentes culturas e identidades. De acordo com Hall (1996), *identidade* corresponde a uma “produção” que nunca está completa, sempre em processo e dentro da ideia de “representação”, e não fora dela. Dessa forma as identidades culturais são pontos de identificação ou *sutura* que decorrem de processos históricos e culturais. “Não uma essência, mas um posicionamento. Portanto, há sempre uma política de identidade, uma política de posição, que não tem garantia absoluta em uma “lei de origem” transcendental e não problemática” (HALL, 1996, p.113).

Dessa forma o conceito de *diáspora* é utilizado por Hall (1996) de modo metafórico e se refere aqui à emigração forçada de africanos em direção ao “Novo Mundo” correspondente aos territórios da América e do Caribe. O uso é metafórico pois não corresponde exatamente ao seu sentido bíblico original, principalmente atrelado à experiência de êxodo do povo judeu, como também chama atenção Gilroy (1993). A diferenciação se dá pois no caso afro-diaspórico não existe uma “volta à terra santa” a todo custo nem a busca de proteção de um sentido de pureza. A experiência afro-diaspórica, seja nas ilhas do Caribe, no Brasil ou em outro país americano, é

fortemente marcada pelo hibridismo e miscigenação (HALL, 2003). Tendo isso em vista, o conceito abaixo oferece uma síntese do conceito de identidade em diáspora:

“Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference. One can only think here of what is uniquely - ‘essentially’ - Caribbean: precisely the mixes of colour, pigmentation, physiognomic types; the ‘blends’ of tastes that is Caribbean cuisine; the aesthetics of the ‘cross-overs’, of ‘cut-and-mix” (HALL, 1996, p. 119-120)

O sociólogo Paul Gilroy, inglês de ascendência afro-guianense, reforça a importância de uma discussão constante sobre a diáspora negra e seu papel fundamental na construção da sociedade Ocidental. O Atlântico, para Gilroy (1993), corresponde a uma unidade de análise que transcende ao seu significado exclusivamente geográfico de corpo d’água. Da mesma forma, o *barco* como símbolo e conceito de travessia (*middle passage*) permanece um trauma coletivo, compartilhado entre os descendentes dos africanos sequestrados de suas terras.

Lélia Gonzales tece generosas contribuições para o debate diaspórico ao conceber a ideia de *amefricanidade* (GONZALES, 1988), correspondente à experiência africana e afrodescendente na América, escrevendo de um lugar brasileiro e ao mesmo tempo cosmopolita, centrando-se na história dos povos africanos e seus descendentes no continente americano e ilhas caribenhas. Gonzales define o termo:

“‘Amefricanidade’ incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon” (GONZALES, 1988, p. 76)

O universo discursivo da América Latina e o conceito de *amefricanidade* permitem um importante exercício de deslocamento na geografia do conhecimento, centrando-se em uma América negra fortemente impactada pela presença africana nos mais variados níveis da vida social, sobretudo onde há suas maiores concentrações, como no Brasil e no Caribe, contrariando assim a tendência a centrar-se nas referências e símbolos mais facilmente associadas ao Norte global. Tendo isso em mente, podemos adentrar ao conceito histórico-social conhecido como *quilombismo*, comum aos mais variados lugares da América e Caribe que foram alvo de imigração africana através do processo de escravidão (NASCIMENTO, 1985; NASCIMENTO, 1986). A palavra *kilombo* tem suas origens na língua imbangala e faz referência a uma instituição comunitária e iniciática com função principalmente bélica (NASCIMENTO, 1986). De acordo com Beatriz Nascimento (1986), o termo, assim como parte de seu

significado formativo, foi reproduzido na América pelos negros que logravam fugir da escravidão e formar suas próprias comunidades. O primeiro registro escrito de um quilombo, já em sua grafia aportuguesada, data de um documento oficial da colônia portuguesa do ano de 1559 (NASCIMENTO, 1986), que posteriormente seria descrito pela metrópole como: “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (NASCIMENTO, 1986, p. 43)

Ainda segundo Nascimento (1986), sabe-se que durante o período colonial o quilombo se caracterizou pela formação de grandes Estados, a exemplo da Comarca do Rio das Mortes em Minas Gerais e o Quilombo dos Palmares, ambos severamente reprimidos pelas forças coloniais e eventualmente extintos. Frente à aparente impossibilidade de sustentar Estados negros autônomos em solo americano, o século XIX viu a proliferação de quilombos menores por todo o território das capitanias coloniais, os quais individualmente não representavam muita ameaça à coroa, mas coletivamente representavam frinchas no sistema colonial opressor. Nesses espaços de resistência, não era incomuns práticas afro-religiosas, “como o exemplo do quilombo de N. Sa. dos Mares e Cabula, em Salvador”. (NASCIMENTO, 1986, p. 46). Abdias do Nascimento reforça essa caracterização do quilombo descrevendo-os como resultado “dessa exigência vital dos africanos escravizados de resgatar sua liberdade e dignidade fugindo ao cativeiro e organizando sociedades livres no território brasileiro” (NASCIMENTO, 1985, p. 24). Abdias também descreve a estrutura básica do quilombo, e seus graus de (i)legalidade em relação ao Estado:

“O quilombismo estruturava-se em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso, o que facilitava sua defesa e organização econômico-social própria, como também assumia modelos de organização permitidos ou tolerados pela classe dominante, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. [...] Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras, foram e são quilombos ‘legalizados’ pela sociedade dominante. (NASCIMENTO, 1985, p. 24)

Percebe-se então formas muito diversas, e por vezes ambíguas, de ocupação do território por parte dos africanos e seus descendentes em uma relação de resistência à opressão e colonialidade vigentes. Essa capacidade de adaptação, fruto das dificuldades encontradas por essas populações, foi também o que garantiu a replicação desse modelo de organização autônoma que de modo algum é

exclusivamente brasileiro: “no México, por exemplo, essas sociedades africanas livres se chamaram *cimarrones*; em Cuba e Colômbia seu nome foi *palenque*; na Venezuela denominavam-se *cumbe*; na Jamaica e Estados Unidos, sociedades *maroons* (Moura, 1977; Prince, 1973, apud NASCIMENTO, 1985, p. 25). O quilombismo e todos os seus equivalentes pelas américas representam uma alternativa transnacional de organização política e autogoverno proveniente das populações afro-diaspóricas.

Deixados de lado os preconceitos e generalizações sobre a figura do quilombo, pode-se mais facilmente identificar sua proximidade com a noção yorubana de *egbe*, engendrada na *yorubaland* e refletida na comunidade-terreiro na Bahia através do *candomblé* de raiz *ketu* e *nagô*. Para definir *egbé* (pronunciada *e-gui-bê* em português) recorre-se a mais um intertexto entre Nigéria e Bahia, começando pelo professor doutor Jadesola Tai Babatola ao escrever sobre as associações voluntárias formadas pelos povos yorubanos:

“Parte de suas inter-relações indicavam que o povo iorubá se inscrevia em associações voluntárias denominadas grupos etários ou grupos sociais (*egbe*), associação recreativa masculina; o aro, uma associação de ajuda mútua de agricultores; e as cooperativas de poupança (*esusu*) cujos membros contribuem com quantia fixa da qual recebem empréstimos.” (BABATOLA, 2020, p. 25)

Sodré, por sua vez, comenta sobre as instituições associativas formadas pelos *nagôs* na Bahia, especialmente na cidade de Salvador:

“Os *nagôs* sempre tiveram larga experiência com irmandades ou instituições associativas, sejam creditícias (como a *esusul*), sejam de natureza mais ampla (como a *egbé*), com vistas a uma solidariedade que não deixa de lembrar aspectos do comportamento de certas lojas maçônicas do século XVIII na França. [...] que ficavam à margem das organizações religiosas e políticas dominantes, com uma espécie de mão-de-obra de “reserva” (artesão etc.). Nessas associações, mito (religião) e interesses comunitários interpenetram-se e complementam-se, como ocorre em grupos patrimoniais. É bem este o caso dessa *egbé* afro-baiana denominada “terreiro”” (SODRÉ, 2002, p. 77)

Através dos excertos é possível identificar não só a sobrevivência de instituições associativas através do Atlântico como as cooperativas creditícias denominadas *esusu* ou *esusul*, mas também a reorganização da própria concepção de *egbé* em solo americano, adaptando-se a novos paradigmas de ocupação do território e reprodução da cultura. O espaço do terreiro, em sua contribuição *jêje-nagô*, inaugurou na América portuguesa mais uma forma de resistência do povo africano e sua cultura baseada na cooperação e resistência conjunta dos membros da comunidade político-religiosa formada pelos yorubanos, unindo-se ao legado deixado pelas populações *banto* e *fon*.

O ilê, terreiro, roça, ou outra denominação empregada para o espaço físico onde os membros do candomblé se reúnem, conforma um tipo específico de quilombo ao organizar-se segundo preceitos, éticas, símbolos e idiomas tradicionais africanos, pontos ao mesmo tempo de divergência e sutura com o contexto social hegemônico.

Como identifica Sodré (2002), as comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros constituem um destacado exemplo de suporte territorial que possibilita a reprodução da cultura do antigo escravizado em face da violência simbólica perpetrada pela modernidade eurocêntrica, que busca regular o espaço conforme padrões civilizacionais específicos. À vista disso, a questão do espaço é especialmente relevante visto o histórico de apagamento, violência e apartheid relacionado às cosmologias africanas e indígenas em solo americano. No entanto, não se pode medir o espaço topográfico do terreiro de forma quantitativa, cartesiana, mas de forma qualitativa na forma de um espaço presente, condensado, reterritorializado, pois “na condensação do terreiro, transpõe-se muito da concepção espacial contida na cosmovisão nagô. Ali se acham presentes as representações dos grandes espaços em que se assenta a existência” (SODRÉ, 2002, p. 53). Na passagem, Sodré se refere ao *ayê* e o *orun*, o mundo visível e invisível, respectivamente, que na cosmovisão yorubana são representados como duas metades de uma cabaça uma vez unidas, mas separadas pela violação de um tabu mitológico. Apesar de diferentes, ambos os planos do universo sensível yorubano coexistem em harmonia.

Tendo em vista o exposto, pode-se perceber que o tamanho cartesiano do terreiro não guarda relação direta com sua grandeza, pois ali se transpõem intensidades, sensações e toda a simbologia de um cosmos. Nesse contexto de reterritorialização e resistência, é importante salientar o fato de que o espaço do terreiro não surge para excluir outros segmentos da população (brancos, indígenas, mestiços etc.) ou negar o cenário urbano local, “mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada” (SODRÉ, 2002, p. 57). A cultura não tem, dessa forma, efeito puramente demonstrativo, mas de uma reconstrução vitalista capaz de reproduzir tradições existentes assim como gerar novas práticas e costumes.

3.3 O Candomblé e a eminência do pensamento negro nas Relações Internacionais

Nessa altura do trabalho não se pode deixar de salientar importância de trabalhar ideias e conceitos provenientes do Atlântico Negro nas Relações Internacionais, aplicando-os a experiências reais de adaptação, resistência e inovação desenvolvidas no espaço amefricano e caribenho; deslocando-se assim do eixo europeu-estadunidense de produção do conhecimento. Assim como há uma escassez de trabalhos nas RI sobre os povos negros e afro-diaspóricos, também falta uma apropriação de conceitos, filosofias e epistemologias que já se encontram em debate entre estudiosos negros de outros campos cinetíficos.

Sobre a exclusão do sujeito negro na produção acadêmica de Relações Internacionais, a doutoranda Ananda Oliveira já reivindica uma “maior atenção das abordagens em Relações Internacionais para a potência do pensamento afrodiáspórico em relação a problemas reais em âmbito global” (OLIVEIRA, 2020, p. 28). Essa demanda se mostra cada vez mais urgente frente aos desafios internacionais que o desenrolar século XXI apresenta, com o acirramento de conflitos raciais e tantas outras contendas de caráter social. Em um Sistema Internacional ainda profundamente marcado por uma hierarquia eurocentrada, a colonialidade do saber tem como objetivo central colonizar as mentes dos colonizados, de modo a enxergarem apenas essa opção de conhecimento como viável (OLIVEIRA, 2020); esse processo ocorre no Brasil em um contexto político-social de privilégio da branquitude em oposição ao racismo estrutural impregnado no funcionamento da sociedade, e se traduz em um racismo intelectual e epistêmico que passa a coibir a produção autônoma de conhecimento por parte das classes dominadas, como negros e indígenas (GOSFOGUEL, 2016, apud OLIVEIRA, , 2020). Boaventura de Sousa Santos, em sua crítica ao pensamento *abissal* que invisibiliza e aniquila o outro, chama esse processo de *epistemicídio*, onde há “a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena” (SANTOS e MENEZES, 2009, p. 8).

Após o período da abolição da escravatura, os negros libertos do cativo permaneciam à margem da sociedade, já que nenhum tipo de estratégia de inserção social foi pensada, segundo Nogueira (s.d., p.4) “[...] vagavam desorientados, sem condições para o seu auto sustento e sem trabalho no campo, que começava então a ser feito pelos imigrantes que eram remunerados”. Dessa forma, de acordo com

Oliveira (2020) deve-se compreender a exclusão da população negra dos âmbitos de construção de saber como histórica, assim como a negação da razão negra como um todo. Preservado pelo modelo de conhecimento científico da modernidade está a objetificação dos corpos negros e suas expressões culturais, degradando seu ser a um corpo biológico, supersticioso, irracional, animalizado ou infantilizado. Nesse contexto se faz urgente um descentramento na geografia do saber e o reconhecimento da contribuição de conhecimentos múltiplos (OLIVEIRA, 2020). Mbembe (2014) também alerta para a necessidade de se apresentar o mundo não reduzido à Europa na reabilitação da singularidade e da diferença.

No caso específico do Candomblé, muitas foram as estratégias adotadas pelo Estado brasileiro para silenciar ou ao menos conter as práticas associadas culturas “inferiores” e “fetichistas” como as culturas e religiões africanas:

Na Bahia e no Rio de Janeiro, houve o controle policial e jornalístico; em Alagoas, verifica-se a invasão sangrenta de milícias urbanas a templos de matriz africana (o chamado Quebra do Xangô em 1912); no Recife, havia a medicina e as tipologias do serviço de saúde mental. Essa foi a deixa para que os atores sociais, até então oprimidos, passassem a manter redes de diálogos junto a atores da cultura erudita, um exercício lento e ainda em curso no longo processo de reconhecimento dessa identidade de raça e religiosa." (SANTOS; CORREIA; OLIVEIRA, 2016, p. 93)

Na passagem também é possível identificar uma estratégia de sobrevivência das religiões afro-brasileiras (incluindo o Candomblé) que consiste em firmar um diálogo voluntário e contínuo com as classes eruditas, compostas por acadêmicos, artistas, políticos, entre outros, como forma de reivindicar o reconhecimento às suas identidades e expressões como válidas e merecedoras de respeito. Esse pacto com a academia e a mídia, principalmente por parte do candomblé de matriz yorubana, tanto auxiliou os esforços de estudo e salvaguarda dos seus cultos e locais sagrados contra as perseguições do Estado quanto possibilitou o contínuo interesse por parte de intelectuais estrangeiros, de áreas que vão da antropologia à medicina.

Além de buscar apoio em seus territórios nacionais, sabe-se que as sociedades atlânticas de culto aos orixás e egungun, provenientes da tradição yorubana, mantiveram contato com o continente africano ao longo da história, “não apenas um contato abstrato, mas real, através do trânsito de pessoas, informações e objetos” (SANTOS; CORREIA; OLIVEIRA, 2016, p. 93). Esses contatos se tornaram possíveis

através de agentes internacionais de carne e osso, movidos por laços religiosos e afetivos compondo uma complexa rede de relações atlânticas; no caso do candomblé ketu-nagô-yorubá, essa rede aponta, em África, para a Costa do Benim, situada no Oeste africano.

Na contra mão desse processo está a política externa brasileira em relação aos países africanos, que segundo Santos, Correia e Oliveira (2016), se manteve ao longo de todo o século XX pautada por impulsos e discontinuidades, sem uma estratégia clara de cooperação. Foi somente na era Lula que, institucionalmente, o Brasil empreendeu esforços em prol do diálogo diplomático estratégico com a África (SANTOS; CORREIA; OLIVEIRA, 2016), considerando a proximidade cultural das duas regiões; na mesma época ocorreu o retorno das ações de cooperação internacional para com o continente sob a perspectiva da cooperação sul-sul.

Esse processo de descaso geopolítico com o continente Africano não é exclusividade do Brasil. A diferenciação de seres-humanos a partir da ideia de raça, e o racismo como seu produto inevitável, são peças fundamentais no campo das Relações Internacionais e indispensáveis para o desenvolvimento da disciplina, visto a centralidade das hierarquias raciais na condução dos assuntos internacionais dos países desenvolvidos. Como foi mencionado, *raça* é uma concepção em constante (re)articulação e (re)negociação (HENDERSON, 2013; HALL, 2003), processos que muitas vezes ocorrem através de algum tipo de regulação do Estado; no entanto, suas origens estão também no campo internacional e se manifestam na própria textura do Sistema Internacional na forma em que este opera. Ainda que gerados de forma transnacional, os códigos raciais são de aplicação principalmente doméstica e se manifestam de inúmeras formas de acordo com as particularidades locais.

De acordo com Eroll A. Henderson (2013), as principais teorias de RI, influenciadas pelas experiências imperialistas e neocoloniais, são formadas pela ideia de superioridade civilizacional de certos povos em detrimento de outros: os brancos em detrimento dos não-brancos. Henderson afirma que o racismo se manifesta através de paradigmas como o “realismo, neorealismo, liberalismo/idealismo e construtivismo – principalmente por meio de sua contínua dependência de uma concepção racista da anarquia” (A HENDERSON, 2013, p. 38); de forma similar, as teorias neoliberais também se sustentam na ideia do primitivismo africano, assim como a teoria marxista universaliza uma teleologia e forma de desenvolvimento econômico sumamente eurocêntricas. Ao passo que as instituições, inclusive as organizações internacionais,

tendem a ser percebidas como racialmente neutras, elas mais provavelmente são guiadas pelos códigos raciais vigentes (THOMPSON, 2013).

Para analisar fenômenos transnacionais complexos protagonizados por pessoas, ideias e instituições constitutivas da experiência afro-diaspórica, é necessário também apropriar-se dos termos e paradigmas epistemológicos específicos dessas populações e experiências, extrapolando o eixo hegemônico e suas línguas cânones como o francês, o alemão ou o inglês. Para confrontar a desigualdade racial a nível global que é refletida também no campo de Relações Internacionais é necessário também um mergulho em culturas complexas e de longa tradição cosmopolita como é o caso dos yorubanos, jêjes, povos bantu, entre outras civilizações transportadas ao Brasil através do tráfico internacional de escravizados; e com o estudo dessas sociedades e suas respectivas concepções de internacional enriquecer o arcabouço da disciplina. É de suma importância rever o universo das identidades, estéticas e referências simbólicas presentes nas religiões afro-latinas como alternativas concretas ao modelo civilizacional imposto pela colonização, e ainda como forma de reavivar debates na disciplina tidos como “decoloniais”, “pós-coloniais” e “latino-americanos”, que muitas vezes contribuem para a exclusão dos corpos e filosofias negras de seus espaços. Ao dedicar esse trabalho de Relações Internacionais a aprender, comentar e refletir sobre experiências de reterritorialização da cultura yorubana no Brasil busca-se combater a tendência a se apagar o passado colonial e racista conhecido como *afasia* (THOMPSON 2013), essa espécie de amnésia intencional que muitas pessoas e países adotam em relação às suas próprias histórias. Da mesma forma, neutralizar o processo de *denegação* (GONZALES, 1988), que renega o protagonismo afro na formação do Brasil e outros países americanos, ao mesmo tempo em que nega a existência do racismo e suas consequências na sociedade.

Sugere-se uma mirada mais atenta por parte dos acadêmicos de Relações Internacionais de todas as cores e credos à complexidade político-cultural representada pela diáspora africana não só no Brasil mas por todas as partes do planeta. A disciplina pode ser enriquecida, e muito, aliando os métodos e conhecimentos já disponíveis às experiências de líderes afro-religiosos, terreiros, mediadores de culturas tradicionais africanas e afro-diaspóricas. É importante que essa busca seja feita não com o objetivo de resgatar uma “origem” imaculada ou remeter-se a uma “África imaginada”, mas como uma reflexão sobre experiências transnacionais levadas cabo no cotidiano, que foram preservadas e reinventadas através dos séculos

deste lado do Atlântico, sobrevivendo às opressões perpetradas pelo Ocidente colonial, resistindo e existindo para a posteridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este não foi um trabalho fácil de produzir. O processo de leitura, pesquisa e reflexão que integraram a escrita de cada capítulo esteve cercado por surpresas, inquietações e um grande sentimento de euforia frente ao desafio que é debater o universo político e simbólico do candomblé. Necessitei filtrar e delimitar informações de uma quantidade imensa de literatura das mais variadas áreas do conhecimento. Foi com algum grau de desconfiança que descobri que antropólogos, sociólogos, arqueólogos, historiadores, economistas, jornalistas, administradores médicos, e muitas outras classes de estudiosos de muitas nacionalidades demonstraram interesse em debruçar-se sobre o candomblé da Bahia. Este corpo que aqui escreve, baiano, cosmopolita, queer e candomblecista de criação, vem para somar aos esforços de promover essa religião e sua forma de pensar dentro dos muros da universidade. Assim como eu pude aceder a este espaço, graças a políticas de democratização da educação superior, trago comigo também os meus orixás, meus guias, e todo um campo de conhecimento ancestral que que ouço com atenção e respeito.

A preocupação em revisitar a história do terreiro do Alaketu e seus fundadores, a família Ojarô, surge de uma inquietude mencionada anteriormente que deriva do atual currículo nacional da carreira de Relações Internacionais e sua carência de referências negras, africanas e diaspóricas. Essa carência se reflete tanto nos autores estudados, em sua maioria homens brancos, quanto nos casos e processos históricos considerados “relevantes” ao estudo das RI; em ambos os casos o eurocentrismo e o sentimento de hegemonia da branquitude são constantes que atravessam o estudioso a todo momento. Na contramão dessa tendência, tento trazer algumas discussões em curso sobre o papel do povo yorubano na formação cultural do Brasil e a eminência de personalidades do candomblé nesse cenário, entre famílias de santo e sacerdotisas destacadas.

Para cumprir a missão de retratar os yorubanos de maneira minimamente aceitável, recorri primeiramente à história desse povo em específico, algumas de suas características centrais assim como prospecção dessa sociedade no continente africano e na diáspora. Este foi um processo de muitas desmistificações sobre a dita pureza yorubana, que nunca existiu da maneira que buscam os historiadores europeus. Foi um espaço também de choque entre as narrativas orais vigentes no

Brasil e a concretude da história yorubana vista desde África, que tornam mais claras as complicadas relações sociais que existiam na região; assim como as jihads, guerras civis, investidas coloniais e outros fatores que acarretaram no declínio dessas sociedades tradicionais e sua consequente diáspora atlântica. A história da chegada da espiritualidade yorubana nas américas é, antes de tudo, uma história de sangue e sequestro.

Após identificado quem são os yorubanos e como a maioria desses indivíduos chegaram ao Brasil, pude concentrar-me no estabelecimento da dinastia Ojarô na cidade de Salvador, capital simultaneamente da província da Bahia e da colônia do Brasil. A projeção política, espiritual e econômica dessa família foi sentida dos dois lados do Atlântico, como mostram as páginas deste trabalho. Foi visto que o período da chegada dos Ojarô nesta terra foi particularmente turbulento e de grandes mudanças sociais e políticas, incluindo a mudança da capital para o Rio de Janeiro e elevação do status do Brasil de colônia a reino unido com Portugal, seguido por sua independência poucas décadas depois. Os yorubanos chegavam aos milhões, somando-se a outros milhões de africanos e seus descendentes que aqui já estavam para a criação não só do candomblé de base ritualística yorubana, mas de inúmeras formas de existir e resistir como corpo corpo africano, agora afro-brasileiro. A antiguidade do terreiro do Alaketu, ou Ile Maroia Laji, é indiscutível, datando do terceiro decênio do século XIX, provavelmente 1835. Por mais que a história oral do terreiro sugira origens ainda mais antigas e dignas de estudos mais aprofundados, os 187 anos contínuos de história já comprovada através dos dados e registros apresentados demonstram a potência dessa tradição para a memória da Bahia e da humanidade como um todo.

Por último, baseando-me em contribuições teóricas já existentes de diversos autores do Atlântico negro, advogo por um campo de Relações Internacionais que se atente às linguagens e processos não-hegemônicos, que não podem ser contidos no pensamento cartesiano eurocentrado. O tocar dos tambores, os cantos em yorubá transmitidos por gerações, os preceitos e obrigações de santo, seus fundamentos, ewós e ebós, os laços afetivos e (inter) nacionais firmados pela família de santo, e tantos outros elementos presentes no candomblé não deveriam ser vistos com estranheza pelo intelectual, mas exaltados em suas complexidades e sutilezas. É de suma importância que se reconheça e se divulgue a potência que possuem as religiões afro-latinas como alternativas de desenvolvimento e sociabilidade em

“ocidente” cada vez mais decadente. O funcionamento dessas espiritualidades desafiam a lógica de lugar engendrada pela visão eurocêntrica; a ideia de nação utilizada no candomblé é um bom exemplo desse fato, onde se criam (inter)nacionalidades em um espaço delimitado, tanto no espaço-terreiro quanto na mente de cada um dos praticantes. Assim, é possível que por exemplo se encontrem três candomblecistas: um de nação Ketu, outro de nação jêje, outro de nação Angola; os três podem compartilhar a mesma nacionalidade no passaporte, mas cada um traz dentro de si línguas, culturas, formas de ser e práticas espirituais referentes às suas respectivas “nacionalidades” de santo. Pensar dessa forma extrapola os limites do conceito mainstream de nação de nacionalidade, levando em consideração também os sentimentos compartilhados em grupo, a experiência corpórea e o transe ritual, todos estes capazes de complexificar a ideia de tempo e espaço, conectando o aiyê o orun.

Não se deve aceitar a falta de interesse acadêmico em enxergar as Relações Internacionais acontecendo entre reinos e dinastias africanas, assim como suas conexões com a diáspora negra. O terreiro do Aleketu não é um caso isolado, a história do terreiro Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká) também aponta para uma fundação internacional por parte de uma sacerdotisa proeminente na corte do rei de Oyó, espaço central no complexo territorial yorubano. A casa de Oxumarê (Ilê Òsumàrè Aràkà Àse Ògòdó) também possui uma antiquíssima história de resistência e faltam esforços acadêmicos similares aos que foram empreendidos para se comprovar a antiguidade do Alaketu. Muitas lições de Relações Internacionais Atlânticas podem ser apreendidas observando a trajetória de vida de sacerdotes yorubanos aportados na Bahia como Bamboxê Obitikô e Martiniano Eliseu do Bomfim, assim como as biografias de sacerdotisas yorubaianas como Mãe Aninha, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi, Olga do Alaketu, e tantas outras mulheres que fizeram o candomblé da Bahia o que ele é hoje. Essas experiências de axé espalhadas por todo o Brasil demonstram agenciamentos e acertos yorubanos através do Atlântico que são característicos de uma política e espiritualidade em exílio. Reforça-se a necessidade de investigar mais profundamente a história das relações internacionais presentes em muitos processos de fundação e manutenção dos terreiros de candomblé, assim como os de santeria, palo monte, umbanda, e outros centros afro-político-religiosos espalhados pela América afro-latina; assim

como convém à disciplina estudar e entender a extensão e os impactos internacionais desses centros organizados.

REFERÊNCIAS

A Shared Heritage: Afro-Latin@s and Black History - Scientific Figure on ResearchGate. Available from: https://www.researchgate.net/figure/Overview-of-the-slave-trade-out-of-Africa-1500-1900-Source-David-Eltis-and-David_fig3_282775196 [accessed 1 Jul, 2021]

AGAI, Jock Matthew. **SAMUEL JOHNSON ON THE EGYPTIAN ORIGIN OF THE YORUBA**. 2016. 240 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, University Of Kwazulu-Natal, Pietermaritzburg, 2016.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **YoruBaianidade**: oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas américas. Salvador: Segundo Selo, 2020.

ARNAUT, Luiz (comp.). **História de África**: séculos xviii e xix. Séculos XVIII e XIX. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/luarnaut/Afrika%20docs.html>. Acesso em: 25 jan. 2022.

BABATOLA, Dr. Jadesola Tai (org.). **The Formation of Yoruba Nation and the Challenge of Leadership Since the Pre-Colonial Era**. 2020. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/338843728_The_Formation_of_Yoruba_Nation_and_the_Challenge_of_Leadership_since_Pre-Colonial_Era. Acesso em: 25 jan. 2022.

BASCOM, Willian R. The Focus of Cuban Santeria. *Southwestern Journal of Anthropology*, Chicago, v. 6, n. 1, p. 64-68, 17 maio 1950.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: São Paulo Editora S.A, 1961. 369 p. (Brasiliana). Tradução de Maria Izaura Pereira de Queiroz.

BETHWELL ALLAN OGOT (ed.). **História geral da África, V**: África do século XVI ao XVIII. Brasília: Unesco, 2010. 1208 p.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2008.

CASTILLO, L. E. **O terreiro do Alaketu e seus fundadores**: história e genealogia familiar, 1807-1867. *Afro-Ásia*, [S. l.], n. 43, 2011. DOI: 10.9771/aa.v0i43.21225. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21225>. Acesso em: 6 jan. 2022.

DJIBRIL TAMSIR NIANE (ed.). **História geral da África, IV**: África do século XII ao XVI. Brasília: Unesco, 2010. 896 p.

DUNGLAS, E. Contribuição à história de Médio Daomé: o reino iorubá de Ketu (2a parte). *Afro-Ásia*, Salvador, n. 38, 2008. DOI: 10.9771/aa.v0i38.21169. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21169>. Acesso em: 26 jun. 2022.

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization**: myth or reality. Washington Dc: Lawrence Hill & Co, 1974. 183 p.

FANDRICH, Ina J.. Yorùbá Influences on Haitian Vodou and New Orleans Voodoo. *Journal Of Black Studies*, [S.L.], v. 37, n. 5, p. 775-791, 9 mar. 2007. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/0021934705280410>.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FERREIRA, E. O. **O santo de sua terra na terra de todos os santos: rituais de calundu na Bahia colonial**. *Afro-Ásia*, [S. I.], n. 54, 2016. DOI: 10.9771/aa.v0i54.23618. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/23618>. Acesso em: 21 jan. 2022

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

FURTADO, C. **O Nordeste: reflexões sobre uma política alternativa de desenvolvimento**. *Revista de Economia Política*, vol. 4. N. 3, jul-set., 1984.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2009. 120 p. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic: modernity and double consciousness**. Reino Unido: Verso, 1993. 261 p.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em portugal à morte de zumbi dos palmares**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GONZALES, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 93, n. 92, p. 69-82, jan. 1988.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2003. 434 p. Organização: Liv Stovik.

HENDERSON, Errol A.. Hidden in plain sight: racism in international relations theory. In: ANIEVAS, Alexander; MACHANDA, Nivi; SHILLAM, Robbie (ed.). **RACE AND RACISM IN INTERNATIONAL RELATIONS: confronting the global colour line**. London: Routledge, 2015. Cap. 2. p. 19-43.

J. F. ADE AJAYI (ed.). **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: Unesco, 2010. 1032 p.

JOHNSON, Samuel, e O. Johnson. **The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate**. Lagos: Reprinted, 2006.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá: nos pés do santo**. Salvador: Corrupio, 2010. 320 p.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

Ministério da Cultura. **Salvador: terreiro do alaketo, ilê maroiá láji**. Terreiro do Alaketo, Ilê Maroiá Láji. 2010. Disponível em: <http://www.ipatrimonio.org/salvador-terreiro-do-alaketo-ile-maroiia-laji#!/map=38329&loc=-12.975482000000017,-38.490517000000004,17>. Acesso em: 31 maio 2022.

MELO, Emerson Costa de. **Entre Territórios e Terreiros**: yorubá, velhos deuses no novo mundo. 2014. 222 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/IGCC-9P2TT7>. Acesso em: 22 out. 2020.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf> Acesso em 22 out. 2020.

MURPHY, Joseph M. Yoruba Religions in Diaspora. Religion Compass, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 400-409, maio 2010. Disponível em: <https://religioncompass.wordpress.com/sections/african-religions/>. Acesso em: 27 jan. 2022.

NASCIMENTO, Abdias do. O Quilombismo: uma alternativa política afro-brasileira. Afrodiáspora, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6-7, p. 19-40, dez. 1985.

NASCIMENTO, Beatriz. O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra. Afrodiáspora, Rio de Janeiro, v. 6-7, n. 6-7, p. 41-49, dez. 1986.

NOGUEIRA, I. B. A Saúde Psíquica da População Negra. s.d

OGOT, Bethwell Allan. **História geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010.

OLIVEIRA, Ananda Vilela da Silva. **Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica em Relações Internacionais no Brasil**. Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, [S.L.], v. 8, n. 15, p. 366-396, 30 jun. 2019. Universidade Federal de Grande Dourados.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. **Americanity as a Concept**: or the americas in the modern world-system. International Social Science Journal, Londres, v. 134, p. 549-557, 1992.

RÉGIS, Olga Francisca. Olga de Alaketu - Vox Populi. Youtube, 19 set. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/zlQIYVu3IUk>. Acesso em: 27 mar. 2022.

RISÉRIO, Antônio. **Uma História da Cidade da Bahia**. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2004. 620 p.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935

ROMBERG, Raquel. "Today, Changó Is Changó": How Africanness Becomes a Ritual Commodity in Puerto Rico. Western Folklore, Los Angeles, v. 66, n. 1/2, p. 75-106, 15 mar. 2007.

SANTOS, Andre Luis Nascimento dos; CORREIA, Marcos Fábio Rezende; OLIVEIRA, Paulo Victor de. A BAHIA E OS SEUS FLUXOS E REFLUXOS RUMO À MÍTICA MAMA ÁFRICA: um possível campo de exercício da cooperação sul-sul?. **Caderno Crh**, [S.L.], v. 29, n. 76, p. 87-100, abr. 2016. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-49792016000100006>. Acesso em 28 mar. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide**. Nova Iorque: Routledge, 2016.

SANTOS, B. D. S.; MENEZES, M. P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**. Do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVEIRA, Renato da. **Sobre a Fundação do Terreiro do Alaketó**. Afro-Ásia, Salvador, v. 30, n. 29, p. 345-379, 2003. Disponível em: <http://www.repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/3666>. Acesso em: 22 out. 2020.

SEITENFUS, Ricardo. **Relações Internacionais**. 2. ed. Barueri: Manole Ltda, 2013.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002. 184 p.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017. 299 p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

THOMPSON, Debra. Through, against, and beyond the racial state: the transnational stratum of race. In: ANIEVAS, Alexander; MACHANDA, Nivi; SHILLAM, Robbie (ed.). **RACE AND RACISM IN INTERNATIONAL RELATIONS: confronting the global colour line**. London: Routledge, 2015. Cap. 3. p. 44-61.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: União Umbandista dos Cultos Afro Brasileiros, 1992. 109 p. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System: capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century**. Toronto: Academic Press Inc., 1976. (Studies in Social Discontinuity).