Nº2/2010

·ÌGBÀ ÁBÍDÍ·

ÁFRICA E DIÁSPORA: POLÍTICA, CULTURA, RELIGIÃO

ÌGBÀ ÁBÍDÍ, *literalmente significa "cabaça das letras" e remete para a representação yorùbá do mundo. O povo dos Òrìşàs representa o mundo através de uma cabaça, que se divide simbolicamente em duas partes: a metade superior representando o òrun, o plano da existência divina, e o àiyé, na metade inferior, o plano da existência terrena. A cabaça-ìgbà é ainda símbolo do poder e do ventre, ligando-se deste modo ao culto de Ìyá-mi, as mães-ancestrais. Nesse sentido, Ìgbà Ábídí, tem por princípio simbolizar a cabaça da existência contendo em si as letras, princípio da formação das palavras, e desse modo da comunicação e da transmissão de conhecimentos.*

ISSN 1647-5828

ÌGBÀ ÁBÍDÍ

África e Diáspora: Política, Cultura, Religião

Africa and Diaspora: Politics, Culture, Religion

ISSN 1647-5828

Nº2/MAI. 2010

Araketure Fara Imorá

A NAÇÃO DE KETU NO CANDOMBLÉ DA BAHIA

Adinelson Farias de Souza Filho *

** Pedagogo. Aluno Especial de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos do Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia, no semestre 2009.1 Trabalho apresentado como pré requisito final à disciplina Identidade Étnica na Costa dos Escravos, ministrada pelos Profs. Drs. Elisée Soumoni e Luis Nicolau Parés*

Versão Original: Araketure Fara Imorá: *A nação de ketu no candomblé da Bahia*

Versão Internacional: Araketure Fara Imorá: *The Ketu nation in the Bahia's candomblé*

· RESUMO ·

O presente o texto discute a formação da nação de ketu do candomblé da Bahia como o referencial da ortodoxia desta religião de matriz africana, passando pela origem diversa dos escravos denominados nagô à eleição do reino de Ketu ao centro cultural dos candomblés baianos, onde vários elementos adensam esta historia e a estruturação deste grupo cultural.

Palavras-Chave: nação ketu; nagô; candomblé; identidade étnica

· ABSTRACT ·

the text argues the formation of the nation of ketu of candomblé of the Bahia as the referential of the orthodoxies of this religion of African matrix, passing for the diverse origin of the called slaves nagô to the election of the kingdom of Ketu to the cultural center of candomblés bahian, where some elements accumulate this history and the structure of this cultural group.

Key-words: nation ketu; nagô; candomblé; ethnic identity

INTRODUÇÃO

Em viagem de volta à cidade de Salvador no dia 14 de maio do corrente ano, após uma obrigação de candomblé na cidade de São Cristovão, Sergipe, assisti a um vídeo[1] produzido no Ilê Axé Opô Afonjá, onde antigos membros deste terreiro aparecem falando da época das suas mães de santo, da fundadora até a atual. Tia Cantu de Ayrá Tolá, Cantulina Garcia Pacheco, Iyalorixá do Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, relata então que a cantiga que celebra a nação de ketu foi cantada pela primeira vez no retorno de antigos membros do candomblé do Engenho Velho a esta casa, após um período de afastamento provocado pelas dissidências quando da sucessão de duas de suas Iyalorixás.[2]

Celebrada no hino que dá nome ao ensaio, a *nação de ketu* atravessou o atlântico como referência ao etnônimo de apenas mais um grupo de escravos. Mas na Bahia carregou no seu seio a anacrônica *ideologia nacionalista yorubá*, que a partir de 1840, marcou a reorganização política e religiosa dos grupos de língua do mesmo nome no sudoeste do golfo do Benin – Porto Novo, Lagos, Ibadan – e em terras estrangeiras –, nagôs da Bahia, xambás de Pernambuco, lucumis de Cuba. Os ecos desse nacionalismo se cristalizaram na ortodoxia do candomblé nagô e nos critérios de pureza ritual adotados nestas terras, razão pela qual procuro aqui elencar possíveis motivos que elevaram uma das identificações dos escravizados, provenientes de diversas áreas da *yorubalândia*, à grande nação matriz dos ritos, costumes e procedimentos da *religião crioula baiana* chamada candomblé.

A suposta supremacia cultural nagô na Bahia continua em discussão e ao entrar em contato com a literatura relacionada ao nacionalismo yorubá, me deparei com os estudos que abordam a relação entre os dois temas e o complemento entre estes movimentos. Mesmo não sendo possível identificar na organização religiosa baiana, inicialmente, o propósito de

[1]Martins, Cléo. Daí aconteceu o encanto. 1999. Não obtive maiores informações sobre o vídeo que assistimos no veículo que nos trazia para Salvador, pois se tratava de uma cópia sem identificações, nem foi possível compreender a data do acontecimento relatado dada a conversa dos espectadores.

[2]A sucessão de Marcelina Obatossy por Maria Julia Figueiredo gerou o Terreiro do Gantois; a sucessão de Maria Julia Figueiredo gerou o Opô Afonjá. Se considerarmos que mãe Aninha fundou o Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro em 1896, isto deve ter ocorrido entre 1899 e 1910.

um nacionalismo cultural, a influência dos retornados da África à Bahia trouxe uma série de reconstruções culturais que na segunda metade do século XIX estavam sendo operadas na costa da África.

Este tema vem apaixonando pesquisadores há quase dois séculos – de Nina Rodrigues a Stefania Capone – dividindo escolas teóricas (herskovitsianos e antiessencialistas) entre *sobrevivências culturais* e *africanismos* a *imposição de uma visão intelectual aos nativos do candomblé* respectivamente. A sua escolha deveu-se não apenas pela complexidade que ainda envolve a história do crescimento do candomblé de ketu na Bahia, mas por ser desta nação os adereços e vestes cotidianas que escolhi para estudar os códigos hierárquicos e funções rituais que as mesmas desempenham, buscando ver as transformações ocorridas nesta religião, traduzidas nas mudanças em sua cultura material.

Além desta justificativa, durante o desenvolvimento da disciplina sobre a Costa dos Escravos, novas luzes sobre a questão foram lançadas, o que me possibilitou olhá-la com novas lentes. A localização e informações sobre a proveniência dos escravos no último período do tráfico adicionam mais elementos ao debate das origens da nação de ketu do candomblé da Bahia, além de todos aqueles já discutidos pelos autores clássicos. J. Lorand Matory (1998), ao tratar os nagôs como uma *nação transatlântica*, longe das análises das duas escolas antropológicas anteriormente citadas e com foco nos viajantes que conectavam comercial e intelectualmente a África e as Américas, propõe uma revisão da construção das identidades das religiões afro-americanas a partir deste intercâmbio de informações com uma África contemporânea e não mais com as sobrevivências congeladas e míticas.

1 – KETU: NAÇÃO DE NAGÔ

É sabido hoje, que é tarefa quase impossível determinar os motivos que levaram tal denominação ao topo dos grupos que compõem a nação mais afamada do candomblé baiano, nem exatamente quando isto aconteceu. Temos diversos indícios que apontam para períodos e lugares dessa construção, mas reunindo todas as peças, montamos um verdadeiro mosaico com informações bem distintas que às vezes uma parece negar as outras.

O termo nagô, que era utilizado para identificar os escravos de língua yorubá provenientes da Costa dos Escravos, a partir do domínio do comércio negreiro pelo Daomé, tem diversas versões para sua origem. A mais usual é que *nagô*, *anagô* e *anagonu* eram termos fon para identificar como *sujos*, *piolhentos*, os imigrantes yorubás que chegavam ao reino do Daomé, dado o estado de calamidade em que se encontravam após longo deslocamento. Com o passar do tempo, o termo passou a ser aceito como auto-adscrição entre os grupos de língua yorubá em território fon e fora dele, até mesmo na Nigéria e no Brasil.[3]

Durante o último período do tráfico, o termo nagô foi estendido a todos os negros de língua yorubá, mesmo que entre as pessoas de mesma origem cultural e territorial continuasse corrente a auto-identificacão de acordo com o nome do lugar de onde vinham, como ijexa, egbado, egba, ijebu, oyo entre outros. O termo yorubá não era freqüente neste período nem para o grupo oyo, de onde parece vir originalmente esta denominação, haja vista que na Costa todos que falavam esta língua e tinham traços culturais comuns e reportavam-se a uma origem mítica comum – Odudua e Ilê Ifé – eram conhecidos apenas por nagôs ou suas auto-adscrições.[4]

Os nagôs, juntamente com os chamados jejes, haussás, tapás entre outros, compuseram os últimos quadros dos escravizados trazidos para a Bahia entre os fins do século XVIII e todo o século XIX. Existe a hipótese de que a quantidade de nagôs desembarcados na Bahia é que predispôs a sua reorganização política e religiosa e o estabelecimento de um modelo de culto posteriormente seguido pelas diversas casas de candomblé. Outra hipótese, defendida por muitos autores, é a de que os nagôs tinham uma complexidade política e religiosa maior do que a dos outros grupos aqui antes estabelecidos e sua convivência longínqua com uma certa urbanização e sistemas de comércio, levaram a se adaptarem mais facilmente a estrutura urbana da colônia. Pierre Verger[5] defende a idéia de que o enfraquecimento dos yorubás no princípio do século XIX e os freqüentes ataques do Daomé a cidadela de Ketu,

[3]Costa Lima, Vivaldo da. O conceito de nação nos candomblés da Bahia, *Afro-Ásia*, 12 (junho 1976) CEAO/UFBA, p.74

[4]Oliveira, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, 19/20, 1997, pp. 37-73

[5]Verger, Pierre. Fluxo e refluxo do trafico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. Tradução Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987

próxima às suas fronteiras, fez com que um contingente desses habitantes fosse vendido como escravos à Bahia, onde sacerdotes de diversos orixás trouxeram seu conhecimento ritual aprofundado, dando ao termo ketu "o sentido de reunião acordo grupo."

Mas hoje, essas teorias são colocadas em cheque por conta de saber-se que a quantidade numérica de membros de um mesmo grupo cultural não garante a sobrevivência/permanência dos seus traços culturais nem de suas instituições.[6] Sabe-se também que os nagôs não compunham numericamente a maior parte do quadro de escravos da cidade do Salvador, ou que as suas subdivisões se mantiveram durante longo tempo, que isso não dava uma unidade geral ao grupo apesar dos traços culturais comuns.[7] Ainda, ressalte-se que grupos que viviam distantes na yorubalândia apresentavam algumas variações dialetais.[8] Acrescente-se ainda, que os escravizados provenientes das outras regiões yorubás trouxeram consigo também os seus deuses e cultos[9] – como Oxum, Logun Edé e Erinlé dos ijexás, Yemanjá dos egba, Ayrá dos sabe, Xangô dos oyo entre tantos outros. Tanto na Bahia quanto nas cidades de Lagos e Ibadan, na Nigéria, os nagôs de Ketu não representavam maioria, segundo alguns autores, como Manuela Carneiro da Cunha (1985).

Contudo, ketu nunca foi a denominação geral utilizada pelos comerciantes para os escravizados, nem auto-adscrição generalizante dos povos da yorubalândia nem mesmo em terras brasileiras até o advento e liberação da religião de nagô. As transformações e novas conformações entre os negros, que não guardavam total ou nenhuma relação com suas origens, é que deram o sentido para as novas auto-denominações.

2 – AS TRANSFORMAÇÕES NA DIÁSPORA

Passado o comércio escravista e diminuídos os contingentes de africanos originários das diversas localidades da Costa dos Escravos, as denominações de nação ganharam outros usos e sentidos para os remanescentes negros e crioulos baianos. Os negros estabeleceram seus

[6]Matory, Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n.º 9, outubro de 1998. p. 266

[7]Silveira, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu. Salvador: Edições Maianga, 2006. p. 518

[8]Abiodun Adediran. Yoruba ethnics groups or yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. In: África, Revista de Estudos Africanos da USP, n. 7, pp. 57-70

[9]Costa Lima. *Op. cit.*

próprios critérios na reconstrução de suas identidades a partir daqueles utilizados pelos traficantes, senhores de escravos e pelas diferenças que guardavam de suas terras de origem.

Transportados para outro universo econômico, social e cultural, a língua e a origem comum dos africanos na Bahia foi um dos elos para a sua reorganização. Além de falarem a mesma língua e serem nominados nagô ou se auto proclamarem nagô, aqueles que tiveram suas famílias desestruturadas pelo tráfico, recompuseram seu meio familiar através das irmandades cristãs, juntas de alforria, folguedos, associações religiosas de origem afro e dos casamentos e compadrios.

Os laços de sangue, os pactos e as irmandades

Segundo Oliveira[10], através de um número grande de testamentos e documentos de batismo e recenseamentos na província da Bahia no século XIX, diversos casamentos e batizados entre negros da mesma nação foram registrados em cartório, visando assegurar além de uma série de bens elencados nestes documentos, cuidados e educação junto àqueles que representavam o sentido de uma identidade continuada em terra estrangeira: irmãos de nação.

Além dessas relações de recomposição familiar, havia a compra de escravos africanos por senhores africanos e crioulos libertos. Geralmente um africano comprava um escravo da mesma nação que a sua. Mesmo depois de forros haviam relações, estabelecidas em testamento, de gratidão e serviços vitalícios – dirigidos de escravo para senhor ou de senhor para escravo.

Melhores informações que os testamentos e batistérios, trazem as declarações das investigações policiais quando dos levantes de escravos, a exemplo da Revolta dos Malês em 1835. Os negros suspeitos de participação nesse levante, ao serem interrogados declaravam a nação geral a que pertenciam – nagô –, mas lembravam que existiam diferenças ligadas a

[10]Oliveira, Maria Inês Cortês. Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. Revista da USP, São Paulo, 28, dezembro/fevereiro 95/96

origem de suas terras ou as suas condições sociais, o que podia marcar a diferença/discordância de crenças e ideologia entre eles.[11]

Outro elemento aglutinador de negros da mesma nação eram os cantos da cidade onde estes comerciavam. Os homens negros nagôs eram bastante representativos nesta forma de circulação de escravos, segundo os documentos do século XIX.[12] Eram numerosos na Praça da Piedade, na Rua da Ajuda e no Campo Grande entre outros pontos da cidade, trabalhando como carregadores, barbeiros, vendedores etc. Diz-se das mulheres, que estas não se separavam tanto por nação quanto os homens.

As irmandades religiosas cristãs e as juntas de alforria formam as duas instituições que maior influência tiveram – ou maior influência sofreram – na reconfiguração das nações africanas na Bahia. Por mais que apresentassem um caráter organizacional próximo dos padrões da metrópole ocidental da colônia, geralmente escondiam cultos de origem dos agrupados. Independente da nação original dos associados de ambas as instituições, elas estavam ligadas a questões do Islã para os negros mulçumanos, aos inkices dos angolas, aos orixás e voduns dos nagôs e dos jejes.

Os compromissos das irmandades religiosas apresentavam, numa de suas cláusulas, a nação dos associados das irmandades. Foi principalmente este tipo de sociedade, permitida aos negros que supostamente cultuavam um santo católico, de onde partiram as primeiras organizações de cultos coletivos aos deuses africanos, a exemplo da *Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha,* o *Culto a São Jorge* e a *Devoção de Nossa Senhora da Boa Morte*.[13]

Essa divisão de nações, anterior a formação do Candomblé, se dava sem levar em consideração a divisão política ou étnica dos negros no continente africano. A divisão de negros escravos e forros por nação, presente desde o século XVIII nas irmandades de negros cristãos, eram demarcadas por língua, canto, dança e instrumentos musicais. À medida que

[11]Oliveira, 1997. *Op. cit*. pp. 66-67
Verger, Pierre. *Op. cit*. pp. 519-521
[12]Verger, Pierre. *Idem*. pp. 521-524
[13]Silveira. *Op. cit*. pp. 276-295; 343-356; 373-389; 413-455

o tempo foi passando essas divisões foram cada vez mais sendo empregadas e limitadas às manifestações religiosas e congregações de culto afro.[14]

Do culto doméstico nagô à religião coletiva

Em meados do século XIX, houve na Bahia a organização de um culto que se tornou modelo de ortodoxia para o atual Candomblé e forneceu as bases rituais para organização de outros cultos afro. Discutido o modelo de culto, os rituais que permaneceriam e os que seriam abolidos na nova terra, deu-se, segundo a tradição oral, a constituição do rito que ficou conhecido, até meados do século passado, como *jeje-nagô* – classificação atribuída por Nina Rodrigues.[15]

Foi esta constituição, de matriz lingüística e cultural yorubá – se assim podemos chamá-la – que deu origem ao rito ou nação *nagô ketu*, que incorporou diversos grupos étnicos da yorubalândia, cultuando orixás, irumalés e egunguns. Dessa divisão resultaram os modelos fixados nos chamados *terreiros de candomblé* e os cultos em torno de suas entidades.

Cada um agrupando várias etnias, mas com uma única denominação étnica, os terreiros tornaram-se verdadeiros centros de resistência e memória das culturas negras africanas em terra estrangeira. Esta nação, que não é mais a política, e sim religiosa, é processadora de um complexo cultural reorganizado nos candomblés. Ainda que assim definidas, o processo de permeabilidade, mutabilidade e influência entre as nações é perceptível na organização ritual e na dimensão estética. Porém, a nação é o padrão central que define a forma, remodela as trocas, incorpora ou rejeita o novo (Lima, 1977).[16]

3 – KETU A NACÃO DA DIÁSPORA

Um indício que chama atenção na atualidade para a eminência da nação de ketu no candomblé da Bahia, ou para a definição de uma ortodoxia ketu entre os cultos de língua

---

[14]Parés, L. Nicolau. A formação do candomblé; história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: UNICAMP, 2006. p 101

[15] Rodrigues *apud* Lima, 1976, p. 70

[16] Lima, Vivaldo da Costa. A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais. Salvador, universidade Federal da Bahia, 1977. pp. 33

yorubá, é o fato do culto de Oxossi ter sido o primeiro organizado entre os grupos nagô que ocupavam a região central e arrebaldes da cidade de Salvador. Segundo Renato da Silveira (2006)[17] o culto a Odé Oni Popô e a Odé Obá Unlu, cultos ao deus caçador Oxóssi, patrono de Ketu, foram organizados em período sequencial, entre o final do século XVIII e o início do século XIX – o primeiro na Barroquinha e o segundo no bairro do Luis Anselmo.

Assim como em território nagô na África, a primazia de oferendas ao caçador, aquele que escolhe o território, precedeu, nas casas de candomblé da Bahia, o culto a outros orixás. Oxóssi, considerado o primeiro Alaketu, é o dono do terreno de duas das casas de candomblé da nação de ketu tidas por mais velhas que se tem notícia no momento: o *Ilê Axé Iya Naso Oka* ou terreiro da Casa Branca e o *Ilê Axé Maroia Laji* ou terreiro do Alaketu. O nome popular deste último ressalta a importância do reino de Ketu no culto afro-baiano ao levar o título máximo do seu governante.[18]

Há ainda um forte elemento ritual nos candomblés da Bahia que remonta à casa real de Ketu, que é a saudação deste mesmo orixá caçador – *Okê Arô* – clara referência aos pontos de fundação desta cidade real – dois montes localizados na parte nordeste do reino. Também Arô é o nome de uma das famílias reais que indicam um candidato o novo governante do reino. Renato da Silveira (2006) apresenta a hipótese de que membros desta família real tenham vindo para a Bahia entre os escravos e depois com outros africanos livres – notáveis ketu – a partir de 1850, após grandes ataques do Daomé a este reino, para reorganizar o culto a Oxóssi. O nome e a história da fundadora do terreiro do Alaketu – *Otampé Ojarô* –, reconhecida pelos historiadores de Ketu, apesar de controvertida é um dos principais elementos para tal hipótese, pois coaduna os mitos de fundação apresentados pela tradição oral do terreiro do Alaketu, hoje documentados no seu processo de tombamento, com a história do rapto de duas netas do rei de Ketu, em 1789.[19]

---

[17] Silveira. *Idem*. pp. 373-412

[18] O professor Vivaldo da Costa Lima foi quem primeiro chamou a atenção para este indício. Ver Lima, 1976. pp. 82

[19] Silveira. *Ibid*. p. 516
Lima. *Id*. 1976. pp. 80-87

Também para Silveira[20], a nova configuração dos quatro cantos do mundo yorubá tornaram o reino de Ketu, que nunca se envolveu com a guerra nem o tráfico de escravos, o grande ponto de referência política e ritual frente à dispersão e guerra em que o antigo império dos yorubás se encontrava. As viagens à Ketu, na busca de elementos rituais para os atos de fundação dos novos reinos de Ibadan e Abeokutá bem como de sacerdotes e sacerdotisas baianos, provavelmente contribuíram para esta elevação do reino ao centro cultural dos yorubás do lado de cá do Atlântico, uma vez que foram feitos escravos desta região, mesmo depois da proibição ao comércio transatlântico, em 1850. Senão colaboraram para o fortalecimento da centralidade desta nação, na ortodoxia religiosa, colaboraram na criação de uma identidade única do grupo nagô baiano.

Neste mesmo período surge uma corrente de pensamento nacionalista na costa ocidental da África, Golfo da Guiné, mais especificamente em Lagos, para onde convergiam os retornados nagôs de Serra Leoa, Brasil e Cuba. A memória destes retornados, a criação de uma História, vocabulário e cultura geral yorubá mais a colonização inglesa, geraram na população que se formava em Lagos um sentimento anticolonial e nacionalista, que influenciou o resto do mundo que mantinha alguma identidade com este grupo. Era o início da nação transatlântica yorubá.[21]

Na segunda metade do século XIX, a atuação dos missionários negros, a militância de intelectuais e profissionais liberais que se formaram nas escolas lagosianas sob educação inglesa, a literatura e imprensa locais nascentes, junto aos sacerdotes reformadores das antigas tradições, fundamentaram o que décadas depois passou a identificação nacional étnico racial de toda uma região geográfica e cultural – abrangendo não só parte da Nigéria como também as comunidades de ascendência nagô (ascendência mais cultural que genética). A partir de então, mesmo mantendo as adscrições próprias, todos se tornariam yorubás (como na Bahia onde todos eram nagôs). Uma burguesia se formou em Lagos, a partir dos retornados de diversas colônias e formaram o novo pertencimento a um território, uma história e uma cultura.

---

[20]Silveira. *Ibid*. pp. 516-518

[21]Matory. *Op. cit.*

A população burguesa de origem afro-baiana era comunicadora de dois mundos e foi tomada como exemplo de ascensão do lado de cá do Atlântico. Os africanos e filhos de africanos que foram para a África, viajavam de volta à Bahia e de lá traziam informações das reformulações sociais e culturais pelas quais estavam passando as cidades da Costa dos Escravos e sobre a formação de uma ideologia nacional yorubá. Estas idéias, comunicadas também pelos comerciantes de produtos e serviços religiosos, se propagavam no meio dos remanescentes nagôs da Bahia que guardavam uma memória de seus reinos de origem e agora as fundiam à estas realidades na criação de uma ortodoxia ritual.

Assim como o candomblé criado na Bahia, a retomada de valores religiosos nativos fez surgir uma série de organizações e confrarias religiosas em Lagos, formando novos sacerdotes versados nos *antigos cultos* – muitos deles desaparecidos há muito tempo em decorrência das guerras internas no país yorubá e pelo tráfico de escravos. Dentre estes sacerdotes novos, estava Martiniano Eliseu do Bonfim, que ainda bem jovem foi enviado da Bahia à Lagos pelo pai para estudar, onde aprendeu inglês e yorubá e as artes divinatórias de Ifá. Tornou-se um dos informantes de Nina Rodrigues e figura influente nos candomblés baianos desde o final do século XIX até a década de 30, quando os antropólogos passaram a ter um papel importante na circulação de informações dentro e fora desta religião.

As viagens a África – como as realizadas por Iyá Nassô, Marcelina Obatossi, Rodolfo Martins Bamboxê e Marcos Theodoro Pimentel – já desempenhavam papel importante, como peças de resgate ritual para a estruturação e significado dos cultos afro-baianos, mas algumas delas já estavam se tornando lendárias. A continuidade dessa comunicação trasantlântica atualizou informações e trouxe para a religião baiana dados recentes das organizações culturais da atual Nigéria. A reorganização de cultos para Xangô no país yorubá acontecia no mesmo período em que casas de candomblé estavam sendo estruturadas na Bahia – a exemplo do Opô Afonjá fundado no Rio de Janeiro em1896 e na Bahia em 1910.

Segundo Matory,[22] não é de uma África perdida no tempo a memória sobrevivente na Bahia e no candomblé, mas sim de outra reorganizada recentemente, mostrada em notícias e fotos de jornais e das informações dos *novos africanos*[23] letrados, burgueses e comerciantes. Esta África estava viva não na memória dos velhos sacerdotes africanos da Bahia, mas na memória dos crioulos, filhos dos africanos, estudantes das escolas anglicanas de Lagos. Este encontro entre crioulos e remanescentes dos diversos grupos *nagô-yorubá*, aqui e lá, parecem ter gerado estes nacionalismos – o nacionalismo religioso de ketu no candomblé e o nacionalismo yorubá na Nigéria.

· Conclusão ·

O que é mais perceptível neste percurso é a quantidade de elementos que adensam esta composição étnica num longo período, por motivos às vezes não tão fáceis de determinar, permanecendo dúvidas quanto a cada um deles nesta construção – como e porque ketu se tornou a denominação central do candomblé de língua yorubá? Porque yorubá se tornou a referência central da história dos grupos antes conhecidos genericamente por nagô? Estas questões ficam abertas mais ainda diante da narração de Tia Cantu, que apresenta o *hino da nação de ketu* como um canto de reconciliação do povo axé da Casa Branca.

Como as tradições são criadas no intuito de dar manutenção a valores existentes frente às mudanças que ocorrem na sociedade, a nação de ketu nasceu a partir de uma necessidade como esta. Passou por adaptações e reelaborações através da religião que ficou conhecida como candomblé – termo que, durante muito tempo, no meio religioso nagô era pejorativo. A resistência e recriação dos valores desta nação, chegou aos dias atuais se renovando, perdendo o seu caráter de grupo étnico para limitar a fronteira ritual e o corpo doutrinário da religião dos orixás.

Esta reorganização étnica e política nascida do encontro de grupos que falavam a mesma língua, junto ao movimento e interação com outras correntes de recriação de identidade na Costa dos Escravos, ganhou contornos religiosos na Bahia, tendo se expandido durante o período de

[22]Matory. *Id.* p. 271

[23]Entenda-se por novos africanos os nascidos nas novas cidades da Costa da África e os retornados e admitidos com yorubás. Ver Matory. *Op. cit*.

crescimento do nacionalismo yorubá. A ascensão de pessoas de uma elite negra e a separação purista frente ao colonialismo deram frutos em todo mundo nagô margeado pelo Atlântico, separando este dos demais como um corpo num território flutuante, que precisava afirmar a sua superioridade com base na imagem recente de vitória dos yorubás à escravidão e aos colonos.

Bibliografia

ADEDIRAN, Abiodun. Yoruba ethnics groups or yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. In: África, revista de estudos africanos da USP, n. 7, pp. 57-70

BRAZEAL, Brian. O candomblé e o atlântico negro. Afro-Ásia, 34, Salvador. CEAO-UFBA, 331-334, 2006. (Resenha: J. Lorand Matory, Black atlantic religion: tradition, transnacionalism and matriarchy in the afro-brazilian candomblé, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, viii + 383pp)

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro; Contra Capa Livraria/Pallas, 2004

CASTILLO, Lisa Earl. Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador, 2008. pp. 101-144

CUNHA, Manuela Carneiro da. Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta a África. Brasiliense, 1985. pp. 101-151

VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos. Salvador: Corrupio, 1985

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre o termo 'mina'. Tempo n 20, janeiro-junho, 2006. pp. 109-131

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. Estudos avançados 18 (52). 2004. pp. 201-221

_____.A família de santo nos candomblés jêje-nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1977

_____. O conceito de nação nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, n.12 (junho1976) CEAO/UFBA. pp. 65-90

MAGGIE, Yvonne. Cor, hierarquia e sistema de classificação de cor: a diferença fora do lugar. Estudos históricos, Rio de Janeiro. Vol. 7, n. 14. 1994 pp. 149-160

MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p.263-292, outubro de 1998

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia. Afro-Ásia, 19/20, 1997, pp. 37-73

_____. Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. Revista da USP, São Paulo, 28: 174-193, dezembro/fevereiro 95/96

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: historia e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: UNICAMP, 2006. pp. 101-123

SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUMONI, Elisée. A iorubalândia daomeana. In: Daomé e o mundo atlântico. Centro de Estudos Afro-asiáticos – SEPHIS, 2001. pp.19-36

_____. Do interior a costa: lacunas a serem preenchidas no estudo do tráfico negreiro no Daomé. In: Daomé e o mundo atlântico. Centro de Estudos Afro-asiáticos – SEPHIS, 2001. pp. 50-60

Ìgbà Ábídí

África e Diáspora: Política, Cultura, Religião

Associação Portuguesa de Cultura Afro-Brasileira

ISSN 1647-5828

Email: igbaabidi@gmail.com

Ìgbà Ábídí

Africa and Diaspora: Politics, Culture, Religion

Portuguese Association for Afro-Brazilian Culture

ISSN 1647-5828

Email: igbaabidi@gmail.com