
O TRABALHO CULTURAL DA GLOBALIZAÇÃO IORUBÁ¹

Stephan Palmié

O Reverendo Samuel Johnson (1846-1901) era iorubá? À primeira vista, e diante do maciço consenso acadêmico segundo o qual *The History of the Yorubas from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate* (1921) representa tanto uma conquista marcante da historiografia nativa africana colonial quanto a “base indispensável para todo e qualquer trabalho histórico e antropológico acerca dos Iorubá” (Peel 1989:198), essa questão pode parecer equivocada, ou mesmo perversa. Pois uma vez que Johnson foi de fato aclamado o “Tucídedes dos iorubá” (Smith 1994:168), que sentido poderia haver em debater sua “iorubidade”, mais do que questionar a “greguidade” do autor da *História da Guerra do Peloponeso*?² De toda forma, para nos atermos a um sentido mais concreto, qualquer resposta historicamente significativa a uma questão acerca do que alguns de nós hoje em dia chamaríamos a “identidade étnica” de Johnson demandaria uma especificação não apenas de seu objeto, mas também de seu predicado: o que foi ele, e quando?

Pois que isso sabemos: à época de seu nascimento em Serra Leoa em 1846, ou até mesmo em 1897, quando completou o manuscrito do livro no qual elaborava um sentido de “iorubidade” – que se tornaria posteriormente um qualificador crítico de identificações étnicas na formação do estado-nação nigeriano em 1963 –, Johnson não era, ele próprio, um iorubá – ao menos em nenhum sentido

válido atualmente. Ele só se tornaria iorubá no contexto das resultantes de processos os quais ele mesmo ajudara a desencadear, e nos quais podemos hoje retrospectivamente inseri-lo. Essas formas de incorporação narrativa em reverso – inevitável tendência ao “realinhamento retrospectivo” do passado, como Arthur Danto (1965) a qualifica – não são, por si mesmas, dignas de nota ³. Decerto, quando nos reportamos a Samuel Johnson em, digamos, 1854, como “uma criança iorubá de oito anos de idade vivendo em Serra Leoa”, estamos simplesmente dispondo os eventos de sua vida sob uma descrição que provavelmente não lhe era disponível à época (ou a ninguém mais). Época esta em que ficou notória a alegação de Sigismund Koelle (1854:5), segundo a qual seus colegas missionários da *Christian Missionary Society* (doravante CMS)

fizeram um uso bastante errôneo do nome “em referência a toda a nação [conhecida como Aku em Serra Leoa], supondo que se tratava da mais poderosa tribo Aku. Mas essa apelação [iorubá] está sujeita a objeções muito maiores do que “Aku”, e deve ser imediatamente abandonada, uma vez que, em primeiro lugar, é a-histórica, jamais tendo sido usada por quem quer que seja em toda a nação Aku, à exceção dos missionários; em segundo lugar, ela envolve um duplo uso do termo”, o qual leva a uma confusão de noções, pois se em uma instância a palavra tem de ser entendida como associada a um todo, em outra ela é apenas uma parte; e em terceiro lugar, sendo o nome incorreto, ela jamais poderá ser recebida pelas diferentes tribos como um nome para a sua nação como um todo.

Mas a História provaria que Koelle estava errado. Após pouco mais de meio século da publicação de seu *Polyglotta Africana*, os retornados cristianizados chamados “aku”, como Samuel Johnson, não apenas invalidariam suas segunda e terceira objeções ao uso do termo “iorubá” pela elite literária em Lagos e algumas partes de seu interior. Além disso, eles começariam a projetá-lo no passado: a um tal ponto em que até mesmo seus ancestrais míticos passaram a ser referidos através de uma “descrição-iorubá”. E é precisamente aí que reside o problema: referir-se a Samuel Johnson – ou Oduduwa, no caso – como um precursor “iorubá”, em qualquer modo que não o metafórico, encerra-nos de uma tal maneira no presente que arrisca-se com isso obscurecer justamente as realidades históricas que se supõe abordar. É claro que prescindir de (ou apenas “colocar entre parênteses”) extrapolações regressivas basicamente inadmissíveis de “senso comum” a partir de dados do século XX pode significar um convite a argumentos do tipo de “invenções disso e daquilo” – argumentos em última instância estéreis que, ao negarem a acessibilidade a qualquer realidade histórica sob o discurso, não conduzem a “nada além da própria reversão do objetivismo

que preconizam denunciar”, conforme observa Amselle (1993:23). Há, entretanto, um meio termo que, me parece, deve ser defensável tanto em bases epistemológicas quanto metodológicas. Ele baseia-se no reconhecimento da historicidade mutuamente implicada tanto na vida social quanto nas linguagens – descritivas ou analíticas, através das quais a representamos. Poucos puderam ilustrar isso melhor que John Peel, e é no espírito (embora não na letra) de suas contribuições que eu gostaria agora de voltar a Samuel Johnson e a alguns de seus “colegas-iorubá” dispersos pelo Atlântico, na esperança de investigar os limites do discurso e da agência na fabricação do que talvez seja, hoje, a rubrica global “iorubá”.

Filho de um Saro de educação britânica – que pode ou não ter sido um descendente do *alafin* Abiodun (conforme sustentado por Ajayi 1994) –, Johnson passou seus anos de formação na década de 1860 em uma casa residualmente Pietista Alemã ligada à missão da Sociedade Missionária Cristã em Ibadan, onde, na época, o termo “iorubá” não poderia ter tido muito mais sentido para os súditos do (há muito tempo devastado) império de Oyo que um epíteto hauçá. Não detalharemos aqui – até porque Peel já o fez exaustivamente (2000) – como Johnson veio a fazer do império Oyo – que jamais conhecera – o protótipo de uma “nação iorubá” cristã, com base em sua experiência como um catequista da CMS no bairro de Aremo em Ibadan e como pastor em “Novo Oyo”. O que é digno de nota, entretanto, é que embora, para o bom Rev. Johnson, o termo “iorubá” possa ter eventualmente vindo a circunscrever um projeto, e até mesmo uma vocação, à época de sua morte seus referentes ainda eram mais um conjunto de potencialidades do que fatos políticos ou sociológicos precedendo a dispersão atlântica de números significativos de constituintes da “nação iorubá” sonhada por Johnson:

Em termos de uma agenda pessoal, a *História* pode ser lida como uma aposta resolvida de um homem que fora involuntariamente arrancado de suas raízes – seus pais haviam sido escravizados e se tornado cristãos em Serra Leoa, voltando à terra iorubá em 1858, quando Samuel tinha onze anos – para replantar-se em seu solo nativo; um homem que percebera que sua terra natal necessitava ser re-imaginada e re-configurada de modo a que pudesse sentir-se verdadeiramente em casa. A memória de um Oyo de Abiodun que desaparecera tinha de ser conectada à nova e ampliada categoria de “iorubá” introduzida pela CMS, tanto quanto a cristandade deveria ser de alguma forma integrada em sua história (Peel 2000:305).

Em todos os sentidos e para todos os propósitos práticos, pode-se dizer hoje em dia existir uma tal “nação” no âmbito geográfico que outrora formava a parte sudoeste do protetorado colonial britânico da África Ocidental, à qual o nome Nigéria – sugerido originalmente por Lady Lugard – veio se fixar permanentemente após a independência. Contudo, assim como o nome “Nigéria” não havia sido cunhado até a morte de Johnson em 1901⁴, também o termo “iorubá” ainda não designava uma entidade à qual ele pudesse reivindicar uma lealdade “instrumental” até a época de sua morte.

O mesmo poderia ser dito de um dos contemporâneos de Johnson – cujos traços no registro documental nos permitem reconstruir alguns detalhes intrigantes na vida de um certo Remigio Herrera, mas cuja importância histórica está encapsulada no nome (evidentemente iorubá) Adechina – através do qual ele é lembrado hoje entre os praticantes da religião afro-cubana conhecida como *Regla de Ocha* ou *Santería*. Quando Ño Remigio-Adechina⁵ morreu de debilidade senil em 1905, com oficialmente 98 anos, em sua casa no nº 31 da Rua San Ciprián (posteriormente Fresneda) no Terceiro Distrito da cidade de Regla, ele já havia adquirido a estatura de uma lenda viva, o último babalaô africano ativo em Cuba. Atualmente Adechina é visto como o *fundamento* do culto do Ifá em Cuba, e, portanto, como um agente crucial na globalização daquilo que os mais de 700 delegados de um bom número de países presentes no VIII Congresso Internacional de Orixás em Havana (junho de 2003) endossaram unanimemente como a “religião do século XXI”. No entanto, a despeito da africanidade de Ño Remigio-Adechina, de suas escarificações faciais orgulhosamente exibidas em sua única fotografia conhecida⁶, do padrão poligínico de seu casamento (ou bígamo – dependendo do contexto da referência)⁷, e de sua reputação como o mais formidável babalaô em Cuba no final do século XIX, é provável que se Ño Remigio-Adechina alguma vez chegou a ouvir a palavra “iorubá”, isso só tenha ocorrido no fim de sua vida, e apenas em litorais ocidentais do Atlântico. Em outras palavras, e de modo semelhante ao caso de Samuel Johnson, essa “iorubidade” é um artefato de reconhecimento retrospectivo – embora, novamente, assim como em Johnson, um tal reconhecimento seria impensável se não fosse pelo impacto da agência propriamente dita desses dois homens no surgimento das formações sociais e discursivas junto às quais tendemos, talvez um tanto ousadamente, a localizá-los hoje.

Provavelmente nascido no fim da primeira ou no começo da segunda década do século XIX⁸, o homem que tornou-se conhecido como Ño Remigio-Adechina entrou no registro histórico com um jovem escravo em 1833, quando foi batizado na igreja paroquial do município de Nueva Paz da Província de Havana. O nome que ele recebeu foi “Remigio Lucumí”, à maneira característica da época, quando o primeiro nome de batismo era modificado com um termo indicando a procedência africana⁹. Não sabemos quando ou como Remigio Lucumí

ganhou sua liberdade, mas é certo que por ocasião de sua emancipação ele tomou o sobrenome de seu antigo dono, Don Miguel Antonio Herrera. Por volta de 1881 ele foi registrado em um censo da cidade de Regla como o – financeiramente confortável – dono de uma casa em San Ciprián. Temos também a certidão de nascimento de sua filha Josefa (1864) e de seu filho Teodoro (1866), e a lista de padrinhos de seu (segundo) casamento católico em 1891 com Francisca Burllet (a mãe de seus filhos conhecidos) não deixa dúvidas de que, por volta de 1870, Remigio Herrera – um pedreiro autônomo – havia se tornado um cidadão socialmente bem conectado e modestamente abastado da cidade de Regla. Em outras palavras, era um membro moderadamente bem-sucedido – não excessivamente digno de nota – da “burguesia de cor” urbana (Deschamps Chapeaux e Pérez de la Riva 1974), que crescera sob a sombra do Estado colonial e da economia agroindustrial escravagista, e que se lançara aos movimentos de independência de 1868 e 1895, mas que, à época da morte de Herrera, tornava-se cada vez mais amarga por causa de sua falta de inclusão no projeto nacional republicano cubano (Helg 1995).

Para os nossos objetivos presentes, porém, há um conjunto de documentos mais significativo que data do período da ocupação americana em Cuba (1899-1902). Pois nele, o octogenário Remigio Herrera aparece como signatário de uma petição dirigida ao Gabinete do Prefeito de Havana e ao governo militar americano – arquivada por José Cornelio Delgado e Francisco Roche – no interesse de uma associação chamada *Sociedad de Socorros Mutuos bajo la Advocación de Santa Bárbara Perteneiente a la Nación Lucumí, sus Hijos y Descendientes*¹⁰, registrada legalmente junto às autoridades coloniais espanholas em 1893, mas que então via seus direitos quanto a realizar a “dança africana conhecida como tambor” em feriados públicos injustamente restringidos pela nova administração civil de Havana¹¹. Assim como os outros signatários da petição, Ño Remigio afirmava a sua condição civil como “natural da África, de nacionalidade lucumí”¹², e o estatuto oficial da associação anexado mostra que ele tinha sido seu presidente honorário desde pelo menos 1893. Conforme explica ademais o texto da petição, “noutros tempos essa sociedade era um *cabildo de lucumí*¹³, e o próprio endereço da sede da associação – Rua San Nicolás, no bairro Jesús María em Havana – abre espaço para especulações sobre ela ter sido idêntica ao famoso cabildo lucumí Changó Tedún, fundada na Rua Egido no começo do século XIX, mas baseada na Rua San Nicolás durante seus anos de decadência. Mas sobretudo, através da retrospectiva etnográfica, a lista de nomes das primeiras páginas do estatuto pode ser vista como um verdadeiro “quem é quem” da religião afro-cubana no final do século XIX e começo do XX. Como o demonstra a meticolosa reconstrução das genealogias iniciáticas da religião afro-cubana elaborada por David Brown (2003:62-112), ao menos sete dos trinta encarregados do sexo masculino são identificáveis como os líderes babalaôs de

seu tempo¹⁴, enquanto pelo menos duas das vinte e três encarregadas, Belén González e Margarita Armenteros, são reverenciadas hoje em dia como fundadoras de ramificações importantes de linhagens iniciáticas na Regla de Ocha.

Evidentemente, o termo “lucumí” circunscrevia aspectos significantes da identidade pública de Ño Remigio-Adechina, e é bastante provável que também carregasse sentidos pessoais para ele próprio – ainda que precisar o conteúdo propriamente dito dessas sentidos (públicos ou privados) seja uma tarefa espinhosa. É certo que “lucumí” aparece nos registros espanhóis como uma designação da origem local ou regional de escravos africanos desde pelo menos 1547. O termo também é bem documentado para Cuba desde o começo do século XVIII, e, de forma semelhante aos termos brasileiros nagô ou quêto, ele é hoje geralmente visto como um indicador da presença iorubá e/ou de sua cultura – tanto por estudiosos quanto pelos praticantes das religiões nas quais o culto aos seres conhecidos como *orichas/ orixás/ òrì'ò* é proeminente¹⁵. Todavia, se o termo *lucumí* jamais teve algum referente unitário ou ao menos diacronicamente estável no passado distante, na época em que o nome de Ño Remigio apareceu no estatuto da *Sociedad de Socorros Mutuos bajo la Advocación de Santa Bárbara Pertenciente a la Nación Lucumí, sus Hijos y Descendientes*, é certo que ele estava passando por uma rápida e portentosa mudança. Pois que, deliberadamente ou não, na virada do século XX Ño Remigio-Adechina e alguns de seus colegas membros da Associação embarcaram em um projeto curiosamente similar, ainda que radicalmente diferente, daquele que o Reverendo Samuel Johnson estivera desenvolvendo em sua paróquia Oyo à mesma época. Se Johnson, por um lado, ajudara a escrever e assim criar os fundamentos historiográficos e hermenêuticos cristãos sobre os quais uma futura “nação” aberta a “cada verdadeiro filho de Iorubá” (Johnson 1921:642) poderia se tornar imaginável (no sentido de Benedict Anderson), Adechina e seus colegas, por outro lado, imaginaram e assim criaram um conjunto de práticas rituais em que qualquer sentido de pertencimento por descendência foi substituído por formas de parentesco ritual. Isso gerou o que em breve se tornaria uma “religião” de escopo virtualmente universal, aberta a quem quer que a adivinhação revelasse um “filho dos orichas” (*hijo de santo*) divinamente escolhido. Se no primeiro caso a tarefa do antropólogo histórico é a de reconstruir o que John Peel (1989) chamou de “o trabalho cultural da etnogênese iorubá”, no segundo trata-se de delinear o que se poderia descrever provisoriamente como o trabalho cultural da “eclesiogênese iorubá”¹⁶.

Cabe aqui uma digressão acerca da natureza e significação histórica do tipo de instituição que Ño Remigio-Adechina e seus colegas peticionários teriam chamado de “*cabildo de nación*”. Modelada segundo as irmandades laicas e

estamentais ibéricas do final da Idade Média, e mais especificamente segundo os conselhos (*cabildos*) de residentes estrangeiros (*gente de nación*) nas cidades castelhanas, a instituição dos “*cabildos de nación*” aparentemente originou-se dos esforços das autoridades municipais de Sevilha para organizar (e assim controlar) o número cada vez maior de africanos e afro-europeus mendicantes que se alastravam pela cidade desde o final do século XV. Mas o modelo de associações voluntárias acreditadas oficialmente, baseado em percepções de origem comum auto-exprimidas por parte de “estrangeiros ao reino” (o sentido original, pré Estado-Nação, da palavra espanhola *nación*), rapidamente difundiu-se no ambiente urbano do Novo Mundo, onde, assim como em Havana no início do século XVII, o grande número de negros livres e de escravos extremamente móveis já havia se tornado um problema administrativo similar¹⁷. É um tanto impreciso se (e em que medida) o modelo sevilhano de “*cabildo de nación*” foi oferecido à população urbana africana de Cuba como uma forma de associação oficialmente sancionada ou se foi simplesmente sobreposta, *post hoc*, a grupos que surgiram de maneira independente. De todo modo, é evidente que enquanto corporações internamente estratificadas e grandemente autônomas, capazes de controlar o recrutamento de seus membros, os “*cabildos de nación*” exerceram uma influência poderosa sobre os padrões de socialidade que se desenvolveram entre os africanos, escravizados ou livres, na Cuba urbana. Por volta da segunda metade do século XVIII – no mais tardar – essa instituição passou a sustentar a formação de padrões altamente diferenciados de identificação coletiva. Embora os registros acerca da participação dos “*cabildos de nación*” nas procissões de Corpus Christi em Havana remontem a 1571 (Ortiz 1921), é apenas em 1755 que se pode entrever o início desse processo, quando o recém-nomeado Bispo de Havana, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, ao notar que os negros da cidade estavam “vivendo e morrendo como animais”, por falta de cuidados pastorais, decidiu fazer uma ronda nas casas de reunião dos “*cabildos de nación*” da cidade cujos membros ele julgasse engajados em formas escandalosas de idolatria. A sugestão do Bispo Morell de colocar os *cabildos* sob os cuidados das paróquias, cujos padres ele encorajava aprender línguas africanas faladas por seus respectivos paroquianos, não foi levada em consideração. De toda forma, o inventário sistemático dos vinte e um “*cabildos de nación*” proprietários de imóveis existentes na cidade por ele compilados (Marrero 1971-78, VIII: 158) oferece uma boa impressão do rol de possibilidades de identificação coletiva existentes para os africanos livres ou escravizados em Havana na época¹⁸. Em 1821 o visitante britânico Francis Robert Jameson (1821:21) observou que

As diferentes nações às quais pertenciam os negros na África são delineadas nas colônias tanto pelo senhor quanto pelo escravo; o primeiro as considerando variavelmente caracterizadas quanto às

qualidades buscadas, o segundo juntando-se a essas uniões com um verdadeiro espírito nacional [sic] sob permissão de seus senhores.

Não restam dúvidas: podemos seguramente afirmar que os cabildos nos quais membros de tais nações congregavam eram, em um sentido crucial, comunidades intencionais, mais do que entidades criadas por um ato administrativo. O “espírito nacional” a eles atribuído por Jameson, entretanto, era de um tipo muito diferente do que ele deve ter imaginado¹⁹, pois que em agudo contraste com as ideologias e práticas políticas que então transformavam rapidamente o antigo conceito de *natio* no seio da mentalidade européia no momento²⁰, a terminologia utilizada para – e pelos – migrantes africanos involuntários ao Novo Mundo não refletiu – e nem o poderia – a idéia essencialmente nova (até mesmo em seu contexto ocidental) de que as nações eram entidades políticas (ou proto-políticas) de ocorrência natural: internamente homogêneas, mantidas coesas pela descendência comum, claramente delimitadas, com linguagem, costumes e sentimentos compartilhados, existentes enquanto *tantum sui similibus gentes* desde tempos imemoriais, agudamente separadas de outras entidades semelhantes às quais seus respectivos constituintes não estendiam – ou melhor, não deviam, em hipótese alguma, estender – nenhuma lealdade²¹.

O caso do lucumí cubano no final do século XVIII e século XIX certamente desencoraja qualquer tentativa de identificar a onomástica do que – por falta de termo melhor – chamarei de identidades coletivas *proto-iorubá* no Golfo de Benin com dados do Novo Mundo sobre algo que talvez fosse melhor descrito como formações sociais neo-africanas. De fato, estamos sim lidando com vinho africano em garrafas castelhanas. Mas a cepa e a safra são uma outra história. Para começo de conversa, a nomenclatura produzida pela proto-etnologia da trata de escravos, de impulso comercial, é estonteante. Em um estudo sobre qualificadores onomásticos associados a escravos cuja “identidade nacional primordial” era dada como lucumí no registro documental, López Valdés (1998) contou nada menos que 137 “variações sobre um tema”, abrangendo desde prováveis candidatos a interpretação *post hoc* – como *lucumí egbá*, *lucumí egguadó*, *lucumí iechá*, *lucumí ifá* ou *lucumí eyó* –, passando por entidades etnologicamente enigmáticas – tais como *lucumí baribá*, *lucumí chanté*, *lucumí jausá* e *lucumí kangá* –, até designações completamente misteriosas – como *lucumí yogo de otá*, *lucumí camisa* ou *lucumí zéza*. Mas mesmo quando faziam eles próprios uso desses termos, aparentemente não se podia esperar que os lucumí apresentassem padrões de nomeação que satisfizessem aos analistas de nossos tempos, inclinados a contá-los como (proto-) iorubá. Um caso reportado pela primeira vez por Deschamps Chapeaux (1971:42) e recentemente elaborado por Childs (2003:125) acerca de uma disputa por propriedade entre membros de um cabildo de lucumí em 1778-

80 figura como um exemplo de forma alguma atípico. Uma das facções constituía-se por membros nascidos cubanos, que reivindicavam descendência lucumí e eram liderados por um certo Manuel Blanco que tentava impedir a venda da casa do cabildo que um dia seus pais haviam ajudado a comprar. A esses opunha-se uma facção de lucumí recém-chegados da África, os quais haviam se tornado membros do cabildo e agora apoiavam a venda. Contudo, ainda que todas as partes envolvidas na disputa estivessem engajadas em formas de socialidade para as quais o termo lucumí havia se tornado uma rubrica, como aparece nos tribunais, o cabildo havia sido originalmente fundado (“há muitos anos atrás”) pelas “nações Lucumí, especificamente os Nanga e os Barbae” e recentemente admitia pessoas que se declaravam chabas e bambaras! Quem eram essas pessoas? E o que poderia ter o termo lucumí a ver com *qualquer* uma delas? Muito provavelmente jamais saberemos.

Nem o poderíamos, uma vez que a questão em si pode estar indicando um mal-entendido fundamental no que concerne as realidades das relações sociais de ambos os lados do Atlântico. Esse mal-entendido emerge de um interfluxo discursivo antigo e difundido entre concepções antropológicas datadas sobre “unidades” sociais e/ou culturais²², concepções populares acerca da natureza “tribal” de padrões africanos de socialidade – remontando até o século XVIII – e reivindicações das partes contemporâneas interessadas – sejam historiadores “neo-revisionistas”²³, historiadores da arte determinados a salvar concepções essencialmente românticas de pureza étnica há muito tempo associadas a noções estéticas de autenticidade²⁴, ou empresários religiosos dos nossos dias²⁵. Situemos a questão cruamente: dado o que sabemos sobre a complexidade e fluidez das formas africanas pré-coloniais de associação, por que desejaríamos sobrecarregar nossas tentativas de operacionalizar o emblema onomástico lucumí com noções pré-concebidas e claramente anacrônicas acerca de *quem* deve ter sido capaz de reivindicar legitimamente o pertencimento a uma “*natio lucuminorum*” por nós definida, *a priori*, de acordo com critérios de “iorubidade” os quais só começaram a ganhar aceitação através dos esforços da CMS e de saros cristianizados como Samuel Johnson? Não seria mais frutífero – menos nominalista, mais histórico – abordar os cabildos lucumí, tão documentados como são em Cuba desde meados do século XVIII (i.e., bem antes das primeiras ondas maciças de importação de escravos do Golfo de Benin terem sequer se aproximado da ilha), *não* como os incipientes “enclaves-iorubá” – em seu papel no Novo Mundo na geração de formas culturais manifestamente similares a algumas (não muitas, frise-se) que a cultura iorubá contemporânea parece sugerir – mas tratar o próprio termo lucumí como uma manta onomástica que cobriu, ora esse, ora aquele conteúdo “étnico africano” ou “cultural”²⁶? Que alguns desses conteúdos sejam “afixados” – não apenas nos escritos dos etnógrafos e historiadores do século XX, mas pelas próprias pessoas envolvidas – seria então menos o resultado de processos passados,

os quais temos poucas chances de reconstruir para além do ponto onde nossas fontes baseadas no contato quedam-se em silêncio (Amselle 1993), do que de esforços auto-conscientes da parte dos intelectuais dos nossos tempos de ambos os lados do Atlântico para “recuperar”, unificar e *racionalizar*, teológica e/ou politicamente, precisamente aqueles elementos de padrões mais antigos de identificação, prática cultural e conhecimento esotérico que *eles* pensaram mais tratáveis em relação a seus respectivos projetos e às condições locais sob as quais eles buscaram realizá-los²⁷.

Em quais dessas práticas e projetos atores do Novo Mundo como Adechina teriam estado envolvidos, e por que as suas resultantes nos parecem hoje tão impressionantemente “iorubá”? Teriam sido eles os “portadores” de uma cultura “iorubá” (soubessem eles disso ou não), cuja sintomatologia externa nosso fixo olhar diagnóstico não deixa escapar – pois que ademais é orgulhosamente exibida sob esse mesmo rótulo por seus “herdeiros espirituais”, praticantes das hoje incontestavelmente chamadas religiões “derivadas-do-iorubá”? Ou sua agência teria colocado em movimento uma sequência de desenvolvimentos culturais que deveríamos tratar de estudar em seus respectivos contextos local e histórico – ao invés de os referirmos a soluções prontas sugeridas pelas listas-de-traços-etnológicos acerca de uma “cultura iorubá” atemporal derivada da imaginação antropológica (e nativa) de nosso tempo? Aqui é instrutivo voltarmos uma vez mais à lista de funcionários no estatuto da *Sociedad de Socorros Mutuos bajo la Advocación de Santa Bárbara Perteneiente a la Nación Lucumí, sus Hijos y Descendientes*. Pois como argumentou irrefutavelmente David Brown (2003:69), a maioria dos membros não era apenas de “filhos e descendentes” de lucumí em um sentido “biológico”, mas pessoas para quem o termo lucumí já tinha passado a circunscrever uma identidade “religiosa”. Tendo sido “chamados” pelos orixás, interpelados (para usar talvez inapropriadamente um vocabulário althusseriano) em posições de sujeito *religiosos* criadas através de rituais de consagração e definidos por inclusão em linhas (*ramas*) incipientes de descendência iniciática, eles já eram produtos – e por sua vez, produtores – do que, para usar de certas metáforas hidráulicas de Fredrik Barth (1984), chamaremos de “corrente de tradição” incipiente carregando formas culturais de uma religião afro-cubana emergente avançada no tempo, e através do campo sociológico de história do Novo Mundo no século XX.

Sob este ângulo, subitamente se entende a lista de dignatários do estatuto de forma bem diferente. Embora a petição de 1900 tenha sido exclusivamente assinada por lucumí de idade avançada (nenhum com menos de sessenta anos), o estatuto revela não apenas que, à exceção de Adechina, todos os outros seis

grandes babalaôs não tinham nascido na África (eram *criollos* – ou seja, nascidos na ilha), mas também que um deles, Luis Pacheco, havia sido iniciado pelo *criollo* Pedro Pablo Pérez – este “um filho de Ifá” do africano de primeira geração Estéban Quiñones – e portanto já representava um babalaô separado da África por duas gerações. É talvez ainda mais surpreendente seja que um dos oficiais da Associação, Bonifácio Valdés (Obe Weñe), era um branco *criollo* de descendência espanhola. Como demonstrou Brown (2003: 77 ss.), Valdés havia sido iniciado no Ifá – e daí em diante foi “feito” um importante “vetor” do conhecimento divinatório afro-cubano no século XX – por Ño Carlos Adé Bí (Ojuani Boká), hoje lembrado como tendo ajudado o jovem Adechina a reconsagrar o *ikin* africano, fruto de palmeiras utilizado na divinação ifá que “engolira” antes de atravessar o Atlântico e defecara ao chegar em Cuba. De acordo com o esplêndido trabalho etno-histórico de Brown (2003:cap.2) sobre as “origens” do culto do Ifá em Cuba, *todos os babalaôs* ativos em Cuba (e, por implicação, a maior parte do sacerdotado do Ifá ativo no Novo Mundo hoje) remontam sua descendência iniciática a cinco *fundamentos* – fundadores – cujo período crucial de atividade ritual compreende-se aproximadamente entre 1880 e 1905²⁸. O que isso indica, evidentemente, é que para pessoas como Bonifácio Valdés – e muito provavelmente para seu iniciador Ño Carlos Adé Bí – o termo *lucumí* tomara uma significação inteiramente nova. Ainda que a categoria *lucumí* tenha sido por muito tempo um significante semanticamente flexível flutuando por sobre populações de variadas disposições e origens étnicas, o fato é que tanto o modo de recrutamento junto a uma identidade-*lucumí* quanto a racionalização de coletividades identificadas com o termo mudara radicalmente. Conforme formulou vigorosamente George Brandon (1984:89) há um tempo atrás: a diferença era que agora alguém “se tornava *lucumí* não pelo nascimento, mas pela iniciação”. Aquilo que um dia designara as fronteiras historicamente flutuantes dos produtos dos processos contínuos da “etnogênese africana” do Novo Mundo (Fardon 1987) tinha agora se solidificado em um conjunto de linhas de descendência iniciática precisamente marcadas (*ramas*), que são recitadas até hoje (embora não necessariamente em ordem cronológica) nas invocações (*moyuba*) dos nomes dos ascendentes de genealogia religiosa (e não “biológica”) que precedem (e validam) a maior parte das atividades rituais na Regla de Ocha, assim como entre os sacerdotes cubanos do Ifá (babalaôs).

Se o fato de um homem branco como Valdés ter ocupado uma posição quase apical em algumas genealogias é capaz de nos surpreender, isso certamente se deve mais a nossas pré-concepções e inquietações acerca de noções como as de raça e “autenticidade africana” do que com as preocupações de pessoas como Ño Carlos Adé Bí e seus contemporâneos nascidos na África. Pois o ritual de iniciação que eles conceberam não apenas combinava o simbolismo do renascimento no seio de um ofício sagrado com uma estrutura emergente de

parentesco ritual moldada em parte no apadrinhamento católico²⁹, mas, ao fazê-lo, obliterava-se a noção de que formas sublunares de identificação social poderiam afetar o estabelecimento de uma relação entre o ser humano e a entidade divina (seja um orixá ou um ifá) que originava-se na iniciativa da última (conforme revelado por procedimentos divinatórios). Não conhecemos os motivos de Ño Carlos Adé Bí e outros babalaôs africanos ou negros *criollos* envolvidos na iniciação de Bonifácio Valdés no sacerdócio de Ifá, embora se possa especular que eles esperavam beneficiar-se de sua posição social de bem-sucedido comerciante branco. Mas Remigio Herrera-Adechina já contava com homens de negócio brancos entre os padrinhos de seu casamento católico, e, de qualquer modo, os iniciadores de Bonifácio Valdés não poderiam ter feito outra coisa senão racionalizar suas ações de acordo com os mandatos do próprio Ifá. Nem o próprio Valdés poderia ter feito diferente. O que quer que tenha significado pessoalmente para ele adquirir uma identidade lucumí (no sentido religioso): ao nível mais amplo das coisas às quais ele teria se submetido ao tornar-se um babalaô, sua volição era tão irrelevante quanto a cor de sua pele (cf. Palmié 2002b).

Mas o caso de Valdés encontra-se apenas no início de uma longa história irônica cujas mais recentes resultantes examinarei brevemente após uma discussão de como a “religião” (pois penso que agora podemos usar seguramente esse termo para designar as práticas e formas de identificação associadas com o termo lucumí no começo do século XX) que Valdés e seus colegas *criollos* babalaôs estavam praticando finalmente tornara-se uma “religião-iorubá”.

Apenas alguns meses após a morte de Ño Remigio-Adechina, no verão de 1905, o jovem advogado cubano Fernando Ortiz (1881-1969) entregou um manuscrito a um editor espanhol que viria eventualmente – e irrevogavelmente – a mudar o nome, a natureza e estatuto etnológico da prática oracular, da qual se presume que Ño Remigio tenha vindo a depender financeiramente no último ano de sua vida. Em *Los negros brujos* (1906), que eventualmente tornou-se o texto fundador da antropologia cubana, Ortiz seguiu o exemplo de seu predecessor brasileiro Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), cujo informante principal – Martiniano Eliseu do Bonfim (1859-1943) – o havia direcionado para a literatura emergente acerca da parte sudoeste da até então chamada Costa dos Escravos da África Ocidental, de modo a que corroborasse a tentativa de Nina de indicar as “origens africanas” locais daquilo que observadores brasileiros haviam descrito anteriormente como manifestações indiferenciadas de “fetichismo africano” subsistente nas Américas. Armado com *L'Animisme Fetichiste des Nègres de Bahia* de Nina Rodrigues (1900), *Vocabulary of the Yoruba Language* de Samuel Crowther

(1848), *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language* do missionário batista norte-americano T.J. Bowen (1858), *Etude sur le langue Nago* de Père Bouche (1880) e *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* de A.B.Ellis (1894)³⁰, Ortiz, raciocinando largamente a partir de similaridades em nomes de divindades e outras correspondências filológicas (1973:28), pronunciou categoricamente o que se tornaria o credo de todos os etnógrafos subseqüentes da religião afro-cubana:

Na guerra natural das religiões africanas, a religião dos negros iorubá ou nagô triunfou tanto em Cuba quanto no Brasil, embora tenham sido deixadas em estado debilitado pelo inimigo comum de todas elas, o catolicismo. Esses negros são aqueles que entraram em Cuba como lucumís.

Muito simples – e assim permaneceu até hoje. A litania, tanto dos pronunciamentos dos acadêmicos quanto dos praticantes, baseada no *topos* de uma correspondência iorubá/ lucumí/ nagô/ queto é, hoje, digna de um esforço bibliográfico sério. Mais importante que isso, entretanto, ela ensejou o crescimento de uma formação textual caracterizada por movimentos retóricos rápidos de ida e vinda entre dados etnográficos pertinentes aos dois lados do Atlântico – a um tal grau que freqüentemente não é nada claro se o autor está falando de fatos etnográficos no Golfo de Benin ou na Baía de Havana, de uma religião iorubá atemporal ou de manifestações historicamente específicas de práticas culturais locais. Quer intencional ou não, o resultado tende a ser um borrão transatlântico de dados inapropriadamente agregados que, tomados pelo valor declarado, sugerem a relativa insignificância do espaço e tempo quando se trata de detectar um *ethos* iorubá distinto na África ou alhures.

Com isso não pretendo depreciar os sérios esforços comparativos que, de boa fé e freqüentemente com bons resultados, basearam-se em tais procedimentos fundamentalmente a-históricos de curto-circuito entre unidades de análise do Velho ou do Novo Mundo. Meu próprio campo de trabalho – a antropologia da diáspora africana – claramente não existiria sem eles (Apter 1991; Yelvington 2001). Mas penso que (ã parte o “novo revisionismo”) podemos empreender posições historicamente mais frutíferas do que reiterar o que Matory (1999:97) chama de “modelo da memória coletiva sem agente”, sobre o qual esforços de estabelecimento de “origens africanas” para as formas culturais do Novo Mundo têm sido há muito baseados. Pois, ao invés de traçar a infinitamente repetida equação lucumí=iorubá através da literatura acadêmica em Cuba, deveríamos tratar de considerar as questões acerca de: a) como ela foi estabelecida como um *topos* acadêmico em primeiro lugar; e b) como ela finalmente penetrou de tal forma entre os praticantes da religião afro-cubana que, como ocorreu no 8º

Congresso de Orixás em Havana, em 2003, os babalaôs cubanos podiam sentar-se com seus colegas nigerianos, com pais- e mães-de-santo brasileiros, com devotos de xangô trinidadiano e com revisionistas-do-iorubá norte-americanos e concordar quanto ao fato de que estavam todos praticando essencialmente a *mesma* “religião”.

A primeira dessas questões está intimamente ligada ao papel que Martiniano do Bonfim teve literalmente na condução de duas gerações de etnógrafos brasileiros, norte-americanos e franceses do nordeste do Brasil em direção à conclusão de que o que eles viram nos terreiros de candomblé – e com o que ele, Seu Martiniano, estava conectado – eram formas culturais iorubá preservadas em sua pureza. Pois o que Fernando Ortiz havia feito em 1906 foi pouco mais do que transferir, para pessoas para quem o nome “iorubá” apenas começava a ganhar aceitação, a idéia de Nina Rodrigues de que certas expressões culturais afro-brasileiras poderiam ser interpretadas à luz de uma literatura africanista emergente³¹. Essa idéia, por sua vez, como primeiro sugeriu Braga (1995) e como Matory mostrou posteriormente com algum detalhe (1999, 2001), devia-se a Seu Martiniano: filho de escravos libertos em São Salvador da Bahia em 1859, Martiniano foi levado para Lagos por seu pai em 1875 onde ele frequentou a Escola Presbiteriana Faji, onde aprendeu inglês e iorubá, e onde permaneceu intermitentemente até 1884³². Um *criollo* brasileiro chegando a Lagos, talvez uma década e meia após o babalaô ijexá Philip José Meffre³³: a carreira de Martiniano do Bonfim parece ter sido uma inversão daquela de Meffre. Enquanto o ex-escravo africano Meffre retornou do Brasil como um babalaô praticante e tornou-se um protestante evangélico na terra iorubá, Martiniano do Bonfim chegou em Lagos como um católico batizado e tornou-se uma babalaô lá. Mais que isso: enquanto Meffre tornou-se finalmente um dos mais ardentes missionários convertidos da CMS, bem como a principal fonte nativa para a monografia de 1899 do Reverendo James Johnson intitulada *Paganismo Iorubá*³⁴, Seu Martiniano, por sua vez, logo após ter retornado à Bahia, tornou-se um dos mais persistentes, prolíficos e, fundamentalmente, um dos mais *efetivos* “informantes” na história da disciplina antropológica. Não se sabe como nem exatamente quando ele encontrou o jovem médico legista Raimundo Nina Rodrigues, mas está claro que apesar do racismo e das especulações evolucionistas de Nina, suas duas monografias sobre a cultura afro-brasileira (Nina Rodrigues 1935, 1977) estampam a marca do pensamento de Seu Martiniano. Mais tarde em sua vida, Martiniano do Bonfim, que gostava de se auto-intitular professor e tradutor de inglês, afetuosamente recordou sua relação com Nina (e.g., Landes 1994 [1947]:28), e, como contou ao repórter de *O Estado da Bahia* em 1936, ele e Nina haviam

até mesmo planejado uma viagem a Lagos, e [Nina] já havia [contribuído] com 500 contos quando infelizmente morreu. Muitas

coisas teriam sido reveladas, pois da Nigéria (a Costa dos Escravos) veio o maior número de cativos (citado em Braga 1995:45).

Embora, ao que tudo indica, tenha sido um outro retornado brasileiro, Lourenço Cardoso, um comerciante baseado em Lagos, que introduziu Nina ao trabalho de A.B. Ellis, foi Martiniano do Bonfim quem lhe traduziu a cartilha escolar iorubá *Iwe Kika Ekerin Li Ede Iorubá* de A.L. Hethersett (Matory 1999:31), associando de maneira ainda mais sólida a pesquisa sobre o Novo Mundo iorubá com a literatura emergente da CMS³⁵, e particularmente com as produções literárias do chamado renascimento lagosiano. Ao dar prosseguimento à sua carreira de informante profissional³⁶ após a morte súbita de Nina em 1906, Martiniano do Bonfim deixou sua marca intelectual nos trabalhos de etnógrafos brasileiros como Manuel Querino, Artur Ramos e Edison Carneiro. Ele também serviu como um hábil interlocutor anglófono para os norte-americanos Donald Pierson, Ruth Landes, E. Franklin Frazier, Lorenzo Turner e Melville Herskovits, além de ter impressionado postumamente o sociólogo francês Roger Bastide com o “uso de sua considerável autoridade para prevenir a degeneração dos cultos africanos” (Bastide 1978:165), ao instituir o que, na verdade, eram inovações bastante radicais. Ademais, é provável que tenha inspirado os estudos de Pierre Fatumbí Verger acerca dos elos contínuos entre a Bahia e o Golfo do Benin. Mas ele também dirigiu a própria comunidade do candomblé baiano em direção a um entendimento de que as suas crenças e práticas estavam (ou, ao menos, deviam estar) em conformidade com uma idéia de “iorubidade” que havia começado a emergir no Golfo do Benin – conformidade esta que de modo algum devia-se à agência de saros cristianizados ou viajantes brasileiros como ele. Um caso relevante é a bem documentada colaboração com a próspera comerciante Eugenia Ana dos Santos (1869-1938), mais conhecida como Mãe Aninha, a fundadora e líder poderosa do terreiro do Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá (casa de candomblé), estrategicamente construído por ambos como o porta-estandarte da “pureza-iorubá” na Bahia. Mas, como evidencia o caso – amplamente discutido – da criação por Martiniano, em 1930, da obrigação ritual dos Doze Obás de Xangô, o conceito de “pureza da tradição africana” que ele ajudara a estabelecer e atrelar à casa de Mãe Aninha ao proclamar, no Segundo Congresso Afro-Brasileiro na Bahia (1937), que tinha apenas despertado uma antiga instituição iorubá então esquecida no Brasil, era uma ficção estratégica³⁷: jamais existira na corte do *alafin* de Oyo nenhuma instituição do tipo, e é tentador inferir que ele a inventara por conta própria para a ocasião do Congresso de 1937. Mas se esse foi de fato o caso, é certo que ele não partiu do zero. Quer suas inspirações tenham resultado das impressões acerca do esplendor do passado de Oyo, adquiridas durante sua estadia em Lagos, quer tenham derivado do seu acesso à literatura missionária anglófona produzida durante o Renascimento de Lagos,

ou a publicações etnográficas mais recentes que começavam a circular em esferas cada vez mais largas do sacerdotado do candomblé brasileiro na década de 1930 (uma literatura que ele próprio tinha ajudado a moldar), a criação de Seu Martiniano, os Doze Obás de Xangô, parecia estar tão sintonizada com o que acadêmicos como Edison Carneiro, Artur Ramos, Ruth Landes e Donald Pierson, etc, já *sabiam* ser aspectos essenciais de uma idéia, agora literária, de “iorubidade”, que eles ratificaram de bom grado algo que o sacerdote e etnógrafo do candomblé Deoscoredes Maximiliano dos Santos (citado em Butler 2001:146) – ele próprio um iniciado do Opô Afonjá – chamou, em 1962, de “restabelecimento da antiga tradição dos Obás de Xangô”, que, segundo ele, “conferiu ainda mais prestígio ao Opô Afonjá e demonstrou a competência e conhecimento da ialorixá Aninha Obá Biyi”³⁸.

Embora menos documentado, o caso cubano apresenta um quadro semelhante. Também lá, a emergência da tradição iorubá esteve eminentemente ligada à colaboração entre detentores de títulos sacerdotais e a figura singular e soberba da etnografia nativa cubana do século XX, Fernando Ortiz: um homem saudado como o “terceiro descobridor de Cuba” (ou seja, após Colombo e von Humboldt), e que foi, ademais, instrumental, levando a Cuba a “conexão-iorubá” discursiva que Nina Rodrigues e Martiniano do Bonfim desbravaram no Brasil, e oferecendo-a aos praticantes da religião afro-cubana como uma estratégia de legitimação. Estes últimos, por sua vez, como se sabe, fizeram dela bom proveito.

Até onde sabemos, não houve um verdadeiro equivalente a Martiniano do Bonfim em Cuba³⁹. Mas os sacerdotes da Regla de Ocha Fernando Guerra e Silvestre Erice, bem como os formidáveis *olú añá* (consagrados tocadores de *batá*) Pablo Roche, Trinidad Torregrosa e Raúl Díaz são bons candidatos. Guerra conheceu Ortiz em um estágio muito inicial na carreira do primeiro (provavelmente por volta de 1909), apenas alguns anos após o sucesso instantâneo de *Os Negros Bruxos* (1906) haver estabelecido o jovem Ortiz como o diagnosticador público do novo “problema africano” da nação, e como influente defensor de algumas horrendas medidas para erradicar certas formas de “magia negra” que ameaçavam retardar o progresso da civilização cubana (Palmié 2002a). Sob o impacto de ondas maciças de repressão policial que o próprio Ortiz ajudou a desencadear como conseqüência de um alegado caso de “sacrifício infantil” em 1904 (Chavez Álvarez 1991; Helg 1995; Palmié 2002a; Bronfman 2004) por volta do fim da primeira década do século XX, Guerra (então provavelmente em seus sessenta anos) e seu genro, o septuagenário lucumí “Papá” Silvestre Erice, parecem ter decidido confrontar seus perseguidores. A fim de fazer frente às

construções públicas de suas práticas como “selvageria africana” reservada, eles abriram as portas da *Sociedad Lucumí Santa Rita de Casia y San Lázaro*, fundada por Erice em 1902⁴⁰, a jornalistas, acadêmicos, visitantes estrangeiros e até mesmo ao então detetive-chefe do corpo de polícia civil especial de Havana, Rafael Roche Monteagudo – muitos dos quais, tais como a residente americana e prolífica historiadora amadora Irene Wright (1910:149-50), o criminologista Israel Castellanos (1916) e o próprio Roche Monteagudo (1925:79-83), publicaram relatos vívidos⁴¹ (embora largamente antagônicos). Fernando Ortiz nunca publicou um relato semelhante. De todo modo, embora continuasse a advogar a erradicação científica da “bruxaria africana” pelo menos até a segunda edição de *Los negros brujos* (1916), está claro que por volta de 1911 (no mais tardar) ele havia estabelecido relações com Fernando Guerra e os membros tanto da *Sociedad Lucumí Santa Rita de Casia y San Lázaro* quanto da *Sociedad de Socorros Mutuos bajo la Advocación de Santa Bárbara*. Seus escritos pessoais contêm uma carta escrita à mão datada daquele ano no qual Guerra, enquanto um secretário do último, convida Ortiz, um “homem da ciência do bom governo”, a tornar-se seu presidente honorário – ostensivamente o mesmo cargo ocupado por Remigio Herrero-Adechina apenas dez anos antes⁴²! Não sabemos se Ortiz aceitou a honra, mas está claro que ele retribuiu. No verão de 1912, pouco antes da explosão de uma maciça violência racista por ocasião da supressão do Partido Independente de Cor, Ortiz forneceu conselho legal a Guerra e seus associados sobre como readquirir permissão para utilizar os tambores *batá* em seus rituais⁴³. Finalmente, em um folheto publicado em 1914 repreendendo alegações jornalísticas de que haviam surpreendido Erice e Guerra em atividades rituais moralmente questionáveis, Guerra enfatizou o caráter aberto de suas práticas, assegurando ao público leitor que se os jornalistas realmente tivessem estado em seu centro de reuniões no bairro de El Cerro no dia em questão, a sua presença teria sido notada por duas testemunhas acima de qualquer suspeita: Fernando Ortiz e um colega da Irlanda, a quem Ortiz tinha trazido para observar as cerimônias que estavam tendo lugar na Associação àquele dia (Palmié 2002a:215). Como argumentei antes (Palmié 2002a), está claro que Guerra (que nunca se cansava de citar os artigos da nova Constituição cubana garantindo liberdade de religião) e seus colegas sacerdotes estavam sagazmente articulando uma cooptação da considerável autoridade pública de Ortiz, a fim de inscrever as crenças e práticas rituais de suas Associações em um projeto mais amplo auto-consciente de construção da nação cubana moderna. Mas para nossos propósitos presentes, é interessante notar que todos os escritos de Guerra preservados no arquivo pessoal de Ortiz (ou publicados, como em Castellanos 1916:99) referem-se a tais crenças e práticas como a “moralidade cristã lucumí”. Isso pode estar relacionado ao fato de que as partes cruciais da Constituição cubana de 1901 (um documento notavelmente híbrido) foi modelado segundo a Constituição

espanhola de 1876 (adotada em Cuba em 1881) a qual reteve o catolicismo como a religião estatal oficial, mas permitiu a prática privada de outras fés, “contanto que respeitassem a moral cristã e a ordem pública” (Bronfman 2004:23). Não pretendo tocar aqui no debate infinito e extremamente confuso acerca do sincretismo católico⁴⁴. Mas é evidente que embora o *objeto discursivo* posto em circulação na esfera pública cubana por Guerra tenha se tornado “uma religião” no sentido legal estipulado por pela Constituição cubana, ela não era – ou não era ainda – uma religião iorubá.

Isso mudaria bem dramaticamente na década de 1930 e, também aqui, Fernando Ortiz desempenhou um papel significativo no processo. Infelizmente, até hoje carecemos de uma verdadeira biografia intelectual de Ortiz, mas não há dúvidas de que ele reviu completamente suas avaliações iniciais acerca dos elementos de derivação africana na cultura cubana nacional: em algum momento entre 1916 e o começo da década de 1930 (mais provavelmente enquanto esteve exilado nos EUA durante a ditadura de Machado (1930-33) Ortiz passou de um caçador-de-bruxas científico, inspirado por uma antropologia criminal lombrosiana, ao mais efetivo defensor público da incorporação de tradições culturais africanas (e especificamente daquelas de derivação iorubá) no projeto de construção de uma cultura nacional cubana autônoma e autêntica (Palmié 1998). E, uma vez mais, seus contatos cada vez mais estreitos com praticantes da religião afro-cubana – dessa vez através do cabildo da filha de Remigio Herrera-Adechina, Francisca (Pepa) Herrera-Echu Bí (1864-1946) em Regla – foram cruciais para essa transformação. Pois quando, em maio de 1937, Ortiz subiu ao palco da prestigiosa Instituição Hispanocubana de Cultura para uma conferência (Ortiz 1938) – precedendo a primeira apresentação-concerto de todos os tempos, em um cenário “altamente cultural” (o esplêndido Teatro Campoamor), dos mesmos tambores que a polícia vinha confiscando por décadas, e pelos quais Remigio Hererra-Adechina e Fernando Guerra lutaram fortemente para poder usar em rituais privados⁴⁵ – Ortiz havia se tornado um aluno, mais do que um mero patrono do formidável *olú añá* (o consagrado tambor mestre) Pablo Roche (Okilápka). Foi com a ajuda de Roche e seus colegas mais jovens Trinidad Torregrosa e Raúl Díaz (todos três associados ao grupo de culto de Pepa Herrera) que Ortiz finalmente compilou seu capítulo monográfico verdadeiramente esplêndido sobre a história, a organografia, a importância ritual e a sociologia do tambor *batá* em Cuba (Ortiz 1952-55, VI: 204-342) – e nesse ponto, o autor estava pronto a reconhecer plenamente as suas contribuições. Igualmente notável acerca do evento de 1937 foram as palavras com as quais Ortiz o abriu:

Estimada audiência: Aggó Ile! Aggó Ya! Aggó Olofi! Olórum mbae!
Essas palavras e esses gestos rituais são uma simples invocação dos

deuses [sic] iorubá, para que os espíritos, quando seus cantos sagrados forem reproduzidos aqui, não sejam ofendidos e não parem de tratar-nos com benevolência fiel (Ortiz 1938:89).

Lembrando a audiência de que no último desses eventos a Instituição Hispanocubana apresentara as mais avançadas composições modernistas de Gilberto Valdés (baseadas em temas afro-cubanos), Ortiz agora prometia aos ouvintes não apenas as “mais primitivas liturgias religiosas dos negros iorubá e seus descendentes cubanos, preservadas como estavam em sua pureza ancestral”, mas simultaneamente enfatizava que os

negros lucumí ou iorubá, juntamente como os daomeanos, são os mais civilizados na África Ocidental; [têm a] mais avançada religião, e cujos mitos e artes deram origem a idéias sobre as suas relações íntimas com os povos antigos do Mediterrâneo: Egito, Creta, Tartesos, Cartago... (ibid.:91).

Ortiz, então, havia completamente digerido Frobenius, e parece que sabia dos debates sobre as origens iorubá na literatura que vinha emergindo da Nigéria desde a década de 1890⁴⁶. Ele estava também bastante ciente do impacto que exposições de arte africana, e de “música negra” norte-americana, haviam causado na vanguarda europeia, e assim desempenhou ele próprio um importante papel na exaltação do movimento artístico primitivista conhecido como “afrocubanismo” (Kutzinski 1993; Moore 1997). Ademais, há boas chances de que suas referências não se tenham restringido aos três tocadores de tambor, quatro *akpuón*⁴⁷ e vinte membros do coro imitando o padrão antífono de canto de um evento ritual: pois como Brown demonstra ser altamente provável (2003:147), por volta de 1930 vários babalaôs (inclusive Eulogio Rodriguez-Tata Gaitán e Guillermo Castro) estavam não apenas servindo de informantes para Ortiz, mas parecem ter ido “beber água na [sua] fonte” (i.e., na impressionante biblioteca de literatura africana que Ortiz havia compilado até então)⁴⁸. À época em que Pepa, a filha de Adechina, morreu em 1946, é bastante provável que a significação política e o potencial legitimador de designar suas crenças e práticas como uma continuação cubana das tradições iorubá já tivesse se tornado claro para ela, e particularmente para os membros mais jovens de grupo de culto.

Em meados da década de 1950, e em uma das primeiras publicações impressas extensas de autoria de um praticante da religião afro-cubana – *Manual de Orihaté*, de Nicolás Valentin Angarica – finalmente temos uma reclamação explícita não apenas quanto às origens iorubá da Regla de Ocha e do Ifá, mas quanto à sua iorubidade *essencial* a qual, segundo Angarica, necessitava de restauração. No prefácio, um certo Dr. José Roque de la Nuez (Efún Yomí)⁴⁹

repreende explicitamente a etnógrafa Lydia Cabrera (cunhada de Ortiz, cujo livro *El Monte* havia aparecido apenas alguns anos antes) por ter indiscriminadamente compilado dados de fontes mal qualificadas, e além disso, por ter gerado a impressão errônea de uma “linguagem africana” unificada, enquanto, segundo Roque, “é certo que a África foi o berço de uma civilização FEUDAL, na qual tribos de tipo feudal existiam, e onde cada tribo tinha uma linguagem típica própria, diferente da linguagem de cada uma das outras tribos... costumes próprios, e uma religião de acordo com a divindade religiosa que adoravam...” (Angarica 1955:3). Em contraste com acadêmicos profanos como Cabrera, Roque (ibid.:4) continua, Angarica tomou o máximo cuidado no sentido de retificar tais erros, “pois um dicionário e uma Bíblia traduzidos para a língua iorubá vieram [recentemente] parar em suas mãos”. O próprio Angarica, por sua vez, enfatizou que, a despeito de ter nascido *criollo*, seus “laços íntimos com os sentimentos dos lucumí e arará, somados à sua associação ao seu Credo Religioso, permitiram [a ele] trazer para a luz da civilização, sem distorções, a verdade da Religião Lucumí da terra iorubá” (ibid.:9). Contendo um relato sofisticado e altamente racionalizado teologicamente acerca de um “panteão lucumí”⁵⁰, modelado auto-conscientemente segundo fontes “clássicas”, os esforços de Angarica estranhamente assemelham-se àqueles de teólogos-iorubá de meados do século XX, como Lucas (1948) ou Idowu (1962). E, de fato, a esse respeito, o *Manual de Orihaté* claramente representa um movimento astuto de oposição tanto às vilificações próprias a uma fase anterior de representações da religião afro-cubana como selvageria africana, quanto o primitivismo do movimento afro-cubanista que emergiu entre intelectuais e artistas nos anos de 1930 (Kutzinski 1993; Moore 1997). Ao fazê-lo, Angarica posicionou-se estrategicamente como o herdeiro daquilo que começava a ser pensado como uma Tradição Iorubá transatlântica estendida, validada por uma literatura acadêmica e popular, rapidamente crescentes. Mas, quanto a Angarica, ele também encontra-se no começo de uma tradição essencialmente nova: da qual, por volta da década de 1970, no máximo, emergiria um movimento global unificado em torno da devoção de divindades agora vistas unanimemente como de origem e essência iorubá.

No caso cubano, percebemos os primeiros indícios dessa tradição emergente quando (provavelmente no final da década de 1950) o autor-praticante Pedro Arango interpolou cerca de quarenta páginas de *Deuses da África* de Pierre Verger (1954) em seu – do contrário pouco digno de nota – *Manual de Santería* (reimpresso integralmente em Menendez 1998)⁵¹. Particularmente uma vez que o próprio Verger contava-se entre os que pioneiramente criaram a impressão de uma continuidade iorubá transatlântica, ao apresentar seus dados impressionantes sobre a Bahia lado a lado com seus dados igualmente destacados concernentes ao sudoeste da Nigéria e ao Benin: o efeito é espantoso. Após mais de 160

páginas de explicações sobre procedimentos rituais, signos de divinação e seus mitos associados, preces bilíngües (em espanhol e lucumí), ou receitas mágicas, o leitor é subitamente imerso em uma narrativa justapondo detalhados dados etnográficos pertinentes ao Brasil e a diferentes localidades no Golfo de Benin, ordenados de uma tal maneira que torna suas divergências meras variações locais de um tema transatlântico: os *orixás*, seus atributos e as formas de devoção que recebem. Embora as estratégias textuais de Arango sejam ainda um tanto desajeitadas, as impressões que elas criam apontam o caminho para o futuro, no qual as crenças e práticas associadas com o termo lucumí podem, e devem, ser assimiladas a esse espectro transatlântico de formas culturais relacionadas aos *orixás* – e portanto, em última instância e essencialmente iorubá; algo que hoje é pouco mais que uma idéia pré-estabelecida⁵².

De forma previsível, e assim como no Brasil, a interface etnográfica começa a registrar esses desenvolvimentos praticamente ao mesmo tempo. Quando o aluno de Herskovits, William Bascom⁵³, foi para Cuba nos verões de 1948 e 1950, ele não teve dificuldade alguma para realizar essas assimilações etnológicas transatlânticas. Não é de se surpreender que ele tenha “visto muitas cerimônias nas quais sacrificavam-se animais aos orixás iorubá, tocava-se música iorubá em tambores africanos, cantava-se cantos com letra e música iorubá e dançarinos eram ‘possuídos’ pelos orixás” (Bascom 1951:14). Embora seja razoável a sua afirmação de que havia duzentos babalaôs ativos em Havana na época, o fato de que ele inclui seu informante “Akilapa” entre eles (i.e., o formidável *olú añá* Pablo Roche-Okilapka) tanto revela o seu mal entendimento da incumbência religiosa de Roche quanto ilumina a conexão que Ortiz havia obviamente arquitetado entre eles. Embora Bascom sustente que tenha “podido provar que a língua iorubá é efetivamente falada, e não apenas recitada” em Cuba (:17), mais tarde, em um outro ensaio (Bascom 1953:164), ele admite: “tendo que depender de um intérprete para o espanhol, percebi que com meu próprio domínio limitado do iorubá eu poderia ao menos fazer algumas perguntas elementares na língua africana”. Embora isso crie dúvidas acerca de se ele teria sido de fato capaz de dizer que “muitos informantes, na verdade, dominavam mais o iorubá do que eu mesmo”, Bascom (:164) clarifica alguns dos mecanismos através dos quais essa competência lingüística fora adquirida. Pois

Como parte de seu treinamento nos cultos afro-cubanos, até mesmo os neófitos adquirem um vocabulário na linguagem africana o qual pode ser identificado através da comparação com os dicionários publicados da África. Esses vocabulários são sistematicamente aprendidos por meio da instrução transmitida pelos mais avançados nos cultos, e são copiados à mão naqueles cadernos de ‘santería’, como são chamados os cultos iorubá. Cadernos manuscritos de santería

são vendidos, enquanto *os livros mais completos* podem ser comprados datilografados em lojas especializadas em vender a parafernália utilizada nos altares e casas de culto (Bascom 1953:163ss, grifos meus)

É possível que o precursor mimeografado do *Manual de Orihaté – El Lucumí al Alcanze de Todos* (provavelmente do fim dos anos de 1940), de Angarica, mais um “manual de santería” que uma cartilha de língua⁵⁴ – tenha figurado entre aqueles “livros mais completos” que estavam agora entrando em uma complexa dinâmica de intertextualidade com os relatos etnográficos de performances parcialmente informadas por eles. E mais: enquanto, por um lado, etnógrafos como Bascom estavam agora registrando formas de conhecimento afro-cubano que haviam se tornado em parte livrescas e elaboradas sobre construções essencializadas da religião iorubá derivando de fontes cristãs nigerianas ou de etnografias iorubá, conforme argumentaram Dianteill e Swearingen (2003), por outro lado, os próprios praticantes começaram a reinvestir nas etnografias cubanas enquanto textos “hierográficos” designados a guiar a práxis ritual – e continuaram a fazê-lo até os dias de hoje⁵⁵. O resultado, ao que parece, é uma dialética entre textos e práticas heterogêneos, os quais, durante pelo menos o último meio século, seguem numa espiral constante em direção ao *telos* de um mundo iorubá religioso transatlântico – como quer que se queira entender esse termo.

Os limites de espaço no presente artigo não me permitirão traçar a história complicada – e altamente irônica – que começou a desdobrar-se a partir de 1959, quando centenas, talvez milhares, de praticantes do que *agora* se pode pensar como uma religião iorubá do Novo Mundo começaram o êxodo da Cuba revolucionária, e com a quase simultânea iniciação, em 1958, do empresário cultural norte-americano Walter Serge King-Obá Efuntole Adefunmi I na Regla de Ocha, em Matanzas, Cuba. Já lidei com os dois temas anteriormente (Palmié 1991, 1995 e 1996), e eles são hoje bem documentados (por ex., Brandon 1993; Clarke 1997; Brown 2003; Dianteill 2002; Argyriadis e Capone 2004; e Frigerio 2004). Mas eu gostaria de concluir abordando brevemente um aspecto dessa história que ainda não recebeu – pelo menos até onde eu sei – atenção suficiente: as contribuições dos nigerianos do final do século XX para o “trabalho cultural” envolvido nos processos eclesiogenéticos a partir dos quais emergiu uma religião, com aspirações a ser mundial, centrada no culto aos *òrì'à/ orisha/oricha/orixá*.

O mais conhecido protagonista dessa história, embora de nenhuma forma o único, é o crítico literário nigeriano Wande Abimbola (1932), ex-professor e

vice-cônsul da Universidade de Ile Ife, político, babalaô e empresário cultural – um homem a quem Matory chamou um “novo Martiniano” (2001:187), e Peel um “*araba*⁵⁶ *en partes fidelibus*” (1990:341). Muito provavelmente, a carreira de Abimbola como o prócer de um novo tipo de “mundo iorubá” transcontinental começou em 1968⁵⁷. Neste ano, ele organizou (com o patrocínio do governo federal nigeriano!) a concessão do antigo título oyo de *bálè* (chefe da vila) da Bahia ao sacerdote do candomblé e etnógrafo Deoscoredes Maximiliano dos Santos (mestre Didi), um iniciado no terreiro *Opô Afonjá* de Mãe Aninha, fechando, assim, o círculo entre um Oyo da imaginação de Martiniano do Bonfim e uma Bahia que agora tinha se tornado um distrito dentro de um império que, nas palavras de Matory (1994), “já tinha deixado de ser”. Ele próprio um recém-graduado do Programa de Estudos Africanos da Northwestern University, e recentemente designado professor de Estudos Iorubá da Universidade de Lagos, Abimbola completou seu doutorado em literatura e tornou-se um babalaô praticante em 1971. No final de 1975 o encontramos de volta à Bahia para uma viagem de um mês, financiada pelo Projeto de Pesquisa sobre a Diáspora da Universidade de Ife. A viagem de Abimbola foi organizada *in loco* conjuntamente com o lingüista Olabiyi Babalola Yai (um outro emissário da Universidade de Ife), mestre Didi e Pierre Verger, o infatigável francês que peregrinava entre os mundos religiosos da África e do Novo Mundo, e que, embora já estivesse há muito estabelecido na Bahia, logo ocuparia um posto de professor visitante em Ife, onde se submeteria à iniciação no culto do Ifá no Benin e se tornaria o primeiro babalaô francês iniciado na África e ativo no Novo Mundo.

Nesse relatório apresentado no 42º Congresso Internacional dos Americanistas, em Paris em 1976, Abimbola conclui que as suas observações na Bahia forneciam claras evidências a respeito da “forte ligação e respeito que o povo do Brasil ainda tem pelas divindades iorubá” (Abimbola 1979:634). Entretanto, diante de uma perda de competência lingüística em iorubá, os devotos baianos “não entendem plenamente o significado lingüístico” dos textos litúrgicos, uma situação que é “dolorosa para muitos dos devotos dos *orixás*, os quais pagariam qualquer preço para adquirir a habilidade lingüística necessária para um entendimento de seu próprio repertório [religioso]” (:634). “Felizmente”, prossegue Abimbola,

Desde o começo da década de 1960, o próprio governo brasileiro deu ao menos uma prova de interesse no problema. Assim, o primeiro nigeriano fora enviado à Bahia em 1960 para ensinar a língua iorubá: E.L. Laşebikan, já falecido, renomado especialista em linguagem iorubá antes mesmo de ter deixado a Nigéria. Mas Laşebikan era grandemente ignorante dos modos dos *orixás*, e na Nigéria ele se

via como um cristão. Portanto, logo que chegou ao Brasil não podia entender as pessoas a quem devia ensinar a língua iorubá. Mas logo tratou de ajustar-se e aprender mais sobre os *orixás*, já que seu corpus de alunos era composto primordialmente de babalorixás e ialorixás. Durante a minha visita ao Brasil, os baianos lembraram ternamente de Laṣebikan e cantaram algumas das canções que lhe haviam ensinado (Abimbola 1979:643ss)

Podemos nos perguntar se esses alunos de Laṣebikan não teriam cantado hinos da CMS para Abimbola! Ainda que possamos presumir que Abimbola os teria reconhecido, é claro que os espíritos do Bispo Samuel Crowther, de James Johnson e talvez até mesmo de Philip Meffre tenham eventualmente rondado a sala de aula de E.L. Laṣebikan na Bahia. Pois a questão acerca do que constitui um “iorubá de verdade” está, evidentemente, intimamente associada aos debates missionários de meados do século XIX sobre a tradução da Bíblia para o que, na verdade, estava para se tornar um idioma sintético (amplamente composto de vocabulário egba, estruturado por uma gramática oyo, atravessado por islamicismos, e assim por diante), o qual alastrou-se apenas gradualmente e intermitentemente através do sudoeste da Nigéria, seguindo os caminhos da disseminação das bíblias, hinos e cartilhas escolares da CMS (Peel 2000:283-88 et passim). Realmente, qualquer que fosse a sua expertise lingüística, Lasebikan também parece ter passado pelo mesmo ordálio transatlântico, embora ao inverso, que transformou Philip Meffre de um babalaô brasileiro nascido africano em um cristão iorubá. Mas graças aos seus esforços, os critérios que o Bispo Charles Philips usou, em 1890, para definir “iorubidade” – a saber: (1) linguagem comum; (2) tradição de uma origem comum, Ile-Ife como berço da raça (citado em Peel 2000:286) – estavam agora sendo vigorosamente inseridos nos discursos do Novo Mundo por sucessores de Lasebikan, já desencumbidos do lastro intelectual cristão que tornara a sua tarefa na Bahia tão árdua, mas que ironicamente fora parte integrante da formação inicial da idéia de uma “nação iorubá” no século XIX no Golfo de Benin.

O próximo embaixador da “nação iorubá” transcontinental parece ter sido Yai, que – desta vez financiado pela Universidade de Ife – parece ter agradado tanto a seus anfitriões baianos que estes enviaram um “pedido através da Embaixada Nigeriana em Brasília para que Yai pudesse ficar mais tempo” (Abimbola 1979:635). No inverno de 1975, entretanto, o próprio Abimbola levou o assunto a um nível mais alto de racionalização. Consideremos aqui a sua abordagem do irritante tema do sincretismo:

Um devoto africano dos orixás é a princípio surpreendido pelo sincretismo das divindades iorubá com os santos católicos. Enquanto

um verdadeiro africano interessado na promoção das autênticas tradições africanas, uma pessoa pode perguntar-se se o sincretismo é algo a ser de fato encorajado (Abimbola 1979:636).

Ainda assim – segundo Abimbola em uma passagem que inesperadamente ressoa com as estratégias pastorais do Segundo Concílio do Vaticano, comendadas em relação às formas “sincretísticas” latino-americanas de “religiosidade popular” (embora, é claro, de um ponto de vista *muito* diferente!) – tal “sincretismo não obscurece a verdadeira mensagem dos orixás ao povo brasileiro”, pois dada “a atmosfera católica geral na qual todo mundo tem que operar” no Brasil, trata-se “mais de uma tendência exterior do que interior” (ibid.). Além disso, “tradicionalistas africanos respeitam a fé de outros como igualmente autênticas, e como uma experiência de que eles próprios também podem participar” (ibid.).

À época de seus pronunciamentos no Congresso Internacional dos Americanistas, Abimbola, é claro, pode não ter estado plenamente ciente da emergência, durante os anos de 1960, do que ficou conhecido como movimento “Reversionista-Iorubá” nos EUA. Defendendo não apenas uma agenda radicalmente “anti-sincretística” (Shaw & Stewart 1994; Palmié 1995), mas adotando uma ideologia reflexiva das concepções distintivamente norte-americanas de uma coincidência *necessária* entre “africanidade” e “negritude” (conforme localmente concebidas), as formas de “identidade-iorubá” propagadas pela comunidade teocrática de Obá Ofuntola Oyotunji em Oyotunji, Carolina do Sul, ou pelo Arquiministério Teológico Iorubá no Brooklyn não subscreviam imediatamente à situação que Abimbola enfrentava no Brasil. Como refletiu vinte anos mais tarde, quando ensinando na Universidade de Boston,

Algumas pessoas sentem que não querem ver nenhum homem branco nessa religião. Mas nós continuamos lembrando-lhes de que, para começar, homens brancos já estão nela através de Cuba ou do Brasil, lugares de onde a religião veio para cá [i.e., para os EUA] em primeiro lugar! (Abimbola 1997:29).

Pois, como ele já havia apontado em 1976,

o ponto importante aqui é que, no Brasil, os orixás cessaram de ser uma propriedade apenas das pessoas negras. Tanto brancos quanto mulatos também participam da devoção aos orixás, e há na verdade algumas pessoas entre as classes de elite cuja sinceridade da devoção aos orixás não pode ser questionada. As divindades dos Iorubá conhecidas como orixás se tornaram, graças à trata de escravos, uma religião mundial, oferecendo um novo modo de vida a muitas

peças negras e brancas nas duas Américas e no Caribe (Abimbola 1979:636, minha ênfase).

E assim foi. Em uma inversão altamente original das interpretações providencialistas da escravidão, comuns tanto a cristãos negros na América do Norte desde o século XVI (de Phyllis Wheatley a Alexander Crummell) quanto aos saros cristãos do século XIX (como Crowther e Johnson)⁵⁸, agora ela tornava-se o meio histórico, *não* para o surgimento de uma igreja cristã negra diaspórica cujos membros finalmente trariam a luz do evangelho aos seus “obscurecidos irmãos africanos”, mas para a disseminação transcontinental de uma “Religião Tradicional Africana”, cujos arautos tinham de ser enviados alhures, de modo que pudessem carregar sua mensagem de paz e conciliação racial através do globo. “Aprendemos com o Ifá”, diria Abimbola (1997:29) a um acadêmico americano, Ivor Miller, vinte anos mais tarde,

Que a cidade de Ilé Ife é a terra natal do Homem. Crê-se que ela seja o lugar onde todos os homens, brancos e negros, foram originados e de onde se dispersaram para outras partes do mundo. Quando uma pessoa vem para Ilé Ife, qualquer que seja a sua cor ou nacionalidade, dizemos “Bem-vindo de volta, bem-vindo à sua terra”.

Seguindo a interpretação de Abimbola, podemos dizer que quando ele, Mestre Didi e a *santera* porto-riquenha Marta Vega encontraram-se em Nova Iorque em 1981, onde pela primeira vez eclodiu a idéia de produzir uma série de “Congressos Internacionais de Cultura e Tradição dos Orixás”, sob o patronato de Oni de Ifê, eles estavam apenas avançando sob a forma escrita uma narrativa providencial, em elaboração desde o começo do mundo – ou, mais objetivamente, desde pelo menos o começo dos esforços da CMS no Golfo de Benin em meados do século XIX.

Muito mudou desde 1981. E o que mudou lança uma luz profundamente diferente sobre eventos que podem ter transpirado nos quartos dos fundos de uma bodega de Havana de propriedade do próspero comerciante *criollo* branco Bonifácio Valdés, onde Ño Carlos Adé Bí e seus desconhecidos colegas babalaôs africanos ou *criollos* consagraram seu primeiro branco “filho de Ifá” e “pai do segredo” (pois é isso o que significa o termo babalaô em iorubá-padrão contemporâneo). A julgar pelo modo como as coisas estão hoje – após oito Congressos Internacionais de Cultura e Tradição dos Orixás desde 1981 –, a decisão de Ño Carlos Adé Bí foi plenamente corroborada. Soubesse ele ou não, o próprio Ifá o havia guiado por caminhos que, através de um realinhamento retrospectivo adequado, hoje nos aparecem como os primeiros passos vacilantes em direção à globalização de uma entidade que nos dias de hoje podemos

chamar de uma “religião iorubá” que transcendeu tanto os limites de “africanidade” quanto os de “raça”. Mas será mesmo? Certamente, a questão é mais complicada do que a forma pela qual Ministro da Cultura de Cuba, Abel Prieto, a apresentou na oitava edição desse Congresso, no verão de 2003 – a saber, que caberia a todos os “terceiromundistas” arregimentarem-se em torno do chamado dos orixás, fornecendo, como de fato ocorreu, um saudável antídoto ao veneno cultural emanando de Hollywood⁵⁹. Mas, uma vez que o próprio Estado socialista cubano alinhou-se com os prognósticos do Ifá, facilitando a aquisição de uma propriedade em uma parte nobre do centro de Havana por um conglomerado de babalaôs antenados com a internet e bem conectados globalmente, habilmente auto-designados como a Associação Cultural Iorubá de Cuba, bem, quem sou eu para dizer alguma coisa? A questão final, portanto, pode ser a seguinte: teria sido Samuel um iorubá no mesmo sentido projetado hoje em dia por Wande Abimbola, o *Yoruba Theological Archministry* ou pela *Asociación Cultural Yoruba de Cuba*? Não posso responder a isso. Mas suspeito que a resposta *tenha* de ser sim e não.

Tradução: Ana Paula Lima Rodgers

Referências Bibliográficas

- ABIMBOLA, Wande. (1979), “Yoruba Religion in Brazil: Problems and Prospects” Actes du 42. Congrès International des Américanistes (Paris 1976). Paris: s.d.A, 619-639.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel. (1955), “Las cofradías coloniales y el folklore”. *Cultura Universitaria*, 27: 79-102.
- AIMES, Hubert. (1905), “African Institutions in the Americas”. *Journal of American Folklore*, 18: 15-32.
- AJAYI, Jacob F. Ade. (1994), “Samuel Johnson: Historian of the Yoruba”. In: Toyin Falola (ed.). *Pioneer, Patriot and Patriarch: Samuel Johnson and the Yoruba People*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin-Madison.
- AMSELLE, Jean-Loup. (1993), “Anthropology and Historicity”. *History and Theory Beiheft*, 32: 12-31.
- ANGARICA, Nicolás Valentín. (1955), *Manual del Orihaté*. La Habana: no publisher.
- _____. (1998), “El Lucumí al alcance de todos”. Reprinted in Lazara Ménéndes (ed.). *Estudios Afrocubanos* (IV: 4-128). La Habana: Universidad de la Habana.
- APTER, Andrew H. (1991), “Herskovits’ Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diáspora”. *Diaspora*, 1: 235-260.
- ARANGO, Pedro. (s/d), “Manual de santería”. Reprinted in Lázara Ménéndes (ed.). 1998. *Estudios Afrocubanos* (IV: 130-344). La Habana: Universidad de la Habana.
- ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania. (2004), “Cubanía et santería: les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse”. *Civilisations*, 51: 81-137.
- BARTH, Frederik. (1984), “Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, With Illustrations from Somar Oman”. In: David Maybury-Lewis (ed.). *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D.C.: American Ethnological Society.

- BASCOM, William R. (1951), "The Yoruba in Cuba". *Nigeria Magazine*, 37: 14-20.
- _____. (1953), "Yoruba Acculturation in Cuba". *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, 27: 163-167.
- BASTIDE, Roger. (1978), *The African Religions of Brazil*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- BRAGA, Julio. (1995), *Na Gamela do Feitiço*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- BRANDON, George. (1983), 'The Dead Sell Memories': *Na Anthropological Study of Santería en New York City*. New Jersey: Ph. D. dissertation, Rutgers University.
- BRONFMAN, Alejandra. (2004), *Measures of Equality: Social Sciences, Citizenship and Race in Cuba, 1902-1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BROWN, David H. (2003), *Santería Enthroned*. Chicago: University of Chicago Press.
- BUTLER, Kim. (2001), "Africa in the Reinvention of Nineteenth Century Afro-Bahian Identity". In: Kristin Mann and Edna Bay (eds.). *Rethinking the African Diaspora*. London: Frank Cass.
- CABRERA, Lydia. (1980), *Yemayá y Ochún*. Miami: Colección del Chicherekú em el Exílio.
- CARON, Peter. (1997), "'Of a nation which do not Understand': Bambara Slaves and African Ethnicity in Colonial Louisiana, 1718-60". *Slavery and Abolition*, 18: 98-121.
- CASTELLANOS, Israel. (1916), *La brujería y el ñañiguismo em Cuba desde el punto de vista medico-legal*. La Habana: Lloredo y Compañía.
- CHAMBERS, Douglas. (2000), "Tracing Igbo into the African Diaspora". In: Paul E. Lovejoy (ed.). *Identity in the Shadow of Slavery*. London: Continuum.
- CHÁVEZ ÁLVAREZ, Ernesto. (1991), *El crimen de la niña Cecília*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- CHILDS, Matt D. (s/d), "Pathways to African Ethnicity in the Américas: African National Associations in Cuba During Slavery". In: Toyin Falola and Christian Jennings (eds.). *Sources and Method in African History*. Rochester: University of Rochester Press.
- CLARKE, Maxine Kamari. (1997), *Genealogies of Reclaimed Nobility: The Geotemporality of Yoruba Belonging*. Santa Cruz: Ph.D. dissertation, University of California.
- DANTAS GOIS, Beatriz. (1988), *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal.
- DANTO, Arthur. (1965), *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro. (1968), "Cabildos: Solo para esclavos". *Cuba: Revista Mensual*, janeiro: 50-51.
- _____. (1971), *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. La Habana: UNEAC.
- DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro e PÉREZ DE LA RIVA. (1974), *Contribución a la historia de la gente sin historia*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- DIANTEILL, Erwan. (2000), *Des Dieux et des Signes*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- _____. (2002), "Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in África and the New World (Nigéria, Cuba and the United States)". *International Journal of Urban and Regional Research*, 26: 121-137.
- DIANTEILL, Erwan & SWEARINGEN, Martha. (2003), "From Hierography to Ethnography and Back: Lydia Cabrera's Texts and the Written tradition in Afro-Cuban Religions". *Journal of American Folklore*, 116: 273-292.
- DOORTMUNT, Michel R. (1993), "The Roots of Yoruba Historiography: Classicism, Traditionalism and Pragmatism". In: Toyin Falola (ed.). *African Historiography*. BurntMill: Longman.
- FALOLA, Toyin. (1984), *The Political Economy of a Pre-Colonial African State Ibadan, 1830-1900*. Ile Ife: University of Ife Press.
- FARDON, Richard. (1987), "'African Ethnogenesis': Limits to the Comparability of Ethnic Phenomena". In: Ladislav Holy (ed.). *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell.
- FRAZIER, E. Franklin. (1942), "The Negro Family in Bahia, Brazil". *American Sociological Review*,

- 7: 465-478.
- FRIGERIO, Alejandro. (2004), "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion". *Civilisations*, 51: 39-60.
- FROBENIUS, Leo. (1913), *The Voice of Africa*. London: Hutchinson.
- FYFE, Christopher. (1962), *A History of Sierra Leone*. Oxford: Oxford University Press.
- GELLNER, Ernest. (1983), *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GÓMEZ, Michael. (1998), *Exchanging Our Country Marks*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- HAGEDORN, Katherine. (2001), *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- HALL, Gwendolyn Midlo. (1992), *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- HARDING, Rachel. (2000), *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington: Indiana University Press.
- HELG, Aline. (1995), *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- HERZFELD, Michael. (1982), *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas Press.
- HESSE, Axel. (1977), "Eine LIBRETA DE SANTERÍA – Beispiel für den Beginn schriftlicher Tradierung auf Kuba". In: Burchart Brentjes (ed.). *Der Beitrag der Völker Afrikas zur Weltkultur*. Halle: Martin Luther Universität Halle-Wittenberg.
- HOWARD, Philip. (1998), *Changing History: Afro-Cuban Cabildos and the Societies of Colour in the Nineteenth Century*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- IDOWU, E. Bolaji. (1962), *Oludumare: God in Yoruba Belief*. London: Longmans.
- JAMESON, Robert. (1821), *Letters from The Havana During the Year 1820*. London: John Miller.
- JOHNSON, Samuel. (1921), *The History of the Yorubas*. London: Routledge and Kegan Paul.
- KEDOURIE, Elie. (1960), *Nationalism*. London: Hutchinson.
- KOELLE, Sigismund. (1854), *Polyglotta Africana*. London: Church Missionary House.
- KUTZINSKI, Vera M. (1993), *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- LACHATAÑERÉ, Romulo. (1992), *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- LANDES, Ruth. (1947), *The City of Women*. New York: Macmillan.
- LAW, Robin. (1976), "Early Yoruba Historiography". *History in Africa*, 3: 69-89.
- _____. (1984), "How Truly Traditional is Our Traditional History? The Case of Samuel Johnson and the Recording of Yoruba Oral Tradition". *History in Africa*, 11: 195-221.
- _____. (1997), "Ethnicity and the Slave Trade: 'Lucumi' and 'Nago' as Ethnonyms in West Africa". *History in Africa*, 24: 205-219.
- LEÓN, Argeliers. (1971), "Un caso de tradición oral escrita". *Islas*, 39/40: 141-151.
- LIMA, Vivaldo da Costa. (1966), "Os Obas de Xangô". *Afro-Ásia*, 2/3: 5-36.
- LÓPEZ VALDÉS, Rafael L. (1998), "Notas para el estudio etnohistórico de los esclavos lucumí en Cuba". In: Lázara Menendez (ed.). *Estudios Afrocubanos* (vol. II). La Habana: Universidad de la Habana.
- LOVEJOY, Paul. (1997), "The African Diaspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion Under Slavery". *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, 2: 1-24.
- _____. (2000), "Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora". In: Paul E. Lovejoy (ed.). *Identity in the Shadow of Slavery*. London: Continuum.
- LUCAS, J. Olumide. (1948), *The Religion of the Yorubas*. Lagos: CMS Bookshops.
- MARRERO, Levi. (1971-1978). *Cuba, economía y sociedad*. Madrid: Playor.

- MASON, John. (1992), *Orin Òrìsà: Songs for Selected Heads*. Brooklyn: Yoruba Theological Archiministry.
- MATORY, J. Lorand. (1994), *Sex and the Empire That Is No More*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. (1999), "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation". *Comparative Studies in Society and History*, 41: 72-103.
- _____. (2001), "The 'Cult of Nations' and the Ritualization of Their Purity". *South Atlantic Quarterly*, 100: 171-214.
- MENENDEZ, Lázara. (1998), *Estudios afrocubanos: Selección de lecturas*. La Habana: Universidad de La Habana.
- MOORE, Robin. (1997), *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- MORENO, Isidoro. (1999), "Festive Rituals, Religious Associations and Ethnic Reaffirmation of Black Andalusians: Antecedents of the black Confraterities and Cabildos in the Americas". In: Jean Muteba Rahier (ed.). *Representations of Blackness and the Performance of Identities*. Westport: Bergin and Garvey.
- MORGAN, Philip D. (1997), "The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments". *Slavery and Abolition*, 18: 122-145.
- MURDOCK, George Peter. (1959), *Africa: Its People and Their Cultural History*. New York: MacGraw-Hill.
- NINA RODRIGUES, Raymundo. (1935), *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (1977), *Os Africanos no Brazil*. São Paulo: Nacional.
- NORTHUP, David. (2000), "Igbo and Myth Igbo: Culture and Ethnicity in the Atlantic World, 1600-1850". *Slavery and Abolition*, 21: 1-20.
- ORTIZ, Fernando. (1973) [1906], *Los negros brujos*. Miami: Ediciones Universal.
- _____. (1921), "Los cabildos Afro-cubanos". *Revista Bimestre Cubana*, 16: 5-39.
- _____. (1938), "La música Sagrada de los negros yoruba em Cuba". *Estudios Afrocubanos*, 2: 89-104.
- _____. (1939), "Brujos e santeros". *Estudios Afro-cubanos*, 3: 85-90.
- _____. (1952-55), *Los instrumentos de la música afrocubana* (5 vols.). La Habana: Cárdenas y Cia.
- PALMIÉ, Stephan. (1991), *Das Exil der Götter*. Frankfurt: Peter Lang.
- _____. (1993), "Ethnogenetic Processes and Cultural in Caribbean Slave Population". In: Wolfgang Binder (ed.). *Slavery in the Americas*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- _____. (1995), "Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American òrìsà-Worship". In: Richard Fardon (ed.). *Counterworks: Managing the Diversity of Culture*. London: Routledge.
- _____. (1996), "Which Center, Whose Margin? Notes Towards and Archaeology of U.S. Supreme Court Case 91-948, 1993". In: Olivia Harris (ed.). *Inside and Outside the Law*. London: Routledge.
- _____. (1998), "Fernando Ortiz and the Cooking of History". *Iberoamerikanisches Archiv*, 24: 1-21.
- _____. (2002a), *Wizards and Scientists*. Durham: Duke University Press.
- _____. (2002b), "The Color of the Gods: Notes on a Question Better Left Unasked". In: Berndt Ostendorf (ed.). *Transnational America*. Heidelberg: C. Winter.
- PEEL, J.D.Y. (1989), "The Cultural Work of Youruba Ethnogenesis". In: Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman (eds.). *History and Ethnicity*. London: Routledge.
- _____. (1990), "The Pastor and the Babalawo: The Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland". *Africa*, 60: 338-369.

- _____. (1993), "Between Crowther and Ajayi: The Religious Origins of the Modern Yoruba Intelligentsia". In: Toyin Falola (ed.). *African Historiography*. Burnt Mill: Longman.
- _____. (1995), "For Who Hath Despised the Day of Small Things: Missionary Narratives and Historical Anthropology". *Comparative Studies in Society and History*, 37: 581-607.
- _____. (2000), *Religious Encounter and the Making Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.
- PICHARDO, Ernesto and Lourdes Nieto. (1984), *Odúduwa Obatalá*. Miami: Church of the Lukumí Babalu Ayé.
- PIERSON, Donald. (1942), *Negroes in Brazil*. Chicago: University of Chicago Press.
- PIKE, Ruth. (1967), "Sevillan Society in the Sixteenth Century: Slaves and Freedmen". *Hispanic American Historical Review*, 47: 344-359.
- REIS, João José e Paulo F. de Moraes Farias. (1989), "Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil". *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 3: 41-66.
- ROCHE MONTEAGUDO, Rafael. (1925), *La policía y sus misterios*. La Habana: La Moderna Poesia.
- ROJAS, María Teresa de. (1956), "Algunos datos sobre los negros esclavos y horros en la Habana del siglo XVI". In: *Miscelanea de estudios dedicados a Fernando Ortiz* (vol. II). La Habana: Impresores Úcar García.
- RUSHING, Fannie Theresa. (2002), "Afro-Cuban Social Organization and Identity in a Colonial Slave Society, 1800-1888". *Colonial Latin American Historical Review*, 11: 177-201.
- SARRACINO, Rodolfo. (1988), "Los que volvieron a África". La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- SHAW, Rosalind e Charles Stewart. (1994), "Introduction: Problematizing Syncretism". In: Charles Stewart and Rosalind Shaw (eds.). *Syncretism/ Antisyncretism*. London: Routledge.
- SMITH, Robert S. (1994), "Samuel Johnson and Yoruba Warfare". In: Toyin Falola (ed.). *Pioneer, Patriot and Patriarch: Samuel Johnson and the Yoruba People*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin-Madison.
- STEINER, Christopher B. (1994), *African Art in Transit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMPSON, Robert Farris. (1983), *Flash of the Spirit*. New York: Random House.
- THORNTON, John K. (1992), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TURNER, Lorenzo D. (1942), "Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves With Nigerian, West Africa". *Journal of Negro History*, 27: 55-67.
- VERGER, Pierre. (1954), *Dieux d'Afrique*. Paris: Harmattan.
- _____. (1963), "Afro-Catholic Syncretism in South America". *Nigeria Magazine*, 78: 211-216.
- WRIGHT, Irene. (1910), *Cuba*. New York: Macmillan.
- YAI, Olaibi B. (2001), "African Diaspora Concepts and Practice of the Nation and Their Implications in the Modern World". In: Sheila S. Walker (ed.). *African Roots/American Cultures*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- YELVINGTON, Kevin. (2001), "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions". *Annual Review of Anthropology*, 30: 227-260.

Notas

- ¹ Este artigo foi inicialmente publicado em Toyin Falola (ed.) *Christianity and Social Change in Africa: Essays in Honor of J.D.Y. Peel*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2005. O artigo está reproduzido aqui em tradução com a permissão da editora. Gostaria de agradecer a assistência de João Felipe Gonçalves na confecção da versão portuguesa deste artigo. (N.T.)
- ² Ironicamente, a resposta provavelmente deveria ser afirmativa para ambos os casos, já que não apenas a própria noção de "Grécia" é fundamentalmente uma construção do século XIX (Herzfeld 1982), mas as próprias origens atenienses de Tucídides são minadas por suas conexões e interesses

- de propriedade trácianas, bem como por sua simpatia pela causa espartana.
- ³ No mínimo porque a interação social humana não poderia ser apreendida como “contínua” senão através de tais mecanismos retrospectivos.
- ⁴ Não foi por idiosincrasia ou por acaso que o coronel A.B. Ellis ainda se referia a *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (“Os Povos de Fala Iorubá da Costa de Escravos da África Ocidental”) no título de sua monografia de 1894. Era assim que o Golfo do Benin por séculos era conhecido pelos europeus.
- ⁵ Os sacerdotes contemporâneos da Regla de Ocha tendem a usar o termo honorífico Ño (do espanhol señor) para se referir a Remigio Herrera.
- ⁶ Reproduzida em Brown (2003:64) – possivelmente indicando, como alguns argumentaram, suas origens oyo.
- ⁷ As certidões de batismo, casamento e óbito de Adechina, bem como seu cadastro no censo me foram gentilmente disponibilizadas por Pedro Cosme Baños. As informações sobre o seu primeiro casamento foram fornecidas por Luis Alberto Pedroso.
- ⁸ De acordo com David Brown (2003:317, n.2), os documentos disponíveis acerca de Don Remigio/Adechina oscilam entre as datas de 1807, 1811 e 1816 para o seu nascimento.
- ⁹ Sobre isso, ver mais abaixo.
- ¹⁰ “Associação de Socorros Mútuos sob a Advocação de Santa Bárbara Pertencente à Nação Lucumí, seus Filhos e seus Descendentes”.
- ¹¹ Arquivo Nacional dos Estados Unidos, Grupo de Registro 140, Governo Militar de Cuba, cartas recebidas, 1899-1902. Caixa 120. A petição concernia uma proibição que o Prefeito de Havana havia imposto ao uso dos tambores – proibição esta sustentada pelo Governo Militar Norte-Americano.
- ¹² “[N]atura[l] de África de nacionalidad lucumí”.
- ¹³ Sobre esse termo, ver mais abaixo.
- ¹⁴ Além de Remigio Herrera/Adechina, cujo nome ifá era Obara Melli, estes incluíam Eulogio Rodríguez Gaitán, conhecido como Tata Gaitán (Ogunda Fun), Pedro Pablo Pérez Rodriguez (Obé Yono), Bernabé Menocal (Baba Eyiogbe), Bonifácio Valdés (Obé Weñe), Estéban Quiñones (Ika Meli) e Luis Pacheco.
- ¹⁵ Law (1997:207). Embora Law negligencie a minha própria (pequena) contribuição ao destrinchar os mistérios da designação lucumí (Palmié 1991:479f.), ele fornece de longe o mais exaustivo tratamento das questões sobre se o termo se referia ou não a alguma região específica dentro dos atuais sudoeste da Nigéria e/ou República do Benin, se se baseava em traços linguísticos e/ou culturais entre os escravos assim designados, e se tinha algum sentido no próprio continente africano.
- ¹⁶ Esse termo foi sugerido por Erwan Dianteill (2002:132), mas enquanto ele a utiliza em referência aos processos de institucionalização formal que eventualmente conduziram ao reconhecimento em 1993, pela Suprema Corte dos Estados Unidos, da Igreja do Babalu Ayé Lucumí de Ernesto Pichardo como uma denominação americana (cf. Palmié 1996), parece-me que a sua aplicabilidade antecede em muito ao período focado por Dianteill.
- ¹⁷ A literatura sobre os “cabildos de nación” cresceu consideravelmente nos últimos anos. Os estudos inovadores acerca de sua origem e difusão são Aimes (1905), Ortiz (1921), Acosta Saignes (1955), Rojas (1956) Sancho de Sopranis (1958), Pike (1967) e Deschamps Chapeaux (1968). Análises mais recentes incluem Palmié (1993), López Valdés (1994), Howard (1998), Moreno (1999), Rushing (2002), Brown (2003) e Childs (2003).
- ¹⁸ Cinco desses pertenciam a grupos que se chamavam carabalí, três a pessoas que escolheram mina como sua designação comum; lucumís, congos, mondongos e gangaes tinham dois cada; e mandingos, luangos e popoes, uma cada. O mais provável é que cada um desses grupos fosse dividido em designações “sub-étnicas”, que a lista de Morell infelizmente omite.
- ¹⁹ Em anos recentes, um número cada vez maior de historiadores africanistas contemporâneos têm-se juntado a Jameson nesse ponto, favorecendo o que Paul Lovejoy (1997, 2000) chamou, de forma

- um tanto desajeitada, de abordagem “africano-cêntrica”, ou mesmo “afro-cêntrica”, que pressupõe continuidades diretas entre formas de identificação africanas e do Novo Mundo (por ex. Thornton 1992; Hall 1992; Gomez 1998; Chambers 2000; Lovejoy 2000; Yai 2001). Para críticas incisivas a esse chamado “novo revisionismo”, ver Morgan (1997), Caron (1997) e Northup (2000).
- ²⁰ Por ex., Kedourie (1985:13-15).
- ²¹ Como observa Ernest Gellner de forma sagaz (1983:55): “O grande mas válido paradoxo é o seguinte: as nações só podem ser definidas nos termos da era do nacionalismo, e não o contrário, como se poderia esperar”. O mesmo, poder-se-ia argumentar, vale para o conceito de “tribo” – o qual possivelmente só ganhou saliência nas, e através das, suas reificações coloniais; assim como para seu sucessor, “etnicidade”, que pode muito bem ter sido produto não apenas do constrangimento antropológico com relação ao primeiro termo (tanto em um sentido teórico quanto político), mas de um interfluxo pouco controlado entre discursos acadêmicos e aqueles pertencentes ao que se tem chamado de “política de reconhecimento”, que adquiriu proeminência na segunda metade do século XX.
- ²² Algo mais vividamente ilustrado pelo “prazo de validade” aparentemente interminável de Murdock (1959) – possivelmente a epítome, no campo africanista, daquilo que Amselle (1993) chama de “fetichismo etnológico”.
- ²³ Ver nota 18 acima. O caso mais extremo é certamente Yai (2001), que chega perto de argumentar que o conceito de nação fora arrebatado pelos europeus a seus criadores africanos (dentre os quais – quem poderia imaginar? – figuram proeminentemente os iorubá), e posteriormente sobreposto a eles de forma falsificada e distorcida.
- ²⁴ Aqui o trabalho de Robert Faris Thompson (especialmente Thompson 1983) claramente deve ser visto como crucial para o caso dos Iorubá e seus “postos avançados” no Novo Mundo: provavelmente não é exagero afirmar que Thompson tem sido o mais influente defensor internacional da noção de um gênio criativo específico aos “iorubá” – uma espécie de Volksgeist que os segue (e a seus descendentes ou herdeiros espirituais) para oeste até os mais remotos cantos do mundo (eis uma boa vingança contra Hegel). Desde que Und Africa Sprach de Frobenius (1913) foi traduzido pela primeira vez para o francês, nenhum outro autor exerceu mais influência que Thompson em alardear o excepcionalismo (e essencialismo) iorubá. Sobre as vicissitudes do conceito de “autenticidade étnica” operado por Thompson no mercado de arte transatlântico, ver Steiner (1994).
- ²⁵ Tais como Pichardo e Nieto (1984) e Mason (1992), para nomear apenas dois exemplos que sobressaem por seu fastio metodológico.
- ²⁶ Aqui estou seguindo o argumento epistemológico apresentado em Peel (1990).
- ²⁷ Essa, de qualquer modo, parece ser a posição adotada pelos que seriam hoje os dois intérpretes mais sofisticados da experiência iorubá do Novo Mundo, J. Lorand Matory (1999, 2001) e David Brown (2003). De fato, poder-se-ia imaginar um continuum transatlântico de dinâmica etnogenética-iorubá: desdobrando-se rapidamente, como no caso de Serra Leoa, onde parece que (pace Koelle) uma identidade-“aku” relativamente coesa consolidou-se nas décadas seguintes à fundação da colônia junto à torrente de “recapturados” escravizados nas guerras desencadeadas pelo declínio da hegemonia imperial oyo, libertados em números cada vez maiores diante da intensificação das patrulhas britânicas atlânticas após 1807, e reagregados sob a autoridade de líderes emergentes, tais como os primeiros “reis aku” Thomas Will e John Macaulay (Fyfe 1962: 233ss, 292ss); ou mais lentamente, em lugares como o nordeste do Brasil, onde os registros da chamada rebelião malê de 1835 deixam dúvidas consideráveis acerca dos elementos predominantes em jogo – Islã ao estilo ilorin ou sokoto (verdadeiramente jihadista no segundo caso, meramente “panétnico” no primeiro), alguma espécie de incipiente política de homem-forte ao estilo ibadan (Falola 1984), ou uma combinação idiossincrática local de motivos historicamente irrecuperáveis da parte de uma população insurgente – claramente – etnicamente heterogênea (Reis e Moraes Farias 1989). O processo pode ter sido ainda mais lento no oeste de Cuba, onde a primeira metade do século XIX foi marcada por uma proliferação de identidades lucumí onomasticamente diferenciadas, as quais apenas começaram a

consolidar-se em padrões de lucumí-dade “indiferenciada” por volta do fim do (já então ilegal) comércio de escravos, e que, como apontou Romulo Lachatañeré (1992) já em 1939, jamais atingiram um estágio verdadeiramente “étnico” na parte leste da ilha. De maneira nada paradoxal, esses processos de consolidação hiper-étnica (ou devemos dizer nacional?) podem ter sido ainda mais lentos no que conhecemos hoje como “terra iorubá”; desdobrando-se de forma relativamente mais rápida em cidades “multi-iorubá” heterogêneas e em expansão como Lagos, Abeokuta ou Ibadan, do que em lugares onde identidades políticas locais “pré-iorubá” ainda existissem relativamente firmes, e onde o Islã ou o cristianismo tivessem feito incursões significantes apenas tardiamente. No entanto, uma vez que fizemos tantas concessões, e quer gostemos ou não, eis-nos de volta à agência dos Ño Remigio-Adechinas e dos Samuel Johnsons: nem a nação iorubá, nem as formas americanas da religião dos orixás jorraram das profundidades insondáveis do Volkgeist: elas foram ativamente conjuradas.

- ²⁸ Eram eles Carlos Adé Bí (Ojuani Boká), Remigio Herrera/Adechina (Obara Melli), Oluguere Kó Kó, Francisco Villalonga (Ifá Bí) e Joaquín Cádiz (Ifá Omí). Este último é particularmente interessante para o presente texto, pois, segundo Ortiz (1921), foi Cádiz quem, em 1891, apresentou uma solicitação às autoridades coloniais espanholas para reorganizar o “cabildo lucumí” que em 1893 se tornaria a Sociedad de Socorros Mutuos bajo la Advocación de Santa Bárbara Perteneciente a la Nación Lucumí, sus Hijos y Descendientes. O desaparecimento de seu nome dos documentos mais recentes provavelmente indica que ele deve ter morrido entre 1891 e 1893.
- ²⁹ Formulado (para o caso da Regla de Ocha) em uma abstração classicamente “estrutural” por Dianteill (2000:86). Para um relato historicamente nuançado da emergência das “ramas” (linhas de descendência iniciática) como “cronotopos” do pertencimento, ver Brown (2003:98-112).
- ³⁰ Edições citadas conforme as utilizadas por Ortiz.
- ³¹ Como o próprio Ortiz admitiu mais tarde (1939), ele escreveu *Los Negros Brujos* na Espanha, e sem a vantagem da experiência etnográfica de primeira mão (cf. Palmié 1998, 2002).
- ³² Os dados biográficos de Martiniano do Bonfim reaparecem com grande consistência em pelo menos quatro entrevistas que ele concedeu a Donald Pierson em 1935-37 (1942), Ruth Landes em 1938-39 (1947), E. Franklin Frazier em 1940 (1942) e Lorenzo D. Turner por volta da mesma época (1942). Uma discussão dessas entrevistas, bem como de outra que ele concedeu ao jornal *O Estado da Bahia* em 1936, aparece em Braga (1995:cap. 2).
- ³³ Cuja conversão penosa e protelada ao cristianismo ao estilo CMS foi admiravelmente reconstruída em detalhes por Peel (1990).
- ³⁴ Sobre isso, ver Peel (1993).
- ³⁵ Hethersett foi um africano que ocupou a posição de chefe de gabinete e intérprete no Gabinete do Governador de Lagos a partir da década de 1880. Uma vez que ele faleceu em 1896, quinze anos antes de sua cartilha ter sido publicada em 1911, Martiniano deve ter tido uma das versões manuscritas que haviam começado a circular em Lagos no fim do século XIX (Law 1984).
- ³⁶ Martiniano do Bonfim, de forma bastante correta, preferia se chamar seu colaborador. E de fato o era: há fortes indícios que nos permitem chamá-lo de o equivalente brasileiro de George Hunt, o informante enciclopédico kwakiutl de Franz Boas que, como Martiniano do Bonfim, entendia muito bem o potencial político do gênero etnográfico.
- ³⁷ Ver o tratamento desse episódio em Lima (1966), Dantas (1988), Braga (1995), Matory (1999, 2001) e Butler (2001). Igualmente interessante, no presente contexto, é o fato de que a própria Aninha era descendente de ex-escravos que reivindicavam uma identidade grunci – um etnônimo que deve ser tomado como apontando em direção a uma região de origem localizada no que é hoje o norte de Gana. A própria Aninha jamais negou isso: também para ela, a identidade nagô “religiosamente” definida que adquiriu quando foi iniciada no culto dos orixás no famoso terreiro de candomblé Engenho Velho (fundado por volta de 1830) anulava todas as ligações e afinidades sociais anteriores (Butler 2001).
- ³⁸ Nesse sentido, penso que é desnecessária a querela de Matory (1999) com acadêmicos brasileiros

- como Dantas (1988) que sustentaram que os antropólogos nordestinos brasileiros defenderam aqueles terreiros de candomblé que conformavam-se de forma mais estreita a suas idéias da “pureza iorubá” (estabelecida pela literatura africana): é muito provável que “africanizadores” sacerdotais como Martiniano e Aninha, e antropólogos empenhados em defender a “superioridade cultural” dos negros do nordeste brasileiro assimilando suas práticas culturais a um “padrão-iorubá” (por mais que fictício) estivessem engajados em uma feliz coalizão de interesses.
- ³⁹ À exceção de Sarracino (1988), a questão dos que retornavam a Cuba, e especialmente o tema dos movimentos de fluxo e refluxo entre Cuba e a África Ocidental ainda não foi estudada. Cabrera (1980:179) faz referência aos cadernos de um certo Sixto Samá, que, por volta de 1880, retornou de Serra Leoa onde fora educado em uma escola da missão britânica, mas não sabemos nada sobre se seus “professores ingleses” (*sensu* Matory) foram ativos em Cuba.
- ⁴⁰ Uma vez que o nome Silvestre Erice também aparece na lista de encarregados do reglamento da Sociedad de Socorros Mutuos bajo la Advocación de Santa Bárbara Pertenciente a la Nación Lucumí, sus Hijos y Descendientes, é razoável supor que desde o começo existiram entre as duas Associações laços rituais e sociais significantes, e talvez até membros em comum. Como ficará claro no que segue, em 1911 Fernando Guerra já estava claramente envolvido em ambas as Associações.
- ⁴¹ Documentando tanto ornamentações de altar quanto eventos cerimoniais (Wright evidentemente assistiu a um ritual com possessão divina), essas publicações – conforme demonstrou David Brown (2003:59ss, 66ss, 224-226, 238, 247) – representam hoje nossas principais fontes sobre um período crucial no surgimento e consolidação de uma estética ritual especificamente afro-cubana.
- ⁴² Instituto de Literatura y Lingüística, Fondo Ortiz, Carpeta 35. Para o texto completo da carta, ver Palmié (2002a:250ss).
- ⁴³ Ver Palmié (2002a:253ss).
- ⁴⁴ David Brown (2003) recentemente revisitou o tema de maneira tão detalhada e incisiva que podemos pensar em abandonar esse termo como instrumento analítico, ao menos no caso presente.
- ⁴⁵ Mais tarde Ortiz qualificaria o evento como uma “liberação” (1952-55, VI:332). Mas ele também marcou o começo de um processo que culminaria na “folclorização” organizada pelo Estado das formas de “arte” religiosas afro-cubanas sob o regime socialista (cf. Hagerdorn 2002).
- ⁴⁶ Sobre os vários – e conflitantes – modos através dos quais os “iorubá” cristianizados traçaram essas origens de acordo com modelos hebreus, gregos, cristãos, islâmicos ou (um pouco mais tarde) egípcios, ver Law (1976, 1984), Doortmunt (1993) e Peel (2000, especialmente 295-304).
- ⁴⁷ Mestres litúrgicos que puxam os cantos.
- ⁴⁸ Os dados de Brown derivam de uma série de cartas que o babalaô José Miguel Gómez Barberas escreveu a seu colega Radamés Corona no final da década de 1970. Nessas cartas, Gómez afirmava ter introduzido Gaitán e Castro a Ortiz.
- ⁴⁹ Até hoje, ninguém pôde identificar Dr.Roque/Efún Yomí.
- ⁵⁰ Panteão o qual, de acordo com Brown (2003:113-162), fazia menos de três décadas que “reformadores” do começo do século XX tais como Ña Rosalia/ Efuché e Lorenzo Samar Rodríguez/ Obadimelli (o mentor de Angarica) começaram a inscrever efetivamente na prática ritual.
- ⁵¹ A fonte de Arango foi primeiro identificada por Dianteill (2000). Sobre o gênero dos “manuales”, ver Palmié (1995), Dianteill (2000) e Dianteill e Swearingen (2003). Sobre o gênero anterior das “libretas” (dos quais os “manuales” provavelmente emergiram), ver Leon (1971) e Hesse (1977).
- ⁵² Esse, é claro, foi exatamente o ponto de Verger: escrevendo sobre as procissões anuais dos “cabildos” de Pepa Herrera e Susana Cantero em Regla, que teve a oportunidade de testemunhar por conta de um convite de Lydia Cabrera no final da década de 1940, ele nota que os cantos que ouviu eram “os mesmos que podem ser ouvidos no bairro de Ibara de Abeokuta no dia da festa de Yemanja, e não há quase nenhuma diferença entre o espetáculo desses cabildos e aqueles dos seguidores de Yemanja carregando o ere para a fonte sagrada de Yemanja e através das ruas do bairro de Ibara” (Verger 1963:215).
- ⁵³ Bascom tinha feito pesquisa de campo em Ifé e em Igana em 1937-38 e pode ter sido dirigido para

Cuba por Herskovits, que vinha mantendo correspondência com Ortiz desde a década de 1920, e provavelmente queria que Bascom testasse a “força” do “iorubánismo” cubano. Além disso, a esposa de Bascom, Berta Moreno, uma cubana, freqüentou os cursos de Ortiz na Universidade de Havana.

³⁴ O título traduz-se como “Lucumí ao alcance de todos”, e provavelmente foi moldado a partir de cartilhas de língua populares do tipo “sem mestre”.

³⁵ A maioria dos praticantes da Regla de Ocha e do Ifá com quem trabalhei tanto em Miami quanto em Havana são leitores vorazes, sempre atentos a novas formas de conhecimento que possam ajudar a “recuperar” aspectos esquecidos do que eles chamam de “a tradição” (cf. Palmié 1995). Esse conhecimento freqüentemente emerge de uma leitura cuidadosa das fontes mais ecléticas e improváveis (tais como os Livros dos Mortos tibetano e egípcio, manuais cabalísticos ou numerológicos, literatura New Age de origem mexicana ou norte-americana, e assim por diante), e às vezes é incorporado em sínteses altamente originais e complexas. Entretanto, o ponto crucial a ser enfatizado aqui é que nada disso acontece como uma mera “absorção passiva”. À parte formas às vezes bem idiossincráticas de “crítica teológica”, os oráculos de Diloggún e do Ifá são a fonte última para a confirmação da “verdade” do conhecimento assim produzido. E isso, argumento enfaticamente, vale também para sua utilização de textos etnográficos.

³⁶ Babalaô sênior.

³⁷ Exceto quando assinalado de outra forma, a seção seguinte utiliza-se de Abimbola (1979 e 1997).

³⁸ Cf. Peel (1995).

³⁹ O relato de David Brown (2003:79-97) sobre as vicissitudes das estratégias legitimadoras características do que Frigerio (2004) chama de “diásporas secundárias” oferece um exemplo adequado acerca da política de poder envolvida por trás de tais pronunciamentos macios.

Recebido em agosto de 2006
Aprovado em novembro de 2006

Stephan Palmié (palmie@uchicago.edu)

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Autor de *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham 2002), e trabalha sobre religiões afro-cubanas, formas de consciência histórica, concepções de raça e formações de identidades.

Resumo:

Este artigo trata do surgimento e transformação das categorias “iorubá” e “iorubidade” como atributos de importância coletiva para identidades sociais e práticas religiosas nos dois lados do Atlântico. Argumentando contra anacrônicas atribuições de origem feitas por acadêmicos, o artigo detalha como tais origens, identidades e religiões foram ativamente construídas na Nigéria, em Cuba e no Brasil durante o século vinte, através de processos etnogênicos e eclesiogênicos que envolviam interações complexas entre praticantes religiosos, etnógrafos e agentes do Estado, bem como mediações textuais e intertextualidades entre os gêneros etnográfico e hierográfico. O artigo conclui com um breve esboço da mais recente fase desse processo, marcado pela transformação do culto dos orixás em algo que se poderia descrever como um religião universal emergente.

Palavras-chave: origens iorubá, identidade, eclesiogênese, globalização, Cuba, Brasil.

Abstract:

This paper deals with the emergence and transformation of the categories “Yoruba” and “Yorubanness” as collectively salient predicates of social identities and religious practices on both sides of the Atlantic. Arguing against anachronistic scholarly attributions of origins, I detail how such origins, identities, and religions were actively fashioned in twentieth century Nigeria, Cuba and Brazil in the course of temporally staggered ethnogenetic and ecclesiogenetic processes that involved complex interactions between religious practitioners, ethnographers and state agents, as well as textual mediations and intertextualities between ethnographic and hierographic genres. I conclude by briefly surveying the latest phase in this process, marked as it is by the transformation of “orisha worship” into what arguably is an emergent universal religion.

Keywords: Yoruba origins, identity, ecclesiogenesis, globalization, Cuba, Brazil.