

# O PAI-DE-SANTO E O BABALAÔ: INTERAÇÃO RELIGIOSA E REARRANJOS RITUAIS NA RELIGIÃO DOS ORISHAS<sup>1</sup>

possi  
e

Stefania Capone

## RESUMO

Este artigo visa a analisar a expansão das religiões afro-americanas para além das barreiras étnicas e nacionais. Sua expansão tem criado redes de parentesco ritual que têm facilitado a circulação de valores, símbolos e práticas entre as diferentes variantes religiosas afro-americanas, ajudando a construir a chamada “religião dos *orishas*”. O artigo se concentrará na crescente interconexão de diferentes tradições regionais, especialmente o candomblé brasileiro e a santería cubana, e na influência que práticas rituais e discursivas, elaboradas em um contexto tri-continental, estão exercendo sobre práticas religiosas locais. A análise da reintrodução do culto de Ifá nas casas de candomblé e as mudanças estruturais provocadas na hierarquia e nos processos de legitimação religiosa mostram como o contexto transnacional, dentro do qual as religiões afro-cubanas e afro-brasileiras estão evoluindo, não somente modifica como exacerba as lutas locais pelo poder religioso.

## PALAVRAS-CHAVE

Candomblé. Santería. Ifá. Transnacionalização. Mediunidade. Gênero. Hierarquia religiosa.

## ABSTRACT

This article is concerned with the expansion across ethnic and national barriers of Afro-American religions. Their spread has created transnational networks of ritual kinship that facilitate the circulation of values, symbols and practices between different modalities of Afro-American religions, helping to build the so-called “*orisha* religion”. The article will focus on the growing interconnectedness between different regional traditions, namely Brazilian Candomblé and Cuban Santería, and on the influence that ritual and discursive practices, taking place in a tri-continental context, are having on local religious practices in the Diaspora. The analysis of the reintroduction of Ifá worship in Candomblé houses, and the subsequent structural changes in hierarchy and legitimacy, will show how the transnational context in which Afro-Cubans and Afro-Brazilian religions are now evolving not only modifies the extent of local struggles for religious power but also exacerbates it.

## KEYWORDS

Candomblé. Santería. Ifá. Transnationalism. Mediumship. Gender. Religious hierarchy.

## 1 Introdução

Uma das mudanças mais significativas no campo das religiões afro-americanas é sua recente expansão para além das barreiras étnicas e nacionais. Nas últimas décadas, estas religiões passaram de secretas e perseguidas a religiões públicas e respeitáveis, alcançando pessoas de diferentes origens sociais, assim como estrangeiros, que estão importando estas religiões para seus próprios países. A expansão destas religiões tem criado redes de parentesco ritual que ultrapassam as fronteiras nacionais, fazendo surgir comunidades transnacionais de praticantes como, por exemplo, o batuque ou africanismo na Argentina e no Uruguai, e a santería ou *Regla de Ocha* no México e nos Estados Unidos. A proliferação destas redes cada vez mais ativas de sacerdotes e suas tentativas de ser reconhecidos como praticantes de uma verdadeira “religião universal”<sup>2</sup> tornou-se um aspecto importante do conjunto das tradições dos *orishas* desde a década de 1980<sup>3</sup>.

As religiões afro-americanas são historicamente caracterizadas por sua extrema fragmentação e ausência de uma autoridade superior que possa impor uma qualquer ortodoxia a seus seguidores. No entan-

to, nos forums internacionais, líderes religiosos almejam a unificação de suas práticas, destacando a existência de um alicerce comum a todas as modalidades das religiões afro-americanas. Desde o começo dos anos 1980, ocorreram várias tentativas de padronizar as práticas religiosas afro-americanas. As Conferências Internacionais da Tradição dos Orixás e Cultura (também conhecidas como COMTOC ou Congressos Mundiais dos *Orishas*) ajudaram a criar redes que põem em contato iniciados do candomblé brasileiro, da santería cubana, do vodu haitiano, do orisha-vooodoo norte americano e da “religião tradicional” yoruba. Estas tentativas geram novas formas de “creolização” religiosa, nas quais o trabalho sincrético – a base histórica destes tipos de religião – é ressignificado, dando preferência a variações endógenas africanas ou afro-americanas em detrimento de influências exógenas européias ou católicas (CAPONE, 2007b). Os empréstimos rituais de práticas ligadas ao candomblé brasileiro na religião *lucumí* dos cubanos radicados em Miami, assim como os empréstimos rituais de práticas adivinhatórias originárias de Cuba e da Nigéria no candomblé brasileiro, são exemplos desta tensão fundadora entre unificação e fragmentação dentro destes fenômenos religiosos.

1. Traduzido por Bruno da Silva Azevedo, mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão, do original ‘The *pai-de-santo* and the *babalawo*: religious interaction and ritual rearrangements within *orisha* religion’, com revisão técnica de Stefania Capone.

2. Retomando Max Weber, Renato Ortiz (2002, p. 82) define assim o que se entende por «religião universal»: «Geralmente define-se como religião universal as crenças (judaísmo, confucionismo, bramanismo, budismo, cristianismo, islamismo) cuja compreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua ‘salvação’».

3. O termo yoruba *òrìsà* (divindade) é escrito de maneira diferente no Brasil (*orixá*) e em Cuba (*oricha*). Em inglês, escreve-se *orisha*, termo que será usado neste artigo e em todas as referências dentro do contexto internacional dos praticantes das religiões afro-americanas. Os termos *orixá* e *oricha* serão mantidos quando se referirem a sistemas de crenças regionais como o candomblé e a santería, também chamada de *Regla de Ocha* ou religião *lucumí*.

As Conferências Internacionais da Tradição dos Orixás e Cultura (COMTOC) foram as primeiras a tentar organizar uma rede internacional de iniciados nas religiões de origem africana. Desde o seu começo, estes encontros tinham como objetivo reunir líderes religiosos yorubás e da diáspora no intuito de unificar a tradição dos *orishas*<sup>4</sup>. Os principais tópicos de discussão destes fóruns são as múltiplas facetas da tradição, a padronização das práticas religiosas e a luta contra o sincretismo, assuntos comuns às diferentes modalidades das religiões afro-americanas. As redes entre praticantes, desenvolvidas durante as COMTOC, assim como sua forte presença na internet, têm facilitado a circulação de valores, símbolos e práticas entre as diferentes variantes religiosas, ajudando a construir a chamada “religião dos *orishas*”<sup>5</sup>.

Este artigo se concentrará na crescente interconexão de diferentes tradições regionais e na influência que práticas rituais e discursivas, elaboradas em um contexto tri-continental, estão exercendo sobre práticas religiosas locais. Nos últimos anos, esta interconexão tem envolvido duas das mais importantes religiões afro-americanas: o candomblé e a santería ou religião *lucumí*. Brasileiros iniciam cubanos americanos no culto a orixás caídos no esquecimento em Cuba e nos segredos do culto do *orí* (a ca-

beça) (CAPONE, 2007a), enquanto cubanos e nigerianos iniciam brasileiros nos segredos das práticas divinatórias de Ifá. A análise da reintrodução do culto de Ifá nas casas de candomblé, através dos cursos de língua yoruba, e as mudanças estruturais provocadas na hierarquia e nos processos de legitimação religiosa mostrarão como o contexto transnacional, dentro do qual as religiões afro-cubanas e afro-brasileiras estão evoluindo, não somente modifica como exacerba as lutas locais pelo poder religioso. A mediunidade se torna então um dos principais pivôs rituais na reorganização da hierarquia religiosa, opondo os pais-de-santo (líderes do culto, *babalorixás*) e os *babalaôs* (os mestres das artes divinatórias)<sup>6</sup>.

## 2 A volta à África ou a busca da tradição

Ifá, o mais elaborado dos sistemas africanos de adivinhação, ocupa uma posição única no que é chamado de “religião tradicional yoruba”. De acordo com J.D.Y. Peel (1990, p. 338), sua difusão no âmbito da religião yoruba está diretamente relacionada à “sua capacidade de ‘cavalgar a onda’ das mudanças sociais”. A atual difusão do sacerdócio do *babalawo*, o especialista da adivinhação de Ifá, em vários locais da diáspora, parece confirmar a “flexibilidade” do *babalawo* e sua capacidade de “responder em

4. Para a análise das COMTOC ou Congressos Mundiais dos *Orishas*, de 1981 a 2005, ver Capone (2011, p. 271).

5. Esta expressão designa o conjunto das variantes religiosas que cultuam os *orishas*, tanto na África quanto nas Américas. Esta denominação nasceu nos fóruns internacionais, especialmente as COMTOC, onde com frequência religiões afro-americanas, como o candomblé, a santería e o orisha-vooodoo, são consideradas variações regionais de um mesmo sistema de crenças baseado no culto das divindades yorubás. Sobre o processo de formação de l’orisha-vooodoo, variante afro-americana da santería nos Estados Unidos, ver Clarke (2004) e Capone (2011).

6. O termo yoruba *babaláwo* (*baba-ní-awo*, “pai do segredo”) é escrito de maneira diferente no Brasil (*babalao*) e em Cuba (*babalao*). Estes termos serão usados quando se referirem ao contexto brasileiro e cubano.

seus próprios termos a novas experiências” (PEEL, p. 348).

Vários autores têm mostrado que, se as religiões dos *orishas* se formaram num contexto de migração forçada, elas também foram reelaboradas no Novo Mundo através de viagens livremente escolhidas que têm alimentado as trocas com a “Terra das origens” e a circulação de produtos religiosos, de especialistas e de práticas rituais entre a África e as Américas durante os séculos XIX e XX<sup>7</sup>. Lorand Matory (2005, p. 50), entre outros, analisou as viagens e o comércio entre Brasil e África, demonstrando como uma classe de comerciantes afro-brasileiros contribuiu com a elaboração da cultura e da religião tradicional yoruba. Os elos entre o Brasil e a África, especialmente a Nigéria e o atual Benim, nunca foram completamente rompidos, mesmo após o fim do tráfico negro em meados do século XIX.

As primeiras viagens de descendentes de africanos entre o Brasil e a África remontam a este período, quando o movimento de retorno à costa oeste da África se fortaleceu entre os escravos libertos. Este movimento, que começou com a rebelião mal-sucedida de 1835 na Bahia e a expulsão dos rebeldes condenados, em breve adquiriu, para os membros do candomblé, a natureza de uma jornada simbólica rumo à Terra das origens. Ir para a África significava refazer o elo com a tradição religiosa que tinha sido rompido pela escravidão, tornando-se rapidamente uma poderosa fonte de prestígio para os membros do candomblé.

Várias histórias são lembradas sobre as idas e vindas entre o Brasil e a África das mais renomadas personalidades do candomblé baiano. O exemplo mais conhecido é, sem dúvida, o de Martiniano Eliseu do Bonfim. Principal informante de Raymundo Nina Rodrigues e figura lendária do candomblé da Bahia, ele foi, com o seu pai, pela primeira vez à Nigéria em 1875, permanecendo em Lagos até 1886. Roger Bastide (1971, p. 233) justifica suas viagens pelo desejo de “aprender a arte da adivinhação antes de se tornar o babalaô mais famoso da Bahia”. Com sua viagem, Martiniano do Bonfim ganhou de fato grande prestígio entre os membros do candomblé e em pouco tempo tornou-se um dos babalaôs (adivinhos) mais procurados de Salvador (VERGER, 1981, p. 32). Em 1910, Martiniano ajudou Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos) a fundar o terreiro do Axé Opô Afonjá, considerado um dos bastiões da “tradição africana” no Brasil. Martiniano do Bonfim, que morreu em 1943 (CARNEIRO, 1986, p. 120), é geralmente considerado um dos últimos babalaôs no Brasil, assim como Felisberto Sowzer, que era membro de uma “dinastia de sacerdotes e viajantes lagosianos-brasileiros, a começar com o seu avô adivinho [originário] de Oyo, Manoel Rodolfo Bamgbose” (MATORY, 2005, p. 47)<sup>8</sup>.

Outros sacerdotes, já ativos no Brasil, fizeram a viagem de volta à Terra das origens não para aprender, mas para exercer seu conhecimento ritual. De acordo com Peel (1990, p. 352), José Felipe Meffre, que havia voltado do Brasil, praticava a adivinha-

7. Ver, por exemplo, Turner (1975), Verger (1987[1968]), Cunha (1978), Copley (1990), Capone (1998 e 2004a), Matory (1999 e 2005), Guran (2000).

8. Felisberto Américo de Souza, que tinha anglicizado seu nome para Sowzer, foi igualmente uma figura importante na fundação do candomblé no Rio de Janeiro (CAPONE, 2004a). Ele foi um dos últimos adivinhos da Bahia, o rival direto do célebre Martiniano Eliseu do Bonfim (VERGER, 1981: 32; ver também CARNEIRO, 1986, p. 121). Seu avô, Bamboxê (Bamgbose), foi um dos fundadores da primeira casa de candomblé, a Casa Branca ou Engenho Velho, em Salvador de Bahia.

ção de Ifá em Lagos na década de 1850 com objetos rituais que trouxera do Brasil, tornando-se rapidamente “notável e sem paralelos aqui [em Badagry] e em Lagos”<sup>9</sup>.

As viagens entre o Brasil e o país yorubá exigiam, no entanto, o conhecimento das línguas africanas. No início do século XX, Nina Rodrigues (1988, p. 129) já ressaltava o papel de língua franca desempenhado pelo yorubá (o nagô) entre a população escrava da Bahia. Contudo, ele reconhecia que confiar totalmente na memória dos descendentes de escravos podia às vezes induzir a erros, nos planos tanto cultural quanto lingüístico:

Tão conhecido é o fato da importância da língua nagô na Bahia que se tem chegado mesmo ao exagero. Quando em 1899 estive-ram nesta cidade [Salvador] os missionários católicos que percorriam o Brasil angariando donativos para a catequese africana, foram eles aconselhados a dirigir-se à população de cor da cidade em língua nagô. O sermão pregado na igreja da Sé no dia 4 de janeiro teve completo insucesso, reunindo apenas alguns curiosos. [...] era um erro supor que entre nós se mantivesse na população crioula uma língua nagô tão pura que lhe permitisse entender o missionário; os que falam a língua antes se servem de um patois, abastardado, do português e de outras línguas africanas (NINA RODRIGUES, 1988, p. 132)<sup>10</sup>.

No entanto, isto não impediu que Nina Rodrigues (que colaborava com Martiniano do Bonfim, seu principal informante) en-

fatizasse a superioridade da língua yorubá: “Ela possui, mesmo entre nós, uma certa feição literária que eu suponho não ter tido nenhuma outra língua africana no Brasil, salvo talvez o haussá, escrito em caracteres árabes pelos negros muçulmis” (NINA RODRIGUES, 1988). Trinta anos mais tarde, o etnólogo baiano Édison Carneiro reafirmava a necessidade de estudar a língua nagô, “a língua latina do Sudão” (CARNEIRO, 1991, p. 110). Em 1933, Carneiro tinha começado a aprender nagô com Martiniano do Bonfim como professor e com a ajuda do ‘Guia prático de yorubá ou nagô, a língua mais difundida na Costa ocidental da África’, da Sociedade das Missões Africanas de Lyon (França) (CARNEIRO, 1991, p. 113).

Aprender a língua das origens é um sonho que perdura desde então. Em 1959, a primeira cadeira de ensino do yorubá na Bahia foi criada no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia. Esta cadeira foi ocupada por Ebenezer Latunde Lashebikan, um professor vindo especialmente da Nigéria. Como previsto, muitos membros do candomblé compareceram a esse curso, que desde 1965 começou a ser oferecido regularmente no CEAO. Em 1974, foi assinado um acordo entre o governo brasileiro, a Universidade Federal da Bahia e a prefeitura de Salvador, para lançar um programa de cooperação cultural entre o Brasil e vários países africanos, que visava, entre outras coisas, o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros.

9. De acordo com Matory (2005, p. 53), em 1889, um a cada sete lagosianos tinham vivido em Cuba ou no Brasil. O famoso Adechina, que tinha sido escravo em Cuba, teria retornado a África para iniciar-se como *babalao*, voltando depois a Cuba para exercer a sua arte (SARRACINO, 1988).

10. A linguista Yeda Pessoa de Castro revela situação idêntica para o yorubá tal como é falado nos dias de hoje nos terreiros: “Essa suposta ‘língua-nagô’ falada entre os candomblés não passa de uma terminologia operacional, específica das cerimônias religiosas e rituais [...], e apoiada em um sistema lexical de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil durante a escravidão” (1981, p. 65).

Esse acordo facilitou a vinda ao Brasil de vários nigerianos, como estudantes ou como professores de língua yorubá. Foi o caso, em 1976, de Olabiye Babalola Yai, “un lecturer no Departamento de Letras africanas da Universidade de Ifê, que esteve no Brasil [...] como professor de língua yorubá na Bahia” (ABIMBOLA, 1976b, p. 619). A importância dada aos cursos de língua yorubá pelos iniciados no candomblé era a resposta ao que Abimbola define como um “problema linguístico”: “É uma situação dolorosa para muitos devotos dos orixás, que pagariam qualquer preço para adquirir a habilidade linguística [necessária a] proporcionar a compreensão de seu próprio repertório [ritual]” (ABIMBOLA, 1976b, p. 634).

A Universidade de Ifê decidiu então enviar professores de yorubá para o Brasil, com o objetivo de ajudar os adeptos do candomblé a compreender, finalmente, o significado de seus cantos sagrados. Mas a distância espacial exacerbava o “problema linguístico”, porque os iniciados no culto dos orixás no Brasil tinham ficado tempo demais separados de seus irmãos africanos. Em vista disso, Abimbola sugeriu coordenar visitas de intercâmbio regulares, por meios públicos ou privados, para facilitar o contato entre iniciados da África e das Américas (ABIMBOLA, 1976b, p. 635).

Os cursos de língua yorubá rapidamente se multiplicaram, marcando presença em várias cidades brasileiras, especialmente São Paulo e o Rio de Janeiro. Em 1977, a Uni-

versidade de São Paulo (USP) e o Centro de Estudos Africanos organizaram o primeiro curso de língua e cultura yorubás, no departamento de Ciências Sociais. Durante dez anos, mais de seiscentos alunos, na maioria pais e mães-de-santo de candomblé, frequentaram esse curso. Os estudantes nigerianos encarregados das aulas não demoraram a perceber que os alunos estavam mais interessados nos “fundamentos” do culto que na língua yorubá. Com o tempo, o aprendizado da língua passou assim para o segundo plano, superado pelos ensinamentos dos mitos e ritos das divindades yorubás<sup>11</sup>.

Enquanto oficialmente ensinavam yorubá, estes estudantes nigerianos começaram a dar aulas sobre os rituais dos orixás. Para isso, baseavam-se nas obras dos africanistas, que, graças a seu conhecimento do inglês, traduziam para o público brasileiro. Passou-se assim da transmissão oral, que é tradicionalmente a base do aprendizado no candomblé, para o estudo de um conjunto de obras “sagradas”, escritas, em sua maioria, por antropólogos, como *Sixteen Cowries* (1980) e *Ifa Divination* (1969) de William Bascom.

O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, que participou dos cursos da USP, descreve assim o choque causado por essa nova fonte de conhecimento entre os iniciados mais ligados à tradição brasileira:

No curso, descobre-se com grande entusiasmo a existência de livros que descortinam informações consideradas muitas vezes tabu

11. Abimbola escreve sobre a experiência “contra-aculturativa” a qual Lashebikan foi submetido em Salvador. Ele foi o primeiro professor de yorubá na Bahia e um “reconhecido estudioso da língua yorubá”: “Mas Lashebikan era completamente ignorante no que diz respeito aos caminhos dos orixás, já que na Nigéria ele se considerava cristão. Portanto, quando chegou ao Brasil, ele não conseguia entender as pessoas às quais ele devia ensinar. Mas ele logo se adaptou e aprendeu mais sobre os orixás à medida que ensinava a língua yorubá a seus alunos, que eram em sua maioria *babalorisa* e *iyalorisa*” (ABIMBOLA, 1976b, p. 634).

no interior dos terreiros. A possibilidade de aulas e contatos com africanos, além de fornecer os rudimentos do yorubá (que podem ser utilizados na tradução de cantigas e nomes dos orixás), permite relativizar questões que até então se apresentavam como dogmáticas ou mesmo descaracterizar um conhecimento tido até então como “seguro”. Vi em muitos dos meus amigos de curso, principalmente aqueles mais velhos no santo, um olhar de decepção com relação à distância que havia entre o culto brasileiro aos orixás (ao menos da forma como era praticado em seus terreiros, mesclado com outras nações, como a angola, ou tributários de influências católicas) e aquele praticado na África, segundo as descrições dos nigerianos. Estes alunos logo abandonavam as aulas prevenido a impossibilidade de compatibilizar os ensinamentos recebidos no terreiro com aqueles das lições na sala de aula. Já os mais novos, ou aqueles que de certa maneira discordavam de algumas práticas brasileiras como o sincretismo, puderam, a partir deste curso, redefinir alguns de seus conceitos religiosos e legitimá-los também “via acadêmica” (SILVA, 1992, p. 237).

Apesar destas preocupações legítimas, acompanhar os cursos de língua e civilização yorubás assim como os cursos paralelos sobre os “fundamentos” da religião tornou-se, em alguns círculos de praticantes do candomblé, sinônimo de cultura e aperfeiçoamento na carreira sacerdotal. Se os velhos pais-de-santo eram, em sua maioria, todos analfabetos e sem educação formal, os novos iniciados, especialmente nas grandes cidades do Sudeste do Brasil, são hoje

educados, estudam em universidades e podem falar diversas línguas. Os cursos sobre os orixás se desenvolveram assim, progressivamente, em instituições criadas com este propósito. A grande demanda do mercado religioso - esta sede por mais conhecimento sobre a religião - fez dos cursos um sucesso.

### 3 Estudar os Odù no Rio de Janeiro

O primeiro Curso de Cultura Afro-Brasileira foi organizado no Rio de Janeiro em 1976 por Ornato José da Silva, um *babalorixá* e autor de livros sobre o candomblé. Ele trabalhou em conjunto com um jovem nigeriano, Benjamin Durojaiye Ainde Kayodé Komolafe (Benji Kayodé), que, na época, era estudante de medicina na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Kayodé se apresentava como um *awó*<sup>12</sup> recém chegado da Nigéria. Este primeiro “curso de base para a formação de seminaristas [sic] nos cultos afro-brasileiros” foi realizado na Congregação Espiritualista Umbandista do Brasil (CEUB). Entre a primeira leva de alunos, estavam duas grandes figuras que contibuíram com a difusão deste tipo de cursos no Rio de Janeiro: Ruth Moreira da Silva e José Beniste. Foi também em 1976 que a Sociedade Teológica Yorubá de Cultura Afro-Brasileira foi fundada, sob a direção de Eduardo Fonseca Jr. Jornalista de profissão. Fonseca organizou a primeira Semana de Cultura Afro-Brasileira nesse mesmo ano, contando com a presença do embaixador da Nigéria, Olajide Alo, que, em seu discurso de encerramento, enfatizou a importância de tais iniciativas para o desenvolvimento das relações entre a África e o Brasil.

12. Iniciado no culto de Ifá. “Os adivinhos de Ifá são mais comumente chamados de *babalawo*, ou ‘pai dos segredos’ (...) ou simplesmente *awó*, segredos ou mistérios” (BASCUM, 1969a, p. 81).

Em 1977, a Sociedade Teológica Yorubá de Cultura Afro-Brasileira contratou, como professor de yorubá, outro jovem nigeriano, Joseph Olatundi Aridemi Osho, estudante da Escola de Engenharia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Esta experiência durou até o começo de 1979, quando ele começou a dar aulas no Centro de Estudos e Pesquisas da Cultura Yorubá, fundado em 1977 por Fernandes Portugal. A ambição do centro era reunir adeptos da religião e pesquisadores em Ciências Sociais, especializando-se no estudo da cultura afro-brasileira. Para tanto, foram organizadas conferências em terreiros, associações, e em uma universidade privada do Rio de Janeiro, a Estácio de Sá, assim como cursos de yorubá no próprio centro. O público que frequentava estes cursos era formado por adeptos da religião que buscavam aprofundar seus conhecimentos da cultura yorubá. Queixavam-se de que eram forçados a isso porque “os velhos” não haviam transmitido às novas gerações todo o saber de que dispunham e, por causa disso, era preciso ir em busca dos conhecimentos perdidos.

Uma das práticas rituais que haviam sido esquecidas no Brasil era a adivinhação pelos *odùs*, isto é, as configurações (signos) que constituem a base do sistema de adivinhação de Ifá<sup>13</sup>. Os dezesseis *odùs* principais chegam a formar duzentos e cinquenta e seis combinações ligadas, cada uma delas, a uma história (*itán*) do corpus de conhe-

cimentos de Ifá. O objetivo da adivinhação é então revelar, através da identificação do *odù* e do *itán* correspondente a cada situação particular, os sacrifícios que os homens devem fazer para restaurar a harmonia entre o mundo material e o mundo espiritual<sup>14</sup>. Os primeiros cursos de adivinhação incluíam assim o aprendizado do corpus de conhecimentos de Ifá, combinado com o estudo da língua yorubá.

Em 14 de janeiro de 1978, Benji Kayodé e Richard Yinka Alabi Ajagunna, outro estudante nigeriano da Escola de Medicina do Rio de Janeiro, realizaram a cerimônia de encerramento do primeiro curso de adivinhação africana, outorgando o título de *omo Ifá* (“filho de Ifá”) a seus alunos. Tornar-se *omo Ifá* equivale a ter recebido a “mão de Orunmilá” (*awo fakan*), primeiro grau no processo de iniciação do novo *babalaô*, quando um homem descobre o *odù* que guia sua vida material e religiosa<sup>15</sup>. No final da década de 1970, outro *babalorixá*, Torodê de Ogum, começou a organizar cursos de língua yorubá e mitologia dos orixás na sua casa de culto, o Ilé Axé Ogun Torodê, no Rio de Janeiro. Após ser confirmado como *omo Ifá* em 1978, Torodê prosseguiu sua iniciação para tornar-se *babalaô*, realizando cerimônias anuais com os nigerianos. Após vários anos de estudo, Torodê recebeu de Kayodé o título de *babalaô* e, a partir de 1984, começou a ensinar ele mesmo a prática adivinhatória de Ifá, assim co-

13. No Brasil, após a morte dos últimos *babalaôs*, as mães e os pais-de-santo seguiram praticando adivinhação pelo *dilogún* ou jogo de búzios, outro sistema baseado na interpretação das caídas de dezesseis *cauris*. O jogo de búzios passou a ser realizado, na maioria dos casos, através de diversas técnicas, nas quais a memória dos *odùs* tinha quase completamente desaparecido.

14. Os *odùs* são também chamados de “caminhos” pelos quais “vêm” os orixás, influenciando, de modo positivo ou negativo, suas ações sobre os homens. Os *odùs* são considerados entidades vivas e ativas que se deve alimentar e tornar propícias pelos sacrifícios.

15. Para descrição de um ritual de iniciação no culto de Ifá, realizado em São Paulo em 1987, ver Prandi (2003, p. 151).



mo a cultura e os rituais yorubás. Em seu próprio terreiro, ele organizava um ou dois grupos de estudo por ano, com cerca de quarenta a cinquenta pessoas, geralmente iniciados interessados nas tradições africanas, mas a iniciação no candomblé não constituía um fator decisivo para ser aceito no curso, pois, de acordo com o próprio Torodê, era possível ser um sacerdote de Ifá sem ser iniciado no culto dos orixás<sup>16</sup>. Torodê fala das consequências destes cursos no meio do candomblé:

Houve um choque devido aos costumes brasileiros, [aos orixás] estarem sincretizados como santos da Igreja Católica. Quando [os nigerianos] tentaram cortar, desvincular essa situação, os mais radicais, que achavam que Santa Bárbara era Iansã e que Ogum era São Jorge, não se conformaram. [...] Eu achava absurdo no Brasil, não podia entender por que Ogum teria que ser, para o baiano, Santo Antônio, que era português. Ou São Jorge, que era Jorge da Capadócia, sírio, e foi para o exército romano. Foi por isso que, quando o meu pai-de-santo morreu em 1971, eu tive uma curiosidade incrível de procurar a matriz na África.

Os anos 1980 foram caracterizados por uma demanda crescente por informação sobre os “fundamentos” e as práticas rituais “tradicionais”. José Beniste, autor de vários livros sobre os orixás, lançou o Programa Cultural Afro-Brasileiro na Rádio Roquette Pinto e começou a dar cursos com Richard Ajagunna na zona norte do Rio de Ja-

neiro, beneficiando da colaboração de Ruth Moreira da Silva, que também ministrava um curso com ele no Instituto Brasil-Nigéria. Desde 1990, outro curso sobre as práticas adivinhatórias foi dado por Adilson Antônio Martins (Adilson de Oxalá), que tinha sido iniciado em 1968 no candomblé jeje. Adilson começou a se interessar pelo culto de Orunmilá (Ifá) quando chegaram os estudantes nigerianos e trabalhou junto a eles em pesquisas bibliográficas. Mas sua iniciação como *awo fakan* foi realizada, em 1992, por um *babalao* cubano, Rafael Zamora Diaz, que tinha acabado de chegar ao Rio de Janeiro.

Zamora, um ex-jornalista da TV cubana, tinha vindo ao Brasil em 1991 com o projeto de fazer um documentário sobre as “religiões africanas” em Cuba e no Brasil. Casado com uma jornalista carioca, Zamora estabeleceu-se no Rio e organizou, em 1992, a primeira cerimônia de *awo fakan* e de *kofá*, seguindo a tradição cubana de Ifá. Entre os membros deste primeiro grupo de iniciados estava Adilson Antônio Martins, sua esposa, Lúcia Petrocelli Martins (que se tornou a primeira *apetebí* brasileira segundo a tradição cubana) e Alberto Chamarelli Filho.

Em agosto de 1992, Rafael Zamora (*Awó ni Orunmilá Ifá Biyi Omó Odù Ogunda Keté*) iniciou em Cuba o primeiro *babalao* brasileiro, Alberto Chamarelli Filho. Anos depois, Adilson Antônio Martins completou sua iniciação em Ifá com um *babalawo* nigeriano, Adisa Arogunda de Adekunle, recebendo o nome ritual de *Babalawo Ifá-*

16. Na verdade, segundo a tradição cubana, um *babalaô* não deveria nunca ser possuído pelos orixás, ao passo que os iniciados no candomblé incorporam geralmente suas divindades, com a exceção dos *ogãs* e das *equedes* que não são possuídos pelos orixás. Em Cuba, onde há um grande número de *babalaos*, a mediunidade não é condição indispensável à iniciação no culto dos orixás e as mulheres não podem ser plenamente iniciadas nos segredos de Ifá. Elas só podem receber o *kofá*, o primeiro nível de iniciação em Ifá, tornando-se *apetebís* (assistentes) do *babalao*. Em outro trabalho, analisei as questões de gênero no culto de Ifá (Capone, 2011, p. 226).

*leke Awó ni Orúnmilá Omó Odu Ogbe-Bara*<sup>17</sup>. Hoje, vários *babalaos* cubanos moram no Rio de Janeiro e têm criado *ramas* (famílias religiosas de Ifá segundo a tradição cubana) nesta cidade.

#### 4 Reimplantando o Ifá no candomblé

A presença dos *babalaos* cubanos na cidade do Rio de Janeiro ofereceu novos modelos rituais aos iniciados do candomblé, uma religião que, ao contrário do que geralmente se crê, está presente há muito tempo na antiga capital do Brasil (RIO, 1976; CAPONE, 2004a). A inserção do culto de Ifá, segundo suas vertentes dominantes – a nigeriana e a cubana – em um sistema ritual, como o do candomblé, estruturado em torno de uma complexa hierarquia religiosa, na qual os pais e as mães-de-santo são as principais figuras de autoridade e a mediunidade é altamente valorizada, não podia deixar de acarretar novas tensões no campo religioso afro-brasileiro. Se, em Cuba, o sacerdócio de Ifá é restrito aos homens heterossexuais que não entram em transe, no candomblé brasileiro as posições mais elevadas na hierarquia ritual continuam sendo o apanágio de mulheres e de homens, frequentemente homossexuais, que incorporam suas próprias divindades. Uma vez escolhidos pelos orixás, os homens e as mulheres que não entram em transe ocupam funções religiosas específicas (*ogã* e *ekede*),

mas serão sempre subordinados a seus próprios iniciadores: os pais e as mães-de-santo de candomblé. Além disso, a mediunidade, que é a capacidade de um indivíduo de entrar em transe e incorporar as divindades, é uma condição necessária à reprodução das linhagens religiosas. No candomblé, repete-se incessantemente que, sem ter realizado os rituais de iniciação como *iyawó* evivenciado o transe dos deuses, não seria possível iniciar outras pessoas, porque “não se pode transmitir o que não se recebeu”.

O caso de um terreiro nos subúrbios do Rio de Janeiro é exemplar das tensões entre estes dois sacerdócios – o pai-de-santo e o babalaô –, determinadas pela superposição de diferentes sistemas hierárquicos. Se Ifá compartilha com o candomblé, o fato de pertencer ao “complexo cultural yorubá”, sua integração às práticas rituais do candomblé não é sem consequências, podendo até acarretar à destruturação do grupo religioso.

O Ilê Axé Omo Alaketu é um terreiro de candomblé *ketu*<sup>18</sup>, fundado em 1975 pelo pai-de-santo Carlinhos de Odé (Carlos Alberto Assef)<sup>19</sup>. A história de Pai Carlinhos é representativa das trajetórias religiosas dos iniciados nas casas de candomblé do Sudeste do Brasil. Umbandista reconhecido por suas habilidades mediúnicas, ele foi inspirado por seus guias a aprofundar sua busca espiritual iniciando-se no candomblé, uma religião considerada “mais próxima das raí-

17. Rafael Zamora faleceu em fevereiro de 2011, após morar por mais de vinte anos no Rio de Janeiro. Em abril do mesmo ano, faleceu também Adilson Martins, deixando um grupo de iniciados ligados à Ordem Brasileira de Ifá (OBI), fundada por ele.

18. O candomblé é dividido em “nações”: nagô (*ketu*, *efon*, *ijexá*, *nagô-vodun*), *jeje*, *angola*, *congo*, *caboclo*. O conceito de nação perdeu seu significado étnico original e agora possui sentido mais “político” e teológico. Para uma discussão deste conceito, ver Costa Lima (1976) e Parés (2006).

19. A história desse terreiro foi reconstruída durante uma longa entrevista realizada no Rio de Janeiro com João Velho e Rafael Assef, dois membros desta casa de candomblé. Os nomes das pessoas envolvidas não foram modificados à pedido dos dois entrevistados.

zes africanas”. Ele foi iniciado em São Paulo em 1975 e abriu rapidamente sua própria casa de culto em Imbarié, um subúrbio popular do Rio de Janeiro. O terreno no qual o terreiro foi construído foi comprado pelo irmão de Carlinhos, João, que havia sido confirmado como *ogã* da casa por uma mãe-de-santo baiana, Edeuzita de Oxoguiã, iniciada na “nação” ketu. Carlinhos já tinha pedido o auxílio de outros especialistas religiosos para compensar a distância do seu iniciador paulista. Outra mãe-de-santo, Leticia, o tinha ajudado em suas primeiras iniciações e Edeuzita de Oxoguiã, que era parte de um *aré* (tradição religiosa) prestigioso em Salvador, realizou a iniciação de Regina, a esposa de Carlinhos, assim como os rituais de confirmação de João, seu irmão. Regina tornou-se assim a mãe pequena do terreiro, enquanto João tornou-se o principal *ogã* do Ilê Axé Omo Alaketu<sup>20</sup>. A grande influência de Edeuzita teve, como resultado, a “correção” da iniciação de Carlinhos. De acordo com ela, Carlinhos tinha sido feito<sup>21</sup> “pela metade”, já que deveria também ter sido iniciado para Oxalá, orixá que compartilha sua cabeça junto a Odé.

Ao fazer isso, Carlinhos “trocou as águas”, colocando-se sob a supervisão ritual de uma mãe-de-santo, membro de uma prestigiada “nação” de candomblé. “Trocar as águas” – onde a água representa a tradição religiosa ou “nação” – é uma das formas mais eficientes de renegociação dos elos ri-

tuais. Ao se colocar sob a proteção de outro pai ou outra mãe-de-santo, o iniciado rompe o vínculo de submissão com o seu terreiro de origem. Esta prática, que é muito comum no candomblé, constitui de fato uma poderosa estratégia de legitimação do percurso religioso dos iniciados.

Esta busca por uma origem religiosa mais valorizada, mais próxima das “raízes da tradição”, não é uma estratégia restrita às elites do candomblé baiano, mas está bem presente na vida cotidiana de muitos iniciados. Na prática, no candomblé, sempre se pode trocar de “nação” graças às “obrigações” (as cerimônias rituais). Após a “feitura do santo”, momento da integração definitiva dentro de uma casa de candomblé, o novo iniciado deve realizar uma série de rituais que confirmam o seu status dentro do grupo religioso. Após a feitura, será assim realizada a obrigação para o primeiro, o terceiro, o sétimo, o décimo quarto e o vigésimo primeiro anos de iniciação. Cada uma destas cerimônias rituais pode acarretar uma “troca das águas”, ou seja, uma mudança de afiliação religiosa. Uma pessoa pode ser assim iniciada em um terreiro de “nação” angola e realizar sua cerimônia ritual de um ou de sete anos em outro terreiro e com outra mãe ou outro pai-de-santo. Essas mudanças podem também ser resultado de conflitos ou incompreensões, como acontece com frequência nas casas de candomblé, levando à troca de “nação” ou de zelador de santo<sup>22</sup>.

20. A mãe pequena é a assistente direta do pai ou da mãe-de-santo. Ela também é conhecida como *iyá kekeré*, “mãe pequena” em yoruba. Um *ogã* é um cargo ritual reservado a homens que não entram em transe e que atuam como protetores do grupo de culto, assim como tocadores e sacrificadores de animais. No candomblé, um pai ou uma mãe-de-santo não pode iniciar seu próprio esposo ou seus próprios filhos. Seria então preciso pedir a outro sacerdote de executar o ritual de iniciação para eles.

21. No candomblé, a expressão “feitura de santo” é usada para designar a iniciação.

22. A expressão “zelador de santo”, equivalente a pai-de-santo, possui, entretanto, significado sutilmente diferente. De fato, se o pai-de-santo é geralmente o iniciador da pessoa, o zelador é aquele que cuida de suas entidades. Assim, esta segunda expressão não envolve nenhuma noção de parentesco religioso direto.

Edeuzita de Oxoguiã tornou-se então a zeladora de santo de Carlinhos em um momento no qual o terreiro dele estava no auge, com um grande número de iniciados e clientes. Em 1983, quando João Velho, que foi confirmado como *ogã* do Ilê Axé Omo Alaketu, começou a participar das atividades do terreiro, a casa de culto estava já no meio de um processo de “reafricanização”. Regina, a mãe pequena, dava aulas aos membros do terreiro sobre os “fundamentos” da religião, explicando a significação das palavras *nagô* (yorubá) usadas nas práticas rituais e proporcionando dados sobre a prática tradicional da religião yorubá<sup>23</sup>. João Velho descreve assim este processo de “reafricanização”, que consiste de forma geral em uma intelectualização e racionalização das práticas religiosas:

O aspecto ritualístico era muito forte, mas no que dizia respeito à ética e à filosofia, havia uma lacuna. Eu acho que esse é o ponto fraco do modelo baiano do candomblé. Eu acho que tudo vem da falta de conhecimento da língua yorubá. Estávamos realizando cerimônias sem saber de fato o que elas significavam. [...] A fé era grande, mas estava baseada em uma ideologia do medo, ignorância e submissão a um puro ritualismo. Naquela época, nós não tínhamos nenhuma outra informação. Não tínhamos acesso aos cubanos ou aos nigerianos. A liderança baiana era a única a impor suas próprias regras religiosas.

Em 1988, o falecimento da mãe pequena desencadeou uma verdadeira crise dentro do grupo religioso, levando ainda mais a aprofundar a busca pelos fundamentos. Este processo de “volta às raízes” levou Pai Carlinhos e seu irmão João a organi-

zar uma viagem à África, para “rencontrar a tradição africana”. Na Nigéria, João Assef realizou uma adivinhação com o Araba de Ifé, o chefe do culto de Ifá naquela cidade, e descobriu que precisava ser iniciado nesse culto. No início, isso causou grande incompreensão, porque o culto de Ifá havia desaparecido das casas de candomblé. João Velho explica assim o quão complexo esta notícia foi para os dois irmãos: “A religião deles era o candomblé. Mas o candomblé não tinha nada a ver com a ‘cultura de Ifá’. Como na maioria das casas de culto brasileiras, nós não tínhamos nenhuma informação sobre Ifá.”

Em 1995, os dois irmãos finalmente encontraram uma oportunidade de redescobrir a “cultura de Ifá”. Naquele momento, Rafael Zamora era o único *babalao* cubano morando no Rio de Janeiro e já tinha começado a introduzir no candomblé o sistema de adivinhação de Ifá, segundo a tradição cubana. O primeiro membro do Ilê Axé Omo Alaketu que participou de uma cerimônia dirigida por Rafael Zamora foi o irmão de Pai Carlinhos, João Assef. Durante esse ritual, ele recebeu a “mão de Orunmilá” (*awo fakan*), primeiro nível de iniciação masculina no sacerdócio de Ifá. Ao se tornar *awo fakan*, João abriu seu próprio terreiro às influências rituais dos cubanos e de seus seguidores. Zamora já havia iniciado, como *babalao*s, um grupo de cinco brasileiros que tinham viajado a Cuba para concluir sua iniciação. De fato, para iniciar um novo *babalao*, segundo a tradição cubana, é preciso reunir oito *babalao*s que conduzirão os rituais de iniciação. Nos anos 1990, isto era impossível no Rio de Janeiro e a viagem à Cuba tornava-se inevitável. Em abril

23. Em um trabalho anterior, analisei o processo de “reafricanização” no candomblé (CAPONE, 2004a).

de 1996, João Assef foi então para Cuba para se iniciar como *babalao*. Ao retornar, outros membros de seu terreiro começaram a se interessarem pelo sistema ritual importado de Cuba, considerado mais próximo das tradições yorubás.

Ao contrário do que ocorreu com os cursos de adivinhação ministrados pelos professores nigerianos, o culto de Ifá não atraiu os chefes dos terreiros, mas seus *ogãs*. Os *babalaos* cubanos insistiam no fato de que uma iniciação em Ifá não era compatível com o exercício da mediunidade. Portanto aqueles que entrassem em transe não poderiam tornar-se *babalaos*. Ora, por definição, os *ogãs* não são possuídos pelos deuses. Assim, após João Assef, o principal tocador (*alabé*) da casa também foi iniciado no culto de Ifá. Essa iniciação logo se tornou a causa de um novo drama: “Eles começaram a brigar. Assim que foi iniciado em Ifá, o *ogã* começou a agir como se ele fosse mais importante que seu próprio pai-de-santo. Muita gente deixou a casa naquela época. Foi em 1997.”

Esta crise foi provocada pela transgressão de uma regra tácita no candomblé que quer que o líder da casa seja o único a poder realizar a adivinhação no terreiro, graças ao *dilogún* ou jogo de búzios<sup>24</sup>. No entanto, no caso do terreiro de Pai Carlinhos, a adivinhação já não era mais o monopólio do pai-de-santo, pois seu irmão, João Assef, já tinha se tornado o *babalao* da casa. De acordo com João Velho, este não foi o único efeito da forte influência cubana na casa de culto:

A “cultura cubana” influenciou profundamente o terreiro, conseguindo modificar os rituais. Nós adotamos o coco [quatro partes do coco, côncavas e convexas, usadas na adivinhação], cantigas *lucumis* [de santeria] para o sacrifício de animais, a *moyuba*<sup>25</sup>... eu lembro que nós freqüentemente seguíamos os dois rituais durante os sacrifícios. O pai-de-santo nos dizia que, para os orixás, não fazia diferença, que poderia se esperar o mesmo efeito após um ritual ketu ou um ritual *lucumí*. Ele explicou que eram dois caminhos que levavam ao mesmo objetivo: entrar em contato com os orixás. Mas a maioria dos filhos-de-santo não entendia. Havia muita discussão entre nós.

Supervisionados por Zamora e seu grupo de *babalaos*, Carlinhos e João Assef começaram a “cubanizar” os rituais de candomblé. A adivinhação com a noz de cola, geralmente usada no candomblé, foi assim substituída pela adivinhação com os quatro pedaços de coco, chamados em Cuba de *obí*, o mesmo termo que designa a noz de cola na Nigéria e no Brasil. Isso foi paradoxal, já que, em Cuba, a falta de nozes de cola tinha forçado os praticantes a substituir o fruto africano por cocos. Portanto, ao invés de “reafricanizar” a religião, o que estava ocorrendo era um processo de “cubanização” dos rituais de candomblé. Além disso, quando altares individuais eram consagrados, o número de pedras (*otã*) no assentamento foi modificado para se encaixar na tradição cubana. Na mesma lógica, os rituais

24. O *dilogún* é um método de adivinhação no qual os deuses, através de Exu, falam diretamente através das caídas dos búzios. No Brasil, substituiu a adivinhação com o *opelé*, a corrente adivinhatória usada em Ifá, à qual são presas oito pedaços de coco (ou de outros tipos de nozes ou sementes). Cada combinação remete a um *odù* (signo divinatório) do sistema de Ifá.

25. A *moyuba*, do yoruba *mójúbà*, é a invocação que antecede todo ritual *lucumí*. Ela honra os mortos da família do sacerdote assim como sua genealogia religiosa.

ais cubanos do *lavatorio* e do *paritorio*<sup>26</sup> começaram a ser efetuados durante a iniciação e até a adivinhação com o dilogún foi modificada. Após realizar a cerimônia de *awo fakan*, que o colocou numa posição de dependência frente ao seu iniciador cubano, Carlinhos tinha sido confirmado por Zamora como *oriaté*, o especialista cubano da adivinhação com os búzios e “mestre de cerimônias” durante os rituais de iniciação. Ele começou então a consultar os tratados de Ifá, muito populares em Cuba, para “corrigir” a forma como se “lê” os búzios no candomblé. Na maioria das casas de candomblé, os búzios são tradicionalmente considerados “abertos” quando o lado manualmente aberto fica para cima, enquanto em Cuba, como na Nigéria, é o lado naturalmente aberto (a fenda da concha) que representa a “boca” pela qual o orixá “fala”<sup>27</sup>.

A tensão recorrente no terreiro, determinada por todas estas mudanças rituais, resultou na divisão do grupo religioso, levando em pouco tempo à partida de alguns de seus membros mais importantes, que escolheram seguir o grupo de Zamora. Foi nessa época que João Velho, *ogã* de Odé, o orixá de seu pai-de-santo, assim que Dudu, o filho de Pai Carlinhos, decidiram iniciar-se em Ifá sob a supervisão de outro cubano, Wilfredo Nelson, que tinha atuado como

*ojuibona*<sup>28</sup> na iniciação do irmão de Carlinhos, João Assef, em Cuba. Wilfredo Nelson exerceu assim o papel de mestre de cerimônias durante a iniciação e João foi o *padrino* em Ifá de Dudu Assef, seu sobrinho, e João Velho.

Até então, a colaboração ritual entre os dois irmãos tinha se desenvolvido sem maiores problemas. João Assef atuava nos rituais de iniciação como *babalao* e era responsável pelos sacrifícios de animais. Enquanto Carlinhos realizava a adivinhação do *itá* (no terceiro dia de iniciação) seguindo a tradição cubana, João o auxiliava na interpretação do *odù* (o signo divinatório).

Quando João Velho e Dudu Assef decidiram iniciar-se em Ifá, Wilfredo Nelson viajou para Cuba para trazer o fundamento de Olofi (o Ser supremo), sem o qual, de acordo com a tradição cubana, nenhum *babalao* poderia ser iniciado. A iniciação aconteceu no *ronkó* (*igbodú*), o quarto das iniciações do terreiro. O *ronkó* e o acesso a este local sagrado tornaram-se o pivô de um novo drama ritual. De fato, somente aqueles que já passaram pelo processo de iniciação podem entrar neste espaço durante os rituais. O fato de Pai Carlinhos, por causa de sua mediunidade, não ter podido concluir sua iniciação como *babalao* e ter permanecido *awo fakan*, minava sua autoridade no lugar mais sagra-

26. Esses dois rituais visam a “dar à luz” as divindades. Para o *lavatorio* (lavagem), prepara-se o *omiero* (ervas maceradas na água, às quais se acrescentam certos elementos específicos a cada divindade), no qual são lavadas as diferentes partes do altar individual. O ritual do *paritorio* (parto) marca o laço de filiação entre o orixá que “vai nascer” e aquele que “o engendra”, que pertence de forma geral ao iniciador (*padrino* ou *madrina* de santería). A circulação da água de um receptáculo a outro simboliza a continuidade do laço ritual entre iniciador e iniciado.

27. Hoje em dia, muitas casas de candomblé têm “corrigido” a forma de ler os búzios, sob a influência direta dos especialistas rituais – nigerianos e cubanos – ou dos livros sobre a adivinhação.

28. O *ojuibona* equivale ao pai ou à mãe criadeira no candomblé. Em Cuba, ele é considerado o segundo *padrino* do iniciado, aquele que toma conta do noviço durante o período da iniciação.

do de uma casa de candomblé. Se no seu terreiro ele comandava todas as cerimônias para os orixás, ele não era aceito em um ritual de Ifá, ao qual seu irmão João, ao contrário, podia legítimamente participar. A hierarquia religiosa do terreiro estava assim sendo profundamente desafiada, já que o status religioso de João Assef era diferente no candomblé e em Ifá. Na prática, se a sua posição como *ogã* de candomblé o tornava inferior a seu irmão, seu papel como *babalao* o tornava superior na hierarquia de Ifá. Isto só poderia levar a novas tensões na casa de culto.

João e seu filho Rafael Assef entraram progressivamente em contato com nigerianos, descobrindo, segundo o próprio Rafael, “novas informações, que apontavam para a distorção cultural na tradição cubana”. Da mesma forma, João Velho começou a pesquisar sobre Ifá na internet, descobriu os escritos de William Bascom e de Wande Abimbola, e inscreveu-se num curso de língua yorubá ministrado por um estudante nigeriano. Este confronto entre vários modelos de tradição levou gradualmente o grupo a se emancipar da tutela dos cubanos. João Velho analisa assim esse novo processo: “Eu comecei a trazer informação da África que ia de encontro à tradição cubana. Eles não eram os donos da verdade como nós pensávamos. Nós começamos uma nova pesquisa, que nos ajudou a reavaliar o que eles nos ensinaram.”

Esta busca pelos “verdadeiros princípios” da religião yorubá levou à fundação de um novo terreiro: o Ilé Asè Igba Asuko, no subúrbio de Itaboraí (Estado do Rio de Janeiro). A principal mudança que ocorreu

nos rituais foi a instalação de altares coletivos para os orixás, de acordo com a tradição nigeriana. Isto levou a novas divisões dentro do terreiro e outros iniciados decidiram deixar a casa de culto, inconformados com as novas mudanças de rumo.

Em agosto de 2000, Rafael Assef viajou para a Nigéria para ser iniciado como *babalawo* em Ibadan. Ele foi apresentado diante da sociedade Ogboni e da sociedade feminina das Gelédés. De volta ao Rio, ele juntou as influências nigerianas às tradições cubanas. Pai Carlinhos ainda usava os tratados de Ifá cubanos para interpretar os odùs durante as adivinhações, enquanto acrescentava rezas nigerianas aos rituais. Foi decidido que se deveria voltar a usar as nozes de cola, como se fazia na África, e o coco parou de ser utilizado na casa de culto. O pai de Rafael, João Assef, que tinha sido iniciado como *babalao* em Cuba, fundou um templo de Ifá em Teresópolis, no estado do Rio de Janeiro, onde começou a realizar as cerimônias de *kofá* para as mulheres e de *awo fakan* para os homens. A criação desse templo marcou uma nova fratura entre os dois irmãos. Eles eram agora rivais, em particular quando se tratava da adivinhação e da prescrição dos *ebós*, os sacrifícios rituais. Estas tensões só podiam ser resolvidas por uma clara separação dos espaços rituais. Na prática, o grupo religioso se dividiu em dois centros, de acordo com as necessidades rituais: o terreiro de candomblé só trataria dos rituais para os orixás, enquanto o templo se concentraria nos rituais para Ifá. Dentro da prática ritual, os dois sacerdócios estavam definitivamente separados<sup>29</sup>.

29. Estas duas casas de culto foram fechadas como consequência da morte de João Assef, seguida pela de seu irmão Carlinhos.

## 5 Hierarquia, mediunidade e conflito

O encontro de duas tradições distintas da “religião dos *orishas*” parece reforçar as características estruturais de ambas. A “religião dos *orishas*” constitui-se assim como um verdadeiro “espaço conflitual”, dentro do qual as tensões agem, de forma paradoxal, como um fator de equilíbrio entre suas diferentes vertentes. Para muitos estudiosos yorubás, Ifá representa um amplo arquivo cultural, um concentrado da filosofia yorubá, que fundamenta as interpretações das práticas e das instituições yorubás. Mas, a maioria destes autores raramente salientam o “papel da adivinhação na micro-política da existência social” (PEEL, 1990, p. 340). Na realidade, onde quer que apareça, Ifá tende a ocupar uma posição hegemônica no âmbito religioso e filosófico. Na Nigéria, Ifá conseguiu assim tornar-se o ponto de articulação dos cultos dos outros orixás: o *babalawo* desempenha um papel que, segundo Peel (PEEL, 1990, p. 342), é análogo ao do rei, que lidera todos os cultos, exercendo sua mediação entre seu povo e os orixás.

As tensões rituais destacadas na história da casa de candomblé de Pai Carlinhos constituem um caso exemplar dessa capacidade, característica do sistema de Ifá, de ocupar novos espaços, modificando profun-

damente o equilíbrio interno das hierarquias religiosas. Quando sobreposto a um sistema de crenças como o do candomblé, no qual a mediunidade desempenha um papel muito importante e as posições mais elevadas são ocupadas, de forma geral, por mulheres ou homens homossexuais, o sacerdócio de Ifá, cujas aspirações hegemônicas são principalmente expressas pela dominação masculina no nível ritual, pode causar uma série de dramas rituais devidos às mudanças na hierarquia religiosa<sup>30</sup>. O monopólio da adivinhação, assim como o exercício da mediunidade, tornam-se então a principal arena desses dramas rituais.

No entanto, estas tensões não são características somente do encontro entre o candomblé e Ifá. Em Cuba, esta mesma tensão estrutural dentro da prática ritual se expressa na relação entre duas figuras rituais, o *oriaté* e o *babalao*, cujos papéis são, ao mesmo tempo, complementares e rivais. O termo “santería” se refere geralmente, em Cuba, a duas *reglas* (sistemas rituais) diferentes: a *Regla de Ocha* e a *Regla de Ifá*. A maioria dos adeptos são conscientes da diferença entre as duas Reglas e se consideram alternativamente membros da comunidade dos *olochas* (os iniciados no culto dos orixás) ou dos *babalaos*<sup>31</sup>. David Brown (1989) tem analisado o período de “pro-

30. Se, na *Regla de Ocha*, a orientação sexual não é um fator de exclusão, permitindo aos homossexuais que progridam em suas carreiras religiosas, o culto de Ifá, ao contrário, é aberto somente aos homens heterossexuais. As mulheres podem tornar-se *madrinas* (chefes de culto) e ter um certo número de afilhados/as (*ahijados*), enquanto os homens podem seguir seu itinerário religioso até serem iniciados no culto de Ifá ou confirmados como *oriatés*, os especialistas dos rituais de iniciação e da adivinhação pelos búzios. Este cargo ritual, antes mantido por mulheres (RAMOS, 2003), é hoje a exclusividade dos homens. Uma santera pode receber o *kofá*, tornando-se *apetebí* (a assistente do *babalao*), mas ela não poderá exercer as mesmas funções que um homem plenamente iniciado em Ifá.

31. Um *olocha* pode também ser iniciado no culto de Ifá, tornando-se em Cuba um *oluwo*, ou seja um *babalao* que antes passou pelos rituais de iniciação da *Regla de Ocha*. Mas, uma vez iniciado em Ifá, ele se identificará na maioria dos casos como *babalao* e não mais como *olocha*, destacando dessa forma a identidade religiosa mais prestigiosa.



fissionalização” do sacerdócio, que vai em Cuba desde a independência (1989) até a década de 1950, quando o *oriaté* torna-se uma das principais figuras de autoridade no seio das religiões afro-cubanas.

O papel ritual do *oriaté* retoma o antigo sonho de estabelecer um modelo de ortodoxia para a religião. De acordo com Lydia Cabrera (1980, p. 184), os *babalaos* cubanos detinham tradicionalmente algumas prerrogativas rituais sobre os *olochas*, mesmo assim “deve-se concordar que os antigos *babalaos* eram muito despóticos e queriam dominar os *santeros*, quem acabavam saindo de seu jugo”. Segundo esta autora, o papel do *oriaté* emergiu então como sendo o novo *Obá* (rei) da *Regla de Ocha*, assumindo tarefas rituais antes a cargo do *babalao*<sup>32</sup>. Em Cuba, assim como nos Estados Unidos, onde a religião *lucumí* é muito difundida, a presença de um *oriaté* ou de um *babalao* nos rituais é, ainda hoje, sujeita a negociações complexas sobre suas respectivas competências rituais<sup>33</sup>. Apesar das controvérsias sobre a maneira “ortodoxa” de realizar os rituais, estes dois especialistas religiosos defendem a legitimidade de sua autoridade ritual através das mesmas reivindicações à “tradição africana”. A multiplicidade das raízes dessa tradição propicia a formação das múltiplas variações ao seio da “religião dos *orishas*”.

Em Cuba e nos Estados Unidos, a organização das atividades rituais na religião

*lucumí* segue assim dois modelos diferentes, que Brown (1989, p. 214) define como dois campos opostos: o “*oriaté-centered*” e o “*Orula-centered*”. Nas casas dirigidas por um *babalao* (*Orula-centered*) ou que depende de seus serviços, o iniciado em Ifá ocupará sempre na hierarquia um lugar mais alto do que o de um *olocha*, independente de quando ele foi iniciado. Portanto, um *babalao*, com dois anos de iniciação, será “mais velho” que um *olocha* com trinta anos de iniciação<sup>34</sup>. De acordo com os *babalaos*, esta seria a consequência lógica da posição dominante ocupada por Orula (Orunmilá) em relação aos outros orixás, uma posição dominante que é com frequência questionada nas casas “*oriaté-centered*”, onde os *oriatés* são a mais alta autoridade ritual.

Nas casas de culto dirigidas por *babalaos*, os adeptos recebem os colares sagrados (*elekés*) das mãos de seu *padrino* ou *madrina* na Ocha (correspondentes ao pai ou à mãe-de-santo de candomblé). O *babalao*, que se torna seu *padrino* em Ifá, dá a eles os *guerreros* – Ogun, Oxossi e Osun, que representa a existência individual, acompanhados por Eleguá (nome dado a Exu em Cuba). Uma vez obtidos estes “resguardos”, o adepto pode realizar a primeira iniciação no culto de Ifá, recebendo a “mão de Orula (Orunmilá)” (*awo fakan* para os homens e *kofá* para as mulheres). Ele se vê assim inserido em uma rede de parentesco religioso, que o conecta a diversos *ilês* ou *ramas* (linhagens

32. Willie Ramos (2003) defende, ao contrário, a primazia dos *oriatés* sobre os *babalaos* cubanos, apresentando novas evidências históricas que questionam as informações dada pelos *babalaos* à Lydia Cabrera nos anos 1970.

33. Em outro trabalho (CAPONE, 2011), analisei os conflitos entre *babalaos* e *oriatés* nos Estados Unidos. Estes conflitos sintetizam as tensões existentes no campo das religiões afro-cubanas.

34. Tanto o candomblé quanto a santería são baseado no “princípio de senioridade” que estrutura as relações hierárquicas nos grupos de culto. A “idade” do indivíduo depende da data de sua iniciação – *idade de santo* – e os “mais novos” devem mostrar uma atitude de respeito face aos “mais velhos”.

religiosas). O papel desempenhado pelo *babalao* na vida religiosa de seu afilhado (*ahijado*) dependerá então dos laços já estabelecidos na sua casa com o culto de Ifá.

Mas a iniciação no culto de Ifá de um *olocha* (ou *olorisha*, o iniciado no culto dos orixás) implica, de forma geral, o rearranjo das relações rituais entre iniciador e iniciado. Como vimos, segundo a tradição cubana, o *babalao* ocupa sempre em uma posição superior à de um *olocha*, independente da idade de iniciação de cada um. O novo *babalao* pode, portanto, ocupar uma posição mais alta na hierarquia que seu próprio *padrino* (iniciador), caso esse último ainda não tenha sido iniciado no culto de Ifá. Da mesma forma, ele pode deixar de demonstrar sua submissão ritual ante seus irmãos “mais velhos”:

Embora aquele afilhado seja “mais novo” na Ocha, o novo sacerdote de Orula está acima de sua *madrina* ou *padrino* e de todos os seus irmãos, no que diz respeito à “casa de Orula”. Assim, esta inversão de status pode provocar muitos problemas nas relações pessoais entre eles. Uma regra de respeito entre as duas Reglas reconhece o espaço especial que *padrinos* ou *madrinas* ocupam na vida do novo *babalao*, independente de sua nova posição (BROWN, 1989, p. 188).

A história do terreiro de Pai Carlinhos ressalta esta mesma inversão na ordem hierárquica. Durante sua iniciação em Ifá, foi dito a João Velho que ele havia se tornado “um rei” (*Obá* sendo o título ritual concedido a um *babalao*) e que ele poderia até pedir a seu próprio pai-de-santo que se prostrasse ante ele em sinal de respeito. Foi também dito que mesmo os orixás mostrariam

este tipo de consideração, prostrando-se em frente ao novo *babalao*. De fato, alguns de seus irmãos-de-santo, uma vez possuídos por seus orixás, começaram a agir desta maneira, demonstrando publicamente seu respeito ao novo iniciado. No entanto, os orixás demonstram geralmente esse tipo de respeito diante do pai ou da mãe-de-santo que iniciou seus “cavalos”. Prostrar-se diante de um recém-iniciado, que acabou de realizar seus ritos de iniciação em Ifá, torna-se assim claramente uma maneira de questionar a ordem hierárquica estabelecida dentro do grupo religioso.

Os estudos da “globalização da religião yorubá” têm assim que levar em consideração esses rearranjos rituais e as tensões que eles provocam<sup>35</sup>. O sistema de Ifá e seu corpus de conhecimentos podem ajudar a lidar com estas novas situações, fruto do encontro entre modelos distintos de tradição. Antes da sua viagem ao Brasil, Rafael Zamora descobriu, no signo divinatório que regia a sua vida, a razão última da sua “missão” nesse país. O *odù* Ogunda Keté explica como todas as religiões podem conviver em harmonia. Um dia, Orunmilá (Orula), o deus do oráculo de Ifá, recebeu a visita de um homem incomodado com a intolerância religiosa que dividia seu povo. As pessoas não conseguiam se entender e todos acreditavam ser os donos da verdade. Após consultar Ifá, Orunmilá declarou que o problema desapareceria quando as pessoas compreendessem que todas as religiões convergem ao mesmo objetivo: a paz que não pode ser obtida sem a real compreensão do Outro.

Seguindo os ensinamentos de seu sinal adivinatório, Zamora fez de sua Socieda-

35. Sobre este assunto ver, entre outros, Oro e Steil (1997), Clarke (2004), Olupona e Rey (2008) e Capone (2001-2002; 2004b; 2011).

de de Ifá e Cultura Afro-Cubana no Brasil, uma excelente ferramenta para a promoção das trocas rituais entre o culto de Ifá e o candomblé, duas “religiões irmãs”, na sua visão, intimamente conectadas. De acordo com ele, estas não são religiões diferentes ou divergentes, mas dois galhos de uma mesma árvore, que cultuam as mesmas divindades e têm as mesmas origens culturais. Esta idéia se refere claramente a outro *odù*, Ogbé Odi, que explica como o conhecimento foi distribuído entre todos os homens da terra. Cada um deles possui assim algum fragmento deste conhecimento sagrado. A cooperação religiosa é, portanto, possível e necessária, porque Olofi, o ser supremo, “compartilhou o conhecimento entre todas as cabeças” (MENÉNDEZ, 1995).

No entanto, esta divisão não traz harmonia ao mundo, porque, segundo os *babalawos* nigerianos, não é a paz que governa o universo: “A questão mais importante na nossa parte do cosmos é o conflito. O conflito é a ordem do dia, em detrimento da paz” (ABIMBOLA, 1997, p. 3). Somente o sacrifício é capaz de reequilibrar as forças do universo. Mas, para que isto seja possível, torna-se necessário reunir os diversos fragmentos deste conhecimento ancestral que foram dispersos pelo mundo.

## 6 Conclusão

A tendência a preservar o conhecimento ancestral e a compensar as perdas rituais é o que historicamente alimenta as religiões afro-americanas. Fragmentos desta tradição foram preservados em Cuba, Brasil e Nigéria. Nas últimas décadas, o processo de fortalecimento das raízes envolve a busca pela “re-africanização” através de cursos de língua e civilização yorubás, assim como as viagens aos centros tradicionais do culto

aos orixás, são entendidas como um retorno a um passado imutável, à ‘verdadeira’ tradição africana. A reconstituição desta unidade perdida é uma tentativa de reencontrar uma tradição e um passado compartilhados, ambos indispensáveis à criação de uma comunidade de praticantes da “religião dos *orishas*”.

Este encontro entre “religiões irmãs” é baseado na idéia da existência de uma base cultural comum. Melville Herkovits (1941) foi o primeiro a declarar a existência de uma “gramática cultural”, comum aos diversos povos da África ocidental, que permitiu a formação das culturas afro-americanas. Esta idéia da persistência de um substrato africano, no qual a religião desempenha um papel fundamental, também pode ser encontrada no modelo das “*rapid early synthesis*” da creolização, desenvolvido por Mintz e Price (1992). Neste modelo expressa-se o mesmo tipo de tensão, presente no trabalho de Roger Bastide (1971; 1974), entre a África e as Américas: de um lado, as “orientações cognitivas” africanas, que permitiram ao escravo adaptar-se à sua nova terra, dando origem às culturas afro-americanas; e do outro lado a idéia de um “núcleo duro da cultura africana”, imune a influências externas, que teria permitido a preservação das tradições africanas no Novo Mundo. Esta idéia de uma unidade de base da cultura africana tem inspirado vários projetos de unificação das práticas religiosas afro-americanas.

Na busca pelos fundamentos perdidos na Passagem do Meio (a viagem nos navios negreiros), o sincretismo entre “religiões irmãs” – candomblé, *Regla de Ocha* e Ifá – torna-se um “bom” sincretismo, um sincretismo positivo que abre caminhos rumo à “re-africanização” (CAPONE, 2007b). O que se busca hoje no Brasil é uma tradição

compatível com a modernidade (PRANDI, 1991), baseada na racionalização das práticas religiosas e na aquisição dos conhecimentos religiosos. Os livros são uma das fontes possíveis para a reconstrução da tradição perdida. Sem um livro sagrado que determine os dogmas da religião, os trabalhos de antropólogos se tornaram ferramentas valiosas para que os praticantes redescubram os fundamentos da religião que podem confirmar o “tradicionalismo” de suas práticas. A irrupção do culto de Ifá no candomblé fornece assim novas formas de legitimação das práticas rituais. O corpus de Ifá, com seu *esé* (versos) e *itán* (histórias), é o livro sagrado que os iniciados do candomblé aguardavam. Sua interpretação e adaptação no contexto brasileiro permitem pensar o elo que une as diferentes facetas do culto dos orixás.

Os intercâmbios entre “religiões irmãs”, como o candomblé brasileiro e a santería cubana, têm portanto como objetivo o restabelecimento de um sistema de crenças comum, no qual elementos de distintas religiões afro-americanas se fundem. Mas as tentativas de readquirir esta unidade perdida devem também levar em consideração as tensões estruturais que abalam esse universo religioso, assim como a multiplicidade dos modelos de tradição que constituem o que hoje se chama de “religião dos *orishas*”.

## REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press Nigeria, 1976a.
- ABIMBOLA, Wande. *Ifá Will Mend Our Broken World: Thoughts on Yoruba Religion and Culture in Africa and the Diaspora*. Roxbury: Aim Books, 1997.
- ABIMBOLA, Wande. Yoruba Religion in Brazil: problems and prospects. *Actes du XLII Congrès international des américanistes*, v. 6, p. 620-639, 1976b.
- BASCOM, William R. *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1969a.
- BASCOM, William R. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- BASCOM, William R. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. New York: Holt, Rinehart and Wiston, 1969b.
- BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*, São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1974[1967] .
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971[1960].
- BRANDON, Georges. *Santería from Africa to the New World: the dead sell memories*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- BROWN, David H. *Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*, Ph.D. thesis, Yale University, 1989.
- BROWN, David H. *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- CABRERA, Lydia. *Koeko iyawó, aprende novicia: pequeño tratado de regla lucumí*. Miami: Ultra Graphics Corp, 1980.
- CAPONE, Stefania. Le voyage initiatique: déplacement spatial et accumulation de prestige. *Cahiers du Brésil contemporain*, n. 35-36, EHESS, p. 137-156, 1998.
- CAPONE, Stefania. La diffusion des religions afro-américaines en Europe. In: CAPONE, Stefania (Ed.). *Special issue on Les pratiques*

- européennes des religions afro-américaines, *Psychopathologie africaine*, v. 31, n.1, p. 3-16, 2001/2002.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004a [Edição original francesa, 1999].
- CAPONE, Stefania. A propos des notions de globalisation et transnationalisation. In: CAPONE, Stefania. (Ed.) *Special issue on Religions transnationales, Civilisations*, Bruxelles, v. 51, n.1-2, p. 9-22, 2004b.
- CAPONE, Stefania. The 'orisha religion' between syncretism and re-africanization. In: NARO, P. N.; SANZI-ROCA R. ; TREECE, D. H. (Eds.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave/Macmillan, 2007a. p. 219-232.
- CAPONE, Stefania. Transatlantic Dialogue: Roger Bastide and the African American Religions. *Journal of Religion in Africa*, n. 37, p. 1-35, 2007b.
- CAPONE, Stefania. *Os yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011 [Edição original francesa, 2005].
- CARNEIRO, Édison. *Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986 [1948].
- CARNEIRO, Édison. *Religiões Negras/Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 [1936-1937].
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Língua e nação de candomblé*. África, n. 4, p. 57-77, 1981.
- CLARKE, Kamari M. *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2004.
- COHEN, Peter F. Orisha Journeys: the role of travel in the birth of Yoruba-Atlantic religions. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 117, p. 17-36, 2002.
- COBLEY, Alan G. Migration and remigration between the Caribbean and Africa. In : COBLEY, Alan G; THOMPSON, Alvin (Eds.). *The African Caribbean Connection: historical and cultural perspectives*. Barbados: University of the West Indies, 1990. p. 49-68.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. O conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia. *Áfro-Ásia*, n. 12, p. 65-90, 1976.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Master's dissertation. Salvador: UFBA, 1977.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *O candomblé na cidade: tradição e renovação*. 1992. Dissertação (Mestrado em Ciência Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GURAN, Milton. *Agudás, os brasileiros do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- HERSKOVITS, Melville. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1990[1941].
- MATORY, J. Lorand. The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorùbá nation. *Comparative Studies in Society and History*, v. 41, n. 1, p. 72-103, 1999.
- MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- MENÉNDEZ, Lázara Vázquez. Un cake para Obatalá?. *Temas*, n. 4, La Habana, p. 38-51, 1995.
- MINTZ, Sidney W. ; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas e Universidade Candido Mendes, 2003 [1976].
- NINA Rodrigues, Raymundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1988 [1932].

OLUPONA, Jacob K.; REY, Terry (Eds.) *Orisha Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2008.

ORO, Ari Pedro; STEIL, CarlosAlberto (Eds.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Análisi*, n. 29, p. 81-102, 2002.

PARÉS, Luis N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PEEL, J. D. Y. The Pastor and the Babalawo: the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland. *Africa*, v. 60, n. 3, p. 338-369, 1990.

PEEL, J. D. Y. *Religious Encounters and the making of the Yoruba*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec/edusp, 1991.

PRANDI, Reginaldo. As artes da adivinhação: candomblé tecendo tradições no jogo de búzios. In: Moura, C. E. M. da (Ed.). *As Senhoras do Pássaro da Noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Axis Mundi, 2003.

RAMOS, Miguel "Willie". La división de La Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumi Religion, 1850s-1920s. In: PEREZ, Lisandro & ARAGON, Uva de (Ed.). *Cuban Studies* 34. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 38-70, 2003.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976 [1904].

TURNER, J. Michael. *Les Brésiliens: the impact of former Brazilian slaves on Dahomey*. Ph.D. diss.. Boston: BostonUniversity, 1975.

SARRACINO, Rodolfo. *Los que volvieron a Africa*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Salvador: Corrupio, 1987[1968].

VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.

## NOTA SOBRE A AUTORA

Stefania Capone é Directrice de recherche no Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) e ensina no Departamento de Antropologia da Universidade de Paris-Nanterre (França). É a autora de *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil* (Rio, Pallas, 2004; ed. original, Paris, Karthala, 1999, também traduzido para o inglês, Duke University Press, 2010) e de *Os Yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos* (Rio, Pallas, 2011; ed. original, Paris, Karthala, 2005). Ela se consagra atualmente ao estudo dos processos de transnacionalização religiosa e da expansão das religiões afro-americanas na Europa e nas Américas, tendo coordenado varios números especiais sobre estes temas em revistas internacionais, assim como um livro coletivo, *La religion des orisha: un champ social en plein recomposition* (Paris, Hermann, 2011).

Recebido em: 25.03.11

Aprovado em: 02.09.11