

“Entre Oyó e Ilé-Ifè: o impacto da história iorubá nas reconfigurações do campo patrimonial no Atlântico Sul (Nigéria/Brasil)”

 /tempoargumento

 @tempoargumento

 @tempoargumento

 **Stefania Capone**

Centro Nacional de Pesquisa Científica da França

CREDA (CNRS/Sorbonne Nouvelle)

Campus Condorcet

Aubervilliers – FRANÇA

lattes.cnpq.br/0683249328644047

stefania.capone@cnrs.fr

 orcid.org/0000-0001-7374-3081

Editores Responsáveis (Convidados):

Janice Gonçalves

Universidade do Estado de Santa Catarina

orcid.org/0000-0002-1791-3688

Luís Alegria Licuime

Universidad de Valparaíso

orcid.org/0000-0002-4584-9249

 <http://dx.doi.org/10.5965/2175180316422024e0101>

Recebido: 03/12/2023

Aprovado: 24/07/2024



“Entre Oyó e Ilé-Ifè: o impacto da história iorubá nas reconfigurações do campo patrimonial no Atlântico Sul (Nigéria/Brasil)”¹

Resumo

Este artigo visa a analisar a construção de patrimônios afro-diaspóricos entre a Nigéria e o Brasil, mostrando como a história iorubá se faz presente nas trocas culturais entre os dois lados do oceano Atlântico. Veremos que, hoje em dia, na Nigéria, a patrimonialização de monumentos, práticas culturais ou sítios naturais tem se tornado uma nova arma para reafirmar a supremacia das principais autoridades tradicionais iorubás. Nesses processos, a “religião” ocupa uma posição central na salvaguarda das tradições culturais iorubás. Mas, para que a religião iorubá se torne “patrimônio”, ela deve ser pensada, antes de tudo, como “cultura”. Os processos de seleção das representações do patrimônio cultural iorubá são assim acionados nas fronteiras movediças que separam religião e cultura. O papel da “diáspora” tornou-se crucial no reconhecimento do valor patrimonial de práticas e monumentos religiosos no território iorubá, construindo um espaço afro-religioso transnacional.

Palavras-chave: candomblé; patrimônio religioso; diáspora; Nigéria; Brasil.

Between Oyó and Ilé-Ifè: the impact of Yoruba history on the reconfigurations of the heritage field in the South Atlantic (Nigeria/Brazil)

Abstract

This article aims to analyse the construction of Afro-diasporic heritages between Nigeria and Brazil, showing how Yoruba history is reactivated in the cultural exchanges between the two sides of the Atlantic Ocean. We will see that in Nigeria today, the heritagization of monuments, cultural practices or natural sites has become a new weapon to reaffirm the supremacy of the main Yoruba traditional authorities. In these processes, "religion" occupies a central position in safeguarding Yoruba cultural traditions. But for Yoruba religion to become "heritage," it must first be thought of as "culture". The processes of selecting representations of Yoruba cultural heritage are thus activated on the shifting boundaries that separate religion and culture. Today, the role of the "diaspora" is crucial in recognising the heritage value of religious practices and monuments in Yoruba territory, building a transnational Afro-religious space.

Keywords: candomblé; religious heritage; diaspora; Nigeria; Brazil.

¹ Este artigo retoma o texto de uma palestra proferida em 9 de novembro de 2023 na UDESC (Florianópolis). Agradeço o convite do Departamento de História e a troca com os colegas e o público presente. A pesquisa na Nigéria tem sido financiada pelo programa SMI do CNRS em 2019.

Introdução

Este artigo propõe uma reflexão em torno das políticas patrimoniais que têm orientado a formação de “afro-patrimônios” (Capone; Morais, 2015) e a sua ampliação em um contexto transnacional que aponta à constituição de futuros patrimônios “afro-diaspóricos”.² No Brasil, os afro-patrimônios são o produto de uma nova dinâmica da patrimonialização, que tem estimulado a entrada na cena pública de segmentos sociais advindos das camadas populares e de sociedades ditas tradicionais (Abreu, 2005; Capone; Morais, 2020). Entre os fatores que têm influenciado a constituição dos afro-patrimônios constam as mobilizações promovidas pelos defensores da igualdade racial em nome do combate ao racismo estrutural na sociedade brasileira, as celebrações pelo centenário da abolição da escravatura e a promulgação da chamada Constituição Cidadã, ambos em 1988, assim que movimentos globais, como a configuração de mecanismos de reconhecimento estabelecidos por organismos internacionais como a UNESCO e a ONU, que têm desenvolvido ações que envolvem a cultura e a memória dos afrodescendentes, como o projeto Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade, a criação do Dia Internacional em Memória das Vítimas da Escravidão e do Comércio Transatlântico de Escravos e a declaração da Década Internacional dos Afrodescendentes (2015-2024).

Desde 2010, a UNESCO tem dedicado atenção aos patrimônios culturais classificados por ela como “de interesse religioso”³. No Brasil, a ideia das religiões afro-brasileiras como patrimônio foi elaborada a partir de um movimento empreendido por diferentes agentes locais – gestores do patrimônio, sacerdotes e sacerdotisas, intelectuais, artistas, políticos e militantes negros – em constante diálogo com outros agentes que atuam no contexto que se convencionou chamar de “Atlântico Negro” (Gilroy, 1993). Ora por meios distintos, ora convergindo agendas, esses agentes buscam tornar as religiões afro-brasileiras – e os sítios

² Em outro trabalho (Capone; Morais, 2015), analisamos os processos que levaram ao reconhecimento como patrimônio cultural brasileiro de práticas culturais afro-brasileiras que tinham sido, durante muito tempo, reprimidas e discriminadas, evidenciando as mudanças nas políticas públicas que fundamentam a criação de “afro-patrimônios”. Adotamos o termo “afro-patrimônio” para nos referirmos aos bens culturais de matriz africana – tais como a capoeira, o jongo, o tambor de crioula, o samba de roda, os quilombos e também os *terreiros* das religiões de matriz africana – incorporados à política patrimonial brasileira.

³ <http://whc.unesco.org/fr/patrimoine-religieux-sacre>. Acesso em: 25 nov. 2023

sagrados a elas vinculados – em uma encarnação de uma memória negra, estreitamente ligada aos traumas da escravidão (Capone; Morais, 2020, p. 20).

Nesse contexto, a preservação dos bens culturais afro-brasileiros passa a ser reivindicada não apenas como um reconhecimento, mas como uma forma de reparação pelos danos sofridos pela população negra devido à escravidão. A patrimonialização pode, assim, ser uma forma de dar visibilidade a grupos antes à margem das políticas públicas ou que não tinham reconhecidas suas contribuições na formação sociocultural da nação, ou seja, a patrimonialização pode ser um instrumento de inclusão social. No entanto, a patrimonialização também hierarquiza, cria modelos ideais, define regras para escolher o que deve e o que não deve ser reconhecido como patrimônio cultural. Ao patrimonializar os bens culturais, o Estado também exclui aqueles bens que não se adequam a um padrão estabelecido ou que não apresentam um “valor excepcional”.

O primeiro patrimônio relativo às religiões afro-brasileiras foi a assim-chamada Coleção do Museu de Magia Negra, incluída no Livro de Classificação Arqueológica, Etnográfica e Paisagística do IPHAN em 1938⁴. No entanto, só apareceu em seus registros de classificação em 1984, o ano da primeira classificação de um terreiro de candomblé: a Casa Branca, fundada em Salvador da Bahia na primeira metade do século XIX. Até então, a única referência à cultura negra, listada como patrimônio nacional de 1938 a 1984, associava pejorativamente as religiões afro-brasileiras, que naquela época eram praticadas principalmente por negros, com a magia e a bruxaria. É preciso esperar o final do século 20 e os primeiros anos do século 21 para que mais elementos da cultura afro-brasileira sejam acrescentados à lista do patrimônio cultural do Brasil. A inclusão de manifestações culturais referentes aos afrodescendentes foi incentivada a partir da publicação do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que estabeleceu o registro dos bens imateriais e precedeu em três anos a Convenção pela Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, de 17 de outubro de 2003. A mudança na forma como o patrimônio é concebido está

⁴ Essa Coleção tem sido objeto de uma campanha pela restituição dos objetos rituais sequestrados, chamada Liberte o nosso sagrado. Os objetos têm sido entregues ao Museu da República, em setembro de 2021, formando o Acervo Nosso Sagrado.

intimamente ligada à incorporação do conceito antropológico de cultura e à participação ativa dos antropólogos nesses processos (Abreu, 2005).

Estudos recentes têm mostrado de fato que, para que a religião se torne “patrimônio”, ela deve ser pensada, antes de tudo, como “cultura” (Giumbelli, 2018; Morais, 2018). Os casos da patrimonialização das religiões de matriz africana no Brasil e as recentes tentativas de constituição de patrimônios afro-diaspóricos entre Brasil e Nigéria têm mostrado o imbricamento entre religião, cultura e política, tanto no plano nacional quanto no transnacional. Veremos que os processos de seleção das representações do patrimônio cultural iorubá são acionados nas fronteiras movediças que separam religião e cultura. O mesmo aconteceu no Brasil, onde o processo de construção das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural tem mostrado essa tensão constante entre “religião” e “cultura” no espaço público brasileiro (Morais, 2018).

Um ponto interessante de destacar é a relação entre a constituição de afro-patrimônios e o desenvolvimento do turismo cultural, em nível nacional e internacional, baseada na ideia de que os afro-patrimônios são uma herança comum dos afrodescendentes (Pinho, 2015; Selka, 2015). A construção dessa ideia não se dá sem tensões e disputas, mas é reveladora de como a constituição dos afro-patrimônios está vinculada a um debate global. Em outro trabalho (Capone, 2015), tenho mostrado como a ideia de uma herança cultural comum de descendentes de africanos nas Américas é também o produto de uma longa construção dentro do Atlântico Negro, na qual se entrelaçam performances políticas, artísticas e religiosas. Assim, ao analisar a constituição de patrimônios afro-brasileiros e de futuros patrimônios afro-diaspóricos, parece essencial levar em conta essa conjunção de fatores locais e movimentos globais: desde as orientações de organizações internacionais como a UNESCO, até as ações empreendidas pelos afro-descendentes no Brasil e em outros países americanos. A partir dessas ligações, incansavelmente reconstruídas, entre a África e as Américas, a concepção de uma herança negra comum tem sido forjada desde os anos 40.

A análise das tentativas de constituição de patrimônios afro-diaspóricos no espaço do Atlântico Sul (Brasil/Nigéria) sugere que as categorias “religião” e

“cultura” são redefinidas e acionadas de forma diferentes dos dois lados do Atlântico. O papel desempenhado pelas autoridades tradicionais iorubás, e em particular por dois reis iorubás que têm multiplicado seus contatos com a “diáspora” brasileira, revela o entrelaçamento entre religião e política, tornando o patrimônio religioso e os seus benefícios econômicos através do turismo cultural elementos centrais na luta pela supremacia política, religiosa e cultural, tanto local quanto transnacionalmente. A eleição de certos objetos da “cultura” como representações centrais do patrimônio cultural a ser defendido mostra que qualquer processo de instituição cultural é profundamente animado por conflitos e inseparável do campo político. Mas ele mostra também como a história iorubá – e as tensões estruturais que a atravessam – se reativam nesses processos. Essas dinâmicas se inscrevem hoje em um contexto não apenas nacional, mas também transnacional, já que estão diretamente relacionadas à arena global do patrimônio e dependem das “longas conversas” (Comaroff; Comaroff, 1992) entre os defensores das diferentes variantes regionais da “religião dos orixás”.

Nesse campo transnacional, marcado pela dinâmica de transformações do campo afro-religioso brasileiro e pela diversificação da oferta afro-religiosa no Brasil, somos hoje confrontados a uma reconfiguração dos bens culturais afro-diaspóricos que não estão mais ligados a um contexto e uma cultura nacional. Veremos que a tensão estrutural entre os dois principais reinos iorubás – Oyó e Ilé-Ifè – influi diretamente, hoje em dia, no campo patrimonial, associando religião e patrimônio cultural iorubá em uma vasta articulação transatlântica entre autoridades tradicionais iorubás e elites da diáspora religiosa nas Américas. Este artigo propõe algumas pistas de reflexão sobre as novas articulações entre “identidade”, “patrimônio” e “tradição” em um campo religioso transnacional.

A etnogênese dos iorubás e a luta pela supremacia

O território iorubá se estende da Nigéria ao Bénim, até o Togo, de onde saiu um contingente importante dos africanos escravizados que contribuíram à formação das religiões de matriz africana no Brasil. Historicamente, os dois centros mais importantes da cultura iorubá são as cidades de Oyó e de Ilé-Ifè.

Vale lembrar que o nosso conhecimento da história e da cultura iorubá é relativamente recente. Os primeiros registros dos costumes dos povos que seriam reunidos sob o etnônimo “iorubá” no final do século XIX têm se limitado, de fato, aos relatos de uns raros exploradores que visitaram a região pouco antes da queda do Império de Oyó, na década de 1830, ou seja, pouco antes da chegada dos primeiros missionários cristãos no território iorubá⁵. O historiador inglês John David Yeadon Peel (2000, 2016) tem brilhantemente analisado o processo de etnogênese dos iorubás, começando com a chegada dos missionários protestantes na segunda metade do século XIX. Esses missionários eram, em sua maioria, africanos escravizados, originários do território iorubá e libertos na Serra Leoa, após serem resgatados de navios negreiros capturados em alto mar pelos cruzeiros ingleses. Entre eles, podemos citar Samuel Ajayi Crowther, o primeiro bispo anglicano africano que publicou um vocabulário da língua iorubá em 1843⁶, e o Reverendo Samuel Johnson, que escreveu *The History of the Yorubas* (1921)⁷, considerado o texto canônico sobre a história dos iorubás e a referência máxima para a tradição de Oyó, a antiga capital do Império iorubá. Ambos foram fundamentais para o processo de etnogênese analisado por Peel e por outros historiadores.

Robin Law (1973) tem mostrado o uso político da história tradicional iorubá. De fato, as diferentes versões da história iorubá são constantemente contestadas por outras memórias históricas, preservadas na periferia do Império. Podemos, contudo, afirmar que as múltiplas interpretações da cultura e da história iorubás convergem em “dois campos rituais” (Apter, 1992), um associado à ascensão do Império de Oyó no século XVIII, e outro ligado a Ilé-Ifè, considerada o berço do povo iorubá. As versões dominantes da história iorubá são de fato aquelas produzidas pelos dois principais centros da cultura iorubá: Ilé-Ifè, a “cidade santa”,

⁵ Os únicos europeus que visitaram Oyó antes da queda do Império foram Hugh Clapperton, Richard e John Lander, que publicaram seus jornais de expedição em 1829 e 1832 (CLAPPERTON, Hugh. *Journal of a second expedition into the interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo...* London: Murray, 1829); (LANDER, Richard; LANDER, John. *Journal of an expedition to explore the course and termination of the Niger, with a narrative of a voyage down that river to its termination.* London: Murray, 1832. 3 v.).

⁶ CROWTHER, Samuel Ajayi (Bishop). *A vocabulary of the Yoruba language.* London: Church Missionary Society, 1843.

⁷ JOHNSON, Samuel (Rev.). *The History of the Yorubas, from the earliest times to the beginning of the British protectorate.* London: Routledge, 1921.

a Roma iorubá, considerada o centro do poder religioso, e Oyó, o antigo centro do poder militar e político de um império definitivamente desaparecido no século XIX.

Os dois reis mais importantes na cultura iorubá são assim o Ooni de Ilé-Ifè e o Alaafin de Oyó. A cidade de Ilé-Ifè é considerada o lugar de criação do povo iorubá, mas também de toda a humanidade. Os mitos retratam Ilé-Ifè como o centro irradiador da cultura iorubá e da expansão do povo iorubá, que levou à fundação de múltiplos reinos, organizados em cidades-estados (Olupona, 2011). A partir de 1700, com o desenvolvimento do Império de Oyó, Ilé-Ifè começou a declinar como centro político e cultural da civilização iorubá. Mas, a pesar disso, nas tradições iorubás, Ilé-Ifè é geralmente considerada como o centro do mundo, como a primeira cidade onde os deuses desceram à terra.

Geralmente, os mitos iorubás são divididos em duas categorias: mitos de criação e mitos de migração. No mais citado mito da criação iorubá, Olodumare, o Ser Supremo, decidiu criar o mundo e enviou o deus Obatalá, também chamado Orishanlá, com uma galinha de cinco dedos, uma pequena quantidade de terra em uma concha e uma corrente para descer do *orun*, o mundo espiritual. Durante a sua viagem, Obatalá encontrou outras divindades que estavam bebendo vinho de palma, ficou bêbado e adormeceu. Oduduwa, considerado o ancestral de todos os iorubás, pegou então os materiais que Obatalá levava para criar o mundo e desceu à terra com a corrente. O lugar onde a galinha espalhou a terra sobre as águas primordiais foi chamado Ilé-Ifè.

Nesta cidade, Oduduwa se tornou o primeiro rei iorubá e seus filhos foram fundar outros reinos iorubás. A origem de toda monarquia iorubá é assim Ilé-Ifè, o primeiro centro do poder político para os iorubás. Mas a primazia de Ilé-Ifè, afirmada nos mitos de criação, é diretamente contestada por outros mitos que contam a chegada de Oduduwa do Oriente Médio. Nesse mito migratório, que é a versão oficial de Oyó, preservada na obra do Reverendo Samuel Johnson (1921), o fundador do povo iorubá seria o filho do rei da Meca, Lamurudu. Oduduwa, depois de ter se rebelado ao pai, teria migrado para o oeste até chegar a Ilé-Ifè. Esse mito questiona, assim, a centralidade de Ilé-Ifè na criação do povo iorubá e marca a passagem do poder político para Oyó que teria sido fundada por Oranyan, um

dos filhos de Oduduwa. De fato, a partir do fim do século XVII, os diferentes reinos iorubás começaram a ser reunidos sob a tutela da antiga Oyó, a capital do Império iorubá que cairá em torno de 1830 sob os ataques dos Hauças, um povo islamizado no norte do território iorubá. A antiga Oyó – chamada Oyó Ilé – foi provavelmente fundada no século XIV, 90 milhas ao norte da atual Oyó, que foi construída após a destruição de Oyó Ilé e depois da queda do Império de Oyó na década de 1830 (Law, 1977).

Até então, o povo de Oyó era o único a ser chamado “iorubá” por seus vizinhos e inimigos, os Hauças. Os Oyós eram então considerados os “*Yorubas proper*” e ainda não existia uma identidade ou uma língua “iorubá” que fosse compartilhada por todos os reinos sob o controle de Oyó. Até a queda do Império de Oyó, os habitantes desses reinos mantiveram então seus dialetos locais e seus etnônimos: Egba, Ekiti, Ijesha, Ketu, Ondo... A sistematização da língua iorubá – como elemento central na construção de uma identidade cultural iorubá – foi de fato o resultado da evangelização pelos missionários protestantes na segunda metade do século XIX. Vários estudos (Law, 1996; Matory, 1999, 2005; Peel, 2000) têm mostrado que a ideia de uma unidade cultural iorubá foi produzida primeiramente na diáspora dos africanos escravizados, antes de se desenvolver na Nigéria. Em Cuba, o termo “Lucumi” tornou-se o nome genérico para os povos hoje classificados como iorubás, enquanto no Brasil e no Haiti o termo utilizado foi “Nagô”.

Com a colonização britânica e a *Indirect Rule*, a forma de governo implementada pelos britânicos em suas colônias que permitia se apoiar no poder tradicional para governar, a predominância política do Alaafin – o rei de Oyó – foi progressivamente substituída pelo papel central do Ooni – o rei de Ilé-Ifè – sobretudo depois da independência da Nigéria em 1960, alimentando ainda mais as tensões entre esses dois centros importantes da cultura iorubá. É nessa confrontação entre dois Obas, entre dois reis tradicionais iorubás, que o patrimônio cultural – e particularmente o patrimônio religioso – começa a ocupar um lugar central. Ser reconhecido como o guardião de um patrimônio cultural milenar tornou-se, assim, uma forma de afirmar o próprio poder político em um campo extremamente dividido e altamente antagônico.

Redes transnacionais e patrimônios afro-religiosos

Nesse processo, a diáspora religiosa nas Américas começa a exercer um papel central. De fato, desde o início dos anos 80, os laços entre Ilé-Ifè e a “diáspora” nas Américas têm se fortalecido graças à organização dos Congressos Mundiais dos Orixás, também chamados Congressos Mundiais da Tradição e da Cultura dos Orixás ou COMTOC no Brasil. Lançados em Ilé-Ifè sob o patrocínio do Ooni Okunade Sijuwade Olubuse II, que governou a cidade santa entre 1980 e 2015, esses congressos conectaram os líderes dos cultos nigerianos com os iniciados da “diáspora” (brasileiros, cubanos, estado-unidenses...). Esses encontros – que foram realizados entre 1981 e 2013 – facilitaram a expansão de uma rede de influências religiosas e políticas que levou os *babalawos* nigerianos – os sacerdotes do culto de Ifá, um dos sistemas divinatórios iorubás – a construírem trajetórias internacionais nas Américas, e particularmente nos Estados Unidos, em Trinidad e Tobago e no Brasil (Capone, 2011, 2016a, 2018a).

Graças às redes criadas pelos Congressos Mundiais dos Orixás, o Ooni Olubuse II viajou a Cuba em 1987 e, em 1988, a Trinidad e Tobago, onde existe uma comunidade religiosa muito grande em torno do culto dos orixás. Essas visitas do Ooni foram extremamente importantes para a expansão do culto de Ifá nas Américas. De fato, esse sistema divinatório é hoje em dia o culto que mais se transnacionaliza no mundo (Capone; Frigerio, 2012) e que está presente, não somente nas comunidades religiosas da diáspora americana que reivindicam uma origem iorubá, mas também em vários países da Europa e até no Japão (Argyriadis; Capone, 2011). A organização dos Congressos Mundiais dos Orixás e a expansão do culto de Ifá ampliaram a influência de Ilé-Ifè entre os seguidores da religião dos orixás no mundo (Capone, 2016b, 2018b).

O décimo e último Congresso Mundial dos Orixás foi realizado em Ilé-Ifè, em 2013. Na cerimônia de abertura, o Ooni Olubuse II enalteceu o patrimônio iorubá, definido como “um patrimônio global da humanidade”. Para ele, “todos os descendentes de Oduduwa” na diáspora deveriam voltar para casa – ou seja, para Ilé-Ifè, o berço da humanidade – para celebrar a cultura e a religião iorubás. Mas, em 2013, o movimento dos Congressos Mundiais dos Orixás já tinha perdido sua força e os vínculos com a diáspora tinham se tornado suficientemente fortes para

não depender mais da organização desses encontros internacionais que eram monopolizados pelos iniciados no culto de Ifá.

A época era propícia, porque o presidente do estado federal nigeriano, Olusegun Obasanjo, que governou o país de 1999 a 2007, já tinha se mostrado particularmente interessado na salvaguarda do patrimônio cultural iorubá. Ele tinha presidido o FESTAC 77, o segundo Festival mundial das artes e culturas negras e africanas que foi realizado na Nigéria em 1977, e quando tomou o poder nomeou, em 2000, duas figuras centrais da organização dos Congressos Mundiais sobre a Tradição e a Cultura dos Orixás para ajudá-lo a fazer do patrimônio cultural um dos aspectos centrais de sua política. O sacerdote e arqueólogo Omotoso Eluyemi, que era o secretário dos Congressos Mundiais dos Orixás, foi nomeado Diretor geral da Comissão nacional para os museus e monumentos nigerianos e o professor e *babalawo* Wande Abimbola – portavoza de Ifá no mundo e presidente dos Congressos Mundiais dos Orixás desde sua fundação – tornou-se “consulente especial” do presidente para os assuntos culturais e para todas as questões que remetiam à tradição iorubá (Probst, 2016, p. 256). Ambos estiveram na origem da inscrição do culto de Ifá na lista dos patrimônios da Humanidade da UNESCO, em 2005, um processo apoiado pelas redes de iniciados da diáspora, criadas graças aos Congressos Mundiais dos Orixás. A centralidade da diáspora religiosa nos processos de revitalização da cultura iorubá estava, assim, reafirmada e a luta política entre os dois principais reis iorubás tinha definitivamente se voltado para um campo transnacional, que cruzava os dois lados do oceano Atlântico.

É nesse contexto que começa a se desenvolver uma política de apoio e de resgate do patrimônio cultural e religioso de Oyó, a partir do começo dos anos 2010, numa clara tentativa de contrastar a posição dominante que Ilé-Ifè tinha conquistado nas redes religiosas transnacionais graças aos Congressos Mundiais dos Orixás. Num esforço para definir um legado cultural e político que poderia ser um exemplo para todos os iorubás e no qual a supremacia de Oyó poderia ser reafirmada, o Alaafin Adeyemi III – que governou Oyó de 1970 até 2022 – aprovou a criação em 2012 da Fundação Cultural Paula Gomes, cujo objetivo principal é a preservação do patrimônio material e imaterial de Oyó. Paula Cristina Dias Gomes

é uma portuguesa que foi à Nigéria pela primeira vez em 1992, depois de descobrir na Universidade de Augsburg, onde ela estudava na Alemanha, o livro sobre os orixás escrito por Pierre Verger (1981)⁸. Interessada pelo que tinha lido nesse livro, ela começou a viajar à Nigéria todos os anos, para ajudar a artista austríaca Suzanne Wenger em seu trabalho de “revitalização” do patrimônio cultural de Oṣogbó, a cidade nigeriana consagrada ao culto do orixá Oṣun (Probst, 2011).

A floresta sagrada de Oṣun, “revitalizada” por ela, foi inscrita na Lista dos Patrimônios da Humanidade em 2005 como “paisagem cultural”. Essa inscrição fez dessa floresta sagrada o principal modelo para toda tentativa de patrimonialização em terra iorubá. Oṣogbó se tornou de fato um dos melhores exemplos de como o “turismo cultural” constitui também uma questão política, não apenas para os governos nacionais, mas também para as autoridades tradicionais, como os Obas, os reis iorubás. Assim, o Atoja, o rei de Oṣogbó, tem conseguido fortalecer sua autoridade, graças à visibilidade internacional dada à sua cidade pelo Festival de Oṣun, que é realizado todo ano em agosto e recebe uma grande quantidade de turistas provenientes do mundo todo, em sua maioria iniciados no culto dos orixás. Não foi então por acaso que, em seu primeiro encontro com o Alaafin de Oyó, Paula Gomes lembrou o papel que o descendente dos imperadores iorubás deveria desempenhar na preservação do patrimônio cultural iorubá. Em 2012, Paula recebeu o título de Embaixadora Cultural do Império de Oyó e, em sua posse, ela declarou que sua missão era “educar os iorubás para que eles respeitem e se orgulhem de sua própria cultura”.

O principal objetivo da Fundação Cultural Paula Gomes tornou-se o reconhecimento do patrimônio cultural de Oyó, seguindo o exemplo do trabalho realizado por Suzanne Wenger em Oṣogbó. Entre as diferentes iniciativas, Paula lançou o inventário do patrimônio imaterial de Oyó, com a constituição de vários dossiês de candidatura para a patrimonialização das práticas culturais iorubás. Em 2005, a UNESCO tinha proclamado “Patrimônio da Humanidade” o sistema de divinação de Ifá, ligado à influência dos *babalawos* na diáspora e ao papel central de Ilé-Ifè, onde o culto de Ifá é predominante. Outros patrimônios ligados a Oyó

⁸ Entrevista com Paula Gomes, Oyó (Nigéria), 19 de fevereiro de 2019. Ver também [Dra. Paula Gomes a mulher que está ajudando a preservar os cultos dos Orisa na Nigéria - orisabrazil](#)

estavam à espera de serem reconhecidos, marcando a importância do legado do antigo império iorubá. Mas a Fundação Paula Gomes tinha também como objetivo motivar a diáspora religiosa nas Américas a participar da restauração dos templos dos orixás na cidade de Oyó. Essa recuperação dos templos era uma prioridade, porque era uma forma de incentivar a preservação das tradições das famílias de orixá. De fato, em Oyó, como em outras cidades iorubás, o culto aos orixás é um culto familiar e muitos *compounds* – os assentamentos familiares – são consagrados ao culto de uma divindade particular.

A restauração dos templos em Oyó pretendia reequilibrar a influência internacional do culto de Ifá, que, como vimos, está diretamente ligado à cidade de Ilé-Ifè onde reside o Arabá Agbayé, o chefe de todos os sacerdotes de Ifá no mundo. Ora, nesse empreendimento de revitalização dos templos, a diáspora religiosa está desempenhando um papel central. Alguns estrangeiros têm de fato financiado os trabalhos de restauração dos templos dos orixás como, por exemplo, o templo de Oyá cuja restauração foi financiada por um pai de santo brasileiro de João Pessoa, o Babá Flávio Monteiro, que foi se iniciar de novo para Oyá em 2017, na cidade de Oyó.

Contudo, nesse processo de revitalização do culto na África, os iniciados iorubás e seus “irmãos da diáspora” compartilham o mesmo problema da inadequação do termo “religião” para designar as práticas culturais que deveriam ser preservadas. De fato, a expressão iorubá usada para definir a “religião dos orixás” é *èsin ibílè*, que é geralmente traduzida como “religião nativa”. *Èsin òrìsà ibílè* significaria, então, “a religião nativa dos orixás”. Uma outra expressão usada para se referir ao culto tradicional iorubá é *ìsè̀sè̀ làgbà*, em que *ìsè̀sè̀* é traduzido como “tradição”. O *ìsè̀sè̀ làgbà* seria a “tradição ancestral”. Mas, o termo *èsin* é dificilmente traduzível como “religião” no sentido ocidental do termo. Talal Asad (1993), na sua crítica à genealogia do termo “religião”, tem mostrado como esse conceito foi construído no Ocidente cristão e está diretamente ligado às lutas de poder que deram origem à Europa moderna. A utilização desse conceito para dar conta de práticas que não se inscrevem nesse espaço-tempo implica o risco de minimizar e desqualificar as formas de vida que escapam à concepção ocidental da religião.

De fato, no país iorubá, os rituais “religiosos” são também rituais de afirmação política como, por exemplo, o Festival Olojo, que é um festival dedicado ao orixá Ogun mas que é também – e sobretudo – um ritual que celebra a coroa de Ilé-Ifè e o poder do Ooni. Trata-se de uma “religião civil” que ajuda a reunir os membros da “cidade ancestral” numa comunidade imaginada. É possível, assim, ser cristão ou muçulmano e participar ativamente em rituais tradicionais, já que, para a maioria dos iorubás, “religião” é apenas um dos monoteísmos: cristianismo ou islã. O resto é “cultura” ou “os costumes da terra”. Isso tem transformado gradualmente as celebrações anuais dedicadas às divindades iorubás em festivais culturais. Como no Brasil, onde a “religião afro-brasileira” teve que se tornar uma faceta da “cultura brasileira” para ocupar seu lugar na arena pública (Giumbelli, 2018; Morais, 2018), o *èsin ibílè* iorubá é entendido como um aspecto da “cultura” e não como uma “religião” independente dos outros aspectos da sociedade iorubá.

Assim, não é por acaso se os congressos sobre o culto aos orixás têm sido chamados, em Ilé-Ifè, Conferências Mundiais da Tradição e Cultura dos Orixás. Da mesma forma, quando uma associação de iniciados no culto dos orixás é criada em Oyó em 2014, o termo escolhido para definir a “religião dos orixás” é *àsà*, que em iorubá significa “costume, cultura tradicional”. *Àsà Òrìsà* é, portanto, a “cultura tradicional dos orixás”. Hoje, essa identificação da religião iorubá com a cultura tem se tornado crucial nos processos de patrimonialização das práticas religiosas iorubás, como já havia sido o caso para as religiões de origem africana no Brasil.

Tecendo a teia de Sàngó/Xangô através do Atlântico

O trabalho de patrimonialização em Oyó tem se fortalecido através do estabelecimento de vínculos com as casas de candomblé na Bahia, graças à viagem do Alaafin Adeyemi III a Salvador, em julho de 2014. Essa viagem estabeleceu um vínculo direto entre os descendentes do antigo império de Oyó e os depositários da tradição religiosa iorubá no Brasil através da elaboração de um patrimônio cultural comum, em um projeto político que visava reduzir a influência de Ilé-Ifè, constantemente reafirmada nos Congressos Mundiais dos Orixás, cuja segunda edição tinha sido realizada em Salvador, em 1983. Durante a viagem à

Bahia, o Alaafin e sua corte entraram em contato com os terreiros de candomblé que tinham sido declarados patrimônio nacional no Brasil.

A primeira casa de candomblé a ser reconhecida pelo estado brasileiro como patrimônio nacional foi a Casa Branca (Velho, 2006). Além do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca), tombado em 1984 pelo IPHAN, outros dez terreiros das religiões de matriz africana foram inscritos na lista do patrimônio nacional, oito na Bahia, um em Pernambuco e um no Maranhão. Temos então, até hoje, onze terreiros das religiões de matriz africana tombados em nível federal, com uma forte valorização dos terreiros de tradição iorubá⁹. De fato, dos onze terreiros patrimonializados pelo IPHAN até 2018, sete vinculam-se à tradição nagô, dois à tradição jeje e outros dois à tradição banta. Essa pequena amostra exclui a pluralidade constitutiva das religiões afro-brasileiras, uma vez que há uma proeminência do candomblé baiano, sobretudo de tradição nagô, entre os terreiros patrimonializados¹⁰.

Vale lembrar que o reconhecimento oficial da Casa Branca representou um verdadeiro marco na afirmação da cultura negra no Brasil, porque até o começo dos anos 80, o estatuto do tombamento tinha sido aplicado, sobretudo, às edificações religiosas ou civis, ligadas à tradição luso-brasileira. O patrimônio brasileiro era, naquela época, um patrimônio “de pedra e cal” e ainda não havia uma ferramenta legal para a proteção do patrimônio imaterial – um mecanismo

⁹ Eles são o Ilê Axé Opô Afonjá (Salvador, 28 de julho de 2000); a Casa das Minas (São Luís do Maranhão, 17 de agosto de 2001); o Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé, Gantois (Salvador, 17 de dezembro de 2002); o Mansu Bandu Kenkê, Bate-Folha (Salvador, 22 de abril de 2003); o Ilê Maroiá Láji, Terreiro do Alaketo (Salvador, 1º de dezembro 2004); o Ilê Axé Oxumaré (Salvador, 27 de novembro de 2013); o Terreiro Zogbodo Malê Bogun Seja Unde, Roça do Ventura (Cachoeira, 3 de dezembro de 2014); o Omo Ilê Agbôulá (Itaparica, 25 de novembro de 2015) ; o Tumba Junsara (Salvador, 20 de setembro de 2018) e o Obá Ogunté, Sítio do Pai Adão (Recife, 20 de setembro de 2018). Sobre esse processo, ver: Capone; Morais (2015, 2020).

¹⁰ Dentre as variadas denominações que se situam sob o termo “religiões afro-brasileiras”, um terreiro de tambor de mina (Casa das Minas), um de culto aos Egunguns (Omo Ilê Agbôulá) e um de xangô (Sítio do Pai Adão) se juntam aos de candomblé na lista dos patrimônios nacionais, entre os quais constam somente dois terreiros de tradição banta. Tanto o terreiro de xangô quanto o de culto aos Egunguns reivindicam uma origem iorubá. Como evidenciado por Morais (2015; 2018), a hegemonia nagô reverbera na representação das religiões afro-brasileiras como patrimônio nacional, observando-se duas dinâmicas: uma geográfica e também política – a centralidade da Bahia nessa construção patrimonial – e outra cultural – a centralidade da tradição nagô/iorubá (Capone, 1999, 2018a).

que foi criado somente em 2000, com o Decreto nº3.551 que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial.

Os primeiros esforços da comitiva do Alaafin em Salvador se concentraram nos terreiros de origem iorubá que haviam sido tombados como patrimônio nacional no Brasil (Morais, 2015). Nessas visitas, havia evidentemente uma clara convergência de interesses. Os terreiros baianos precisavam da legitimação da terra-mãe iorubá para confirmar seu prestígio em nível nacional e as autoridades iorubás tradicionais precisavam da diáspora para ganhar o reconhecimento de sua influência global – em nível religioso e político – no processo de inscrição de seu patrimônio nas listas da UNESCO.

O Alaafin Adeyemi III havia chegado a Salvador no meio das reivindicações dos iniciados baianos para que a Pedra de Xangô fosse reconhecida como patrimônio cultural nacional (Silva, 2017). Trata-se de um rochedo de 7 ou 8 metros de altura, localizado em Cajazeiras, na área metropolitana de Salvador, onde são realizados rituais e são depositadas as oferendas para o orixá Xangô. A presença do Alaafin na Bahia marcava para os iniciados brasileiros, a convergência do poder de Xangô dos dois lados do oceano Atlântico. Oyó e Salvador estavam unidas na mesma luta para preservar o patrimônio cultural iorubá.

Mas, aos olhos do Alaafin e de sua corte, isso mostrava antes de tudo o poder da tradição de Oyó, já que o orixá Sàngó¹¹ está ligado à linhagem real dos Alaafins e encarna seu poder espiritual e político. Reconhecer o legado ritual de Xangô no Brasil tornava-se uma forma de afirmar a importância e a preeminência do poder do Alaafin na cultura iorubá e na “diáspora” nas Américas.

Em 2017, a Pedra de Xangô foi finalmente declarada patrimônio cultural, mas somente em nível municipal e na categoria de “Sítios Naturais”. Foi criada uma Área de Proteção Ambiental da Pedra de Xangô e o rochedo foi tombado pela Prefeitura de Salvador como “monumento afro-religioso”. Em 2016, já tinha sido solicitada a criação do Parque em Rede Pedra de Xangô, apresentado como sendo “uma proposta pioneira na cidade de Salvador, já que destaca, em seu desenho, uma territorialidade em rede”.

¹¹ O termo yorubá Sàngó é pronunciado da mesma forma que o termo brasileiro Xangô.

O parque é descrito como

uma teia que se flexibiliza no sítio e nas ocupações pré-existentes, garantindo a sobrevivência e continuidade de uma gama de espaços sagrados: pedras, árvores, riachos, nascentes, matas. Estes elementos naturais constituíam um todo, mas em virtude das intervenções da infra-estrutura urbana de mobilidade e das ocupações tiveram seus elos desconectados. Tornaram-se ilhas, arquipélagos de lugares sagrados espalhados, que precisam ser reconectados, mas não como um território contínuo, mas, em rede (Silva, 2017, p. 308).

Essa ideia de Parque em Rede permitia recriar os laços com Oyó, conectando as várias ilhas do arquipélago transatlântico dos lugares de poder de Xangô. Sàngó tornou-se o símbolo da influência do poder de Oyó no mundo, já que Xangô é um deus venerado na América Latina, no Caribe, mas também na América do Norte e na Europa, onde as religiões afro-atlânticas não param de se difundir. Não é então por acaso que, no inventário do patrimônio cultural imaterial de Oyó, um dos dossiês é consagrado ao *World Sàngó Festival*, o festival dedicado a Sàngó que se realiza todos os anos, em Oyó, em agosto. Como o festival Olojo em Ilé-Ifè, esse festival não é apenas a celebração do deus Sàngó, mas é antes de tudo a celebração do poder do Alaafin, o rei de Oyó.

Em 2018, o Festival de Sàngó à Oyó começou a ganhar uma forte projeção internacional e, graças aos vínculos com os iniciados brasileiros, a candidatura, apresentada na UNESCO em 2019, adquiriu um caráter global. Essa candidatura foi finalmente aceita pela UNESCO e o Festival de Sàngó foi declarado Patrimônio imaterial da Humanidade em dezembro 2023 ([Sango Festival, Oyo - intangible heritage - Culture Sector - UNESCO](#)). A expectativa era grande não somente em Oyó, mas também na diáspora religiosa.

Para fortalecer o legado de Xangô no mundo, Paula Gomes chamou a atenção também para outra “pedra de Sàngó”, a *Red Sàngó Stone* (a pedra vermelha de Sàngó) em Meke, um vilarejo a 45 minutos de Oyó. Como a Pedra de Xangô na Bahia, esse rochedo é um lugar de veneração ao orixá Sàngó e é, portanto, pensado como uma das “ilhas” dessa “rede” do poder de Sàngó pelo mundo.

Quando Adeyemi III completou 80 anos, em 2018, foi realizado um colóquio internacional na Universidade de Ibadan intitulado “*The Alaafin in Yoruba History*,

Culture, and Political Power Relations”. O objetivo do simpósio era analisar o papel do Alaafin no desenvolvimento da “história e da cultura negra”. O uso do termo “negro” ao invés de “africano” ou “iorubá” mostrava claramente que o confronto entre as múltiplas versões da história iorubá não se limitava apenas ao público nigeriano, mas envolvia também à “diáspora iorubá” – nesse caso a diáspora religiosa que se inspira na cultura iorubá. Entre os temas propostos no simpósio, estava, não por acaso, o tema de “*Sàngó across the Atlantic*”. Isso era mais uma tentativa de compensar a influência cultural de Ilé-Ifè, propagada pelos Congressos Mundiais sobre o culto dos orixás. O Alaafin tinha que se afirmar como o guardião das tradições culturais iorubás. A antiga luta pela supremacia entre o Ooni e o Alaafin tinha se movido definitivamente para o campo patrimonial.

Um rei para o povo de santo

O ano de 2018 marcou também a primeira visita ao Brasil do novo Ooni, Oba Adeyeye Enitan Babatunde Ogunwusi, Ojaja II, que tinha sido coroado em 2016. Depois de ter visitado rapidamente Salvador, o Ooni foi celebrado no Rio de Janeiro em outro Patrimônio da Humanidade, o Cais do Valongo, que tinha sido definido pela UNESCO, em 2017, como “o mais contundente lugar de memória da diáspora africana fora da África”¹².

Essa visita do Ooni alimentou o imaginário de uma ancestralidade africana no Brasil, que permitia integrar o Cais do Valongo em um território mais vasto, um “território transnacional da iorubanidade” e isso apesar do fato que, no dossiê de candidatura do Valongo, essa ancestralidade africana não tinha uma conotação regional exclusiva, pois o Cais do Valongo “recebeu um contingente de africanos extremamente variado, e como as evidências materiais deste sítio sugerem, as práticas espirituais e mágicas foram influenciadas pelas regiões africanas (centro oeste e ocidental) a que cada um dos atores pertencia”¹³.

¹² Sobre a memória da escravidão e a questão das reparações, ver: ARAUJO, Ana Lúcia. *Reparations for slavery and the slave trade: a transnational and comparative history*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.

¹³ portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Cais_do_Valongo_versao_Portugues.pdf, p. 78.

Apesar disso, durante a visita do Ooni de Ifé ao Cais do Valongo, no dia 12 de junho de 2018, Nilcemar Nogueira, Secretária de Cultura da Prefeitura do Rio de Janeiro, em seu discurso diante do rei iorubá e de sua corte africana, apresentou a história do Valongo como sendo marcada pelo “grupo africano mais importante no Brasil”, ou seja, o povo iorubá. E frente a um Ooni evidentemente extasiado pelo que estava ouvindo, a Secretária de Cultura do governo Crivella transformou a cultura iorubá na influência mais importante em todo o Brasil. O legado histórico das culturas e das práticas religiosas dos povos da área banta foram assim silenciados para inscrever o Cais do Valongo – e seu valor patrimonial – em um imaginário afro-diaspórico em que as monarquias iorubás exerciam de fato um papel fundamental.

Assim, na visita do Ooni em Belo Horizonte, última etapa de sua viagem no Brasil em 2018, o rei de Ilé-Ifè se apresentou como sendo o “verdadeiro rei” do povo de santo brasileiro, pois, para ele, 90% dos afrodescendentes no Brasil seriam “iorubás”. O Ooni de Ifé – que é chamado Arole Oduduwa, a sentinela de Oduduwa, o ancestral do povo iorubá – foi de fato recebido pelo povo de santo no Rio de Janeiro como sendo o chefe espiritual de todas as religiões de matriz iorubá. Ele tem, assim, se tornado um ator fundamental dessas narrativas memoriais que se inscrevem em um imaginário afro-diaspórico.

No Rio de Janeiro, uma parceria foi também criada através do projeto da Casa da Herança Oduduwa, apresentada como sendo “uma conexão direta entre o Rio e o palácio real de Ilé-Ifè para intercâmbio cultural, científico e espiritual”. Esse projeto – que ainda não foi realizado – implicava a constituição de um acervo de arte iorubá, formado por peças que possuem valor religioso e que deveriam ser expostas na futura Casa da Herança de Oduduwa no Rio de Janeiro. Essa coleção de arte religiosa iorubá tem sido apresentada como uma exposição itinerante de alcance global, uma forma de celebrar a importância e a primazia do rei da cidade sagrada iorubá, o Ooni de Ilé-Ifè.

A morte do Alaafin Adeyemi III em 23 de abril de 2022 tem aberto um período de interregno até a coroação do próximo rei, um processo que ainda não foi concluído. Mas, apesar das possíveis reviravoltas na gestão do poder em Oyó, a “teia de Sàngó” tem se espalhando pelos dois lados do oceano Atlântico,

enquanto o Ooni de Ilé-Ifè continua ativo, fortalecendo sua influência na diáspora religiosa nas Américas.

Conclusões

Essa tensão entre dois reis iorubás e a projeção no campo transnacional de sua luta pela supremacia tem mostrado como a comunidade transnacional “iorubá” é construída de ambos os lados do oceano Atlântico, graças aos contínuos intercâmbios entre esses dois territórios. A cultura iorubá também precisa da “diáspora” para poder se revitalizar e afirmar sua importância em nível global. Os intercâmbios nos dois sentidos – desde pelo menos o século XIX com os retornados ou agudás (Guran, 2000) – criaram um sistema sociocultural transnacional que só pode existir nessa multiplicidade de lugares. Consequentemente, a religião iorubá já não pode ser pensada apenas dentro das fronteiras nacionais, se não quisermos perder uma dimensão crucial que é tanto a sua força quanto a sua fraqueza. Esse espaço social transnacional é, hoje em dia, o *locus* da criação de patrimônios “afro-diaspóricos”, que podem – ao menos teoricamente – ser compartilhados por todos os iniciados nas religiões de matriz africana nas Américas.

Mas as transformações do campo religioso contemporâneo têm complexificado a discussão da presença das contribuições africanas no Brasil, já que os processos de transnacionalização religiosa modificam profundamente a relação entre “religião” e “cultura nacional”. Hoje em dia, muitos iniciados provenientes do candomblé praticam tradições importadas do país iorubá na Nigéria ou de outras tradições nas Américas, como a regra de ocha cubana. Essa pluralização da oferta religiosa modifica e desnaturaliza a relação entre “patrimônio” e “cultura nacional”, entendida aqui como uma configuração resultante de disputas narrativas e negociações de fronteiras, em redefinição permanente. As atuais transformações do campo afro-religioso brasileiro e a diversificação da oferta afro-religiosa no Brasil acarretam uma reconfiguração dos bens culturais afro-diaspóricos que não estão mais ligados a um contexto e a uma cultura nacional.

Essas mudanças no campo religioso têm também um impacto direto na constituição de coleções museológicas, como no caso da Casa da Herança de Oduduwa, no Rio de Janeiro, e sua exposição de alcance global, ou na emergência de “patrimônios afro-diaspóricos”, como no caso do patrimônio de *Sàngó/Xangô* entre Oyó e Salvador. Quem são os detentores desses patrimônios partilhados dos dois lados do Atlântico? Os descendentes dos imperadores iorubás na Nigéria ou os afro-descendentes nas Américas que têm lutado para preservar sua cultura e suas religiões? Como pensar a montagem de coleções consagrada aos objetos sagrados das religiões de matriz africana em um contexto em que várias práticas transnacionais, oriundas de outros países marcados pelas culturas de origem africana, estão solidamente implantadas no Brasil? Qual é lugar do “nacional” no “transnacional”? Como os bens culturais “afro-diaspóricos” dialogam com a construção de “patrimônios nacionais”? Isso nos leva a nos perguntar se determinadas concepções sobre patrimônio vigentes no século XX ainda são significativas atualmente, ou se novas composições e novas modalidades de conceber o patrimônio religioso estão em gestação.

Mas isso levanta também algumas questões a respeito das “estratégias de memorialização” (Rowlands; Jong, 2007, p. 16), nas quais o ato de preservar o passado é entendido como uma forma de “ganhar um futuro”. Se os processos de patrimonialização focam na discontinuidade – a noção de perda que os fundamenta – e na revitalização do passado, a memória se articula em torno de “políticas de lembranças e esquecimentos” (Rowlands; Jong, 2007, p. 19) que frisam a repetição e a continuidade.

Hoje, a religião iorubá – como praticada na Nigéria – contribui para a produção de uma “metacultura”, ligada a todas as versões da tradição que reivindicam uma origem iorubá na diáspora. E isso permite que os iniciados na religião dos orixás renegociem constantemente seus laços com a “terra das origens” e com seus “irmãos da diáspora”. Essa meta-tradição iorubá destaca um passado glorioso – o Império de Oyó e as linhagens reais iorubás – obscurecendo a história da escravidão e seu trágico legado. Ora, nessas memórias emaranhadas de uma grandeza perdida para sempre e de um passado ligado à escravidão, a

religião iorubá não pode mais ser pensada apenas dentro das fronteiras locais ou nacionais.

Assim como no “tempo palimpsesto” evocado por Jacqui Alexander (2005), em que o tempo é revelado por meio da repetição, como um pergaminho manuscrito cuja primeira escrita foi imperfeitamente apagada para que um novo texto pudesse ser escrito, a “meta-tradição iorubá” – formada por essas conversas entre diferentes versões da cultura e da religião iorubá – funciona como um palimpsesto, ao mesmo tempo esquecendo e lembrando, marca de um desaparecimento e portador de uma nova criação que hoje torna possível a presença de corpos brancos em uma religião negra. Um conceito de tempo como palimpsesto sugere que o passado é visível e tem um efeito sobre o presente, mas aqui a memória da escravidão é “imperfeitamente apagada” para ressuscitar os vínculos com um passado pré-colonial – a teia de *Sàngó/Xangô* que atravessa o Atlântico Negro – de uma diáspora religiosa que há muito tempo não se limita apenas aos afrodescendentes.

Entretanto, se é importante refletir sobre as fricções patrimoniais e sobre as batalhas memoriais entre múltiplas visões do passado, me parece que é também necessário pensar nos efeitos opostos, nas “convergências mnemônicas” que fundamentam o que Stephan Palmié (2010) chama de “comunidades mnemônicas”. Isso permite pensar o ato de relembrar, não somente como uma forma de reavivar o passado no presente, mas também como uma forma de ativar visões do futuro. A memória do passado pode ser transformadora e até politicamente subversiva. De fato, lembrar é mais do que simplesmente recordar um evento ou um fato determinado. Lembrar significa também definir o próprio lugar no mundo, afirmando os laços com povos e lugares específicos e rejeitando outros tipos de identificação. É isso o que está acontecendo hoje em dia com a inscrição de sítios patrimoniais brasileiros em um imaginário afro-diaspórico centrado na cultura iorubá e em suas emanções políticas contemporâneas. Parece-me que esse é o poder performático dos “*lieux de mémoire*” (Nora, 1992), dos sítios memoriais que projetam imagens e esperanças de um futuro socialmente mais justo em sociedades marcadas pela herança da escravidão, pelas experiências da discriminação racial e pelo racismo estrutural.

Referências

ABREU, Regina. Quando o campo é o patrimônio : notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 8, n. 2, 2005. p. 37-52.

ALEXANDER, M. Jacqui. *Pedagogies of crossing: meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. Durham: Duke University Press, 2005.

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania (eds.). *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris : Hermann Editions, 2011.

APTER, Andrew, *Black critics & kings: the hermeneutics of power in Yoruba society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

CAPONE, Stefania. *La quête de l’Afrique dans le candomblé : pouvoir et tradition au Brésil*. Paris : Karthala, 1999.

CAPONE, Stefania. *Os Yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CAPONE, Stefania. Connexions diasporiques : Réseaux artistiques et construction d’un patrimoine culturel ‘afro’. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (eds.). *Les Carnets du Lahic* 11, dossiê Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Paris: Lahic : IIAC: EHESS, 2015. p. 238-265.

CAPONE, Stefania. The pai-de-santo and the babalawo: religious interaction and ritual rearrangements within orisha religion. In: OLUPONA, Jacob; ABIODUN, Rowland (eds.). *Ifá divination, knowledge, power, and performance*. Bloomington: Indiana University Press, 2016a. p. 223-245.

CAPONE, Stefania. Reafricanization in Afro-Brazilian religions: rethinking religious syncretism. In: ENGLER, Steven; SCHIMDT, Bettina (eds.). *The brill handbook of contemporary religions in Brazil*. Leiden: Brill, 2016b. p. 472-488.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018a.

CAPONE, Stefania. Yoruba Religion. In: GOOREN, Henri (ed.). *Encyclopedia of Latin American religions*. Heidelberg: Springer, 2018b. Disponível em: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-3-319-08956-0_561-1. Acesso em: 4 set. 2024.

CAPONE, Stefania; FRIGERIO, Alejandro. Ifá reconquiert le monde ou les défis d’une ‘nation yoruba imaginée’. In: ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; TORRE,

Renée de la; MARY, André (eds.). *Religions transnationales des Suds: Afrique, Europe, Amériques*. Louvain: Academia: CIESAS: IRD, 2012. p. 171-191.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de. De la négation à l’affirmation: le processus d’institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. *In*: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (eds.). *Afro-Patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic: IIAC: EHESS, 2015. p. 6-24. Disponível em: [Carnet LAHIC 11 COMPRESSE.pdf \(garae.fr\)](#). Acesso em: 4 set. 2024.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de. Afro-patrimônio no plural: a mistura no candomblé como valor excepcional. *Vivência*, Natal, n. 55, 2020. p. 18-35. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/23531/13533>. Acesso em: 4 set. 2024.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.

GILROY, Paul. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GIUMBELLI, Emerson. When religion is culture: observation about state policies aimed at Afro-Brazilian religions and other Afro-Heritage. *Revista Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 401-426, 2018.

GURAN, Milton. *Agudás: Os "brasileiros" do Benin*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Editora Gama Filho, 2000.

LAW, Robin. The heritage of Oduduwa: traditional history and political propaganda among the Yoruba. *Journal of African History*, Cambridge, v. 14, n. 2, p. 207-221, 1973.

LAW, Robin. *The Oyo empire c. 1600–c. 1836: a West African imperialism in the era of the Atlantic slave trade*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

LAW, Robin. Local amateur scholarship in the construction of Yoruba ethnicity, 1880-1914. *In*: GORGENDIERE, Louise de la; KING, Kenneth; CAUGHAN, Sarah (eds.). *Ethnicity in Africa: Centre of African Studies*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1996. p. 55-90.

MATORY, Lorand. The english professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yoruba nation. *Comparative studies in society and history*, Cambridge, v. 41, n. 1, p. 72-103, 1999.

MATORY, Lorand . *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

“Entre Oyó e Ilé-Ifè: o impacto da história iorubá nas reconfigurações do campo patrimonial no Atlântico Sul (Nigéria/Brasil)”

Stefania Capone

- MORAIS, Mariana Ramos de. Les religions afro-brésiliennes en tant que patrimoine: du conflit à l’institutionnalisation. *In*: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (éds.). *Afro-patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic: IIAC: EHESS, 2015. p. 98-18.
- MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.
- NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1992. 3 t.
- OLUPONA, Jacob. *City of 201 gods: Ilé-Ifè in time, space, and the imagination*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- PALMIÉ, Stephan. Slavery, historicism, and the poverty of memorialization. *In*: RADSTONE, Susannah; SCHWARZ, Bill. *Memory: histories, theories, debates*. Bronx, NY: Fordham University, 2010. p. 363-375.
- PEEL, John David Yeadon. *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- PEEL, John David Yeadon. *Christianity, Islam, and Orisa religion: three traditions in comparison and interaction*. Oakland: University of California Press, 2016.
- PINHO, Patricia de Santana. The way we were: African American roots tourism in Bahia and the temporal mapping of heritage. *In*: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (eds.). *Afro-Patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic: IIAC: EHESS, 2015. p. 218-237.
- PROBST, Peter. *Osogbo and the art of heritage: monuments, deities, and money*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- PROBST, Peter. Prickly prestations: living with (world) heritage in Osogbo, Nigeria. *In*: BRUMANN, Christoph; BERLINER, David (eds.). *World heritage on the ground: ethnographic perspectives*. Oxford, New York: Berghahn Books, 2016. p. 248-272.
- ROWLANDS, Michael; JONG, Ferdinand de. Reconsidering heritage and memory. *In*: JONG, Ferdinand de; ROWLANDS, Michael. (eds.). *Reclaiming heritage: alternative imaginaries of memory in west Africa*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007. p. 13-29.
- SELKA, Stephen. Our lady of the good death: afro-catholic festivals as cultural heritage in Brazil. *In*: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (éds.). *Afro-patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic: IIAC: EHESS, 2015. p. 199-217.
- SILVA, Maria Alice Pereira da. *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, UFBA, 2017.

“Entre Oyó e Ilé-Ifè: o impacto da história iorubá nas reconfigurações do campo patrimonial no Atlântico Sul (Nigéria/Brasil)”

Stefania Capone

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubá na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.