

# XANGÔ NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: “ARISTOCRACIA” E INTERAÇÕES “SINCRÉTICAS”

*Luis Nicolau Parés<sup>1</sup>*

*Resumo:* Xangô, a divindade do trovão e espírito tutelar do império de Oyo, obteve popularidade simultânea e semelhante em ambos os lados do Atlântico. Tal sucesso sócio-religioso pode ser explicado, em parte, pelos antecedentes históricos. Através da pesquisa bibliográfica, este trabalho pretende mostrar as razões desse ocorrência.

*Palavras-Chave:* Xangô. Religião. Política. África.

*Resumé:* Xangô, le dieu du tonnerre et de l'esprit tutélaire de l'empire Oyo, a obtenu en même temps la popularité simultanée et semblable sur les deux côtés de l'Atlantique. Un tel succès socio-religieux peut être expliqué en partie par les antécédents historiques. Grâce à l'examen de la littérature, cet article se propose de montrer les raisons de cet occurrence.

*Mots Clés:* Xangô. Religion. Politique. Afrique.

## Alguns antecedentes históricos

Ao analisar os documentos produzidos pela *Church Missionary Society* (CMS) relativos à região dos iorubás, na África

---

1 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Endereço eletrônico: todogomi@yahoo.com.br. — Este texto é uma versão revista e atualizada de um outro originalmente escrito em inglês e publicado, sob o título “Shango in Afro-Brazilian Religion: ‘Aristocracy’ and ‘Syncretic’ Interactions”, em *Religioni e Società*, n. 54, p. 20-39, 2006. O texto foi reeditado em: TISHKEN; FALOLA; AKINYEMI, 2009, p. 248-272. A tradução preliminar ao português foi realizada por Ana Clara Teixeira Leão Almeida, revisada por Roberto H. Seidel e, posteriormente, pelo autor. A fim de facilitar a leitura, utilizei a ortografia portuguesa para termos iorubás conhecidos no Brasil. Por exemplo, escrevi Xangô para *Sàngó*, ou orixá para *òrìsá*. Para instituições e títulos formais, contudo, utilizei a ortografia iorubá quando referidos ao contexto africano. Nas citações de outras fontes, respeitei a ortografia original.

ocidental, na segunda metade do século XIX, John Peel constatou que, com exceção de Ifá, Xangô “é mencionado com mais frequência que qualquer outro orisha” (PEEL, 2000, p. 109). Do mesmo modo, no jornal satírico *O Alabama* - publicado em Salvador, Bahia, de 1863 em diante - a divindade africana mais citada é Xangô<sup>2</sup>. Tanto em Recife como em Trinidad, Xangô tornou-se o nome local para designar as religiões de matriz africana. Essa evidência sugere que a divindade do trovão, espírito tutelar do império de Oyo, atingiu uma popularidade simultânea e semelhante em ambos os lados do Atlântico. Tal sucesso sócio-religioso pode ser explicado, em parte, pelos antecedentes históricos.

Variações regionais de cultos ao deus do trovão foram registradas, sob diferentes nomes, no Golfo do Benin, desde o final do século XVI, embora, provavelmente, fossem muito mais antigas<sup>3</sup>. Na região iorubá havia diversas divindades do trovão<sup>4</sup>, sendo Xangô a mais importante delas. Trata-se de um orixá de origem presumivelmente Nupê<sup>5</sup>, apropriado e intimamente associado à dinastia real de Ilê Oyo. Oyo foi a capital de um império que dominou grande parte da terra dos iorubás desde o século XVII, até as primeiras décadas do século XIX. Conforme observa Ajayi, a longa hegemonia de Oyo na região favoreceu a expansão do culto a Xangô, que, como um emblema centralizado da autoridade real, fundiu-se à administração do império<sup>6</sup>.

2 Xangô é mencionado explicitamente três vezes, e em uma delas citado como “o grande Changó”. Ele também é mencionado sob seu nome jeje (isto é, daomeano) - Sogbô. Neste caso particular, Oyá é identificada como “a mulher do santo maior - Sogbô”: *O Alabama*, 24 de dezembro de 1863, p. 2; maio de 1869, p. 3.

3 Para uma visão geral das referências históricas aos cultos do trovão no Golfo de Benin, ver: PARÉS, 2005a, p. 69-93. Baseado no trabalho do Coronel A. B. Ellis, RODRIGUES, 1977, p. 225, recorda que um dos nomes de Xangô é Dzakutá, “o atirador de pedras”, e se refere à divindade como uma manifestação litólatra, associada ao culto de meteoritos e machados de pedra, que remonta à idade da pedra. No Brasil colonial, havia cultos ameríndios similares.

4 Por exemplo, Òràmfi em Ifê, Àrá (Airá) em Ketu e Sabe. PEEL, 2000, p. 111-112.

5 BAUDIN, 1885, p. 23, seguido de outros, como JOHNSON, 1976, p. 36, relata que a mãe de Xangô era Nupê.

6 AJAYI, 1974, p. 133, escreve explicitamente sobre a disseminação do culto de Xangô com a

Dirigido por um eunuco que recebia o título de *otún iwè-fa* — com o apoio dos *ajélè* (os vice-reis ou chefes locais do rei) e *ilarí* (os mensageiros e coletores de impostos do rei) — o culto de Xangô imbricou-se intimamente com a administração do império. Os sacerdotes de Xangô das províncias viajavam à metrópole para ser instruídos e receber a iniciação final do *mógbà*, o sacerdote do santuário real em Koso. Assim, o perigoso culto do trovão e do raio, identificado à autoridade de *aláàfin*, sancionou a unidade do império<sup>7</sup>. De forma signiciativa, a mesma dinâmica reproduziu-se em Abomé, capital do reino do Daomé, onde o vodun do trovão Hevioso - o equivalente adja-fon de Xangô - foi também associado à realeza e à ideologia da conquista e expansão do reino (PARÉS, 2005, p. 18).

Peel fornece várias outras razões para o sucesso e expansão do culto de Xangô em terras iorubás, especialmente depois de 1820, durante o período que ele rotula como a “Era da Confusão” e que resultou no declínio de Oyo. Além da organização específica do culto, com um poderoso líder em cada cidade, seus *mógbà* (sacerdotes mediúnicos) e muitos devotos de ambos os sexos, os sacerdotes gozavam de importantes privilégios, tais como o direito de impor pesadas multas aos membros de qualquer casa atingida por um raio (o que era entendido como expressão da ira de Xangô) e a isenção de taxas municipais nas passagens dos caminhos. Suas exibições públicas eram espetaculares: sobretudo quando executavam provações de fogo, como o ritual *ajere*, em que desfilavam pela cidade carregando em suas cabeças vasilhas cheias de brasas e fogo. Como nota Peel, “confiantes no poder de seu terrível deus, os devotos de Sangó comportaram-se publicamente de maneira mais

---

expansão de Oyo. Para mais sobre essa questão: MATORY, 1994, p. 13-22.

7 APTER, 1992, p. 24-25; cf. MORTON WILLIAMS, 1964, p. 258 ; LLOYD, 1971, p. 10; JOHNSON, 1976, p. 59-62. Em 1885, BAUDIN, 1885, p. 25, afirma que “os novos soberanos de Yorouba vêm a Ikoso no dia de sua consagração para receber a espada de Chango, a insígnia de seu poder executivo”.

impositiva que qualquer outro culto”, permitindo-lhes exigir fortes sacrifícios da população (PEEL, 2000, p. 106, 112).

Durante a primeira metade do século XIX, a adoração de Xangô tornou-se um dos cultos mais bem organizados e dominantes na região, sobretudo nas zonas ocidental e central da terra iorubá. Essa época coincidiu também com o período em que grande número de escravizados falantes de iorubá foi embarcado para as Américas. Conhecidos no Brasil como nagôs, a partir da década de 1820, eles passaram a constituir a maioria da população africana na Bahia. Além do fato de o culto de Xangô haver se espalhado por muitas províncias de Oyo, escravos dessa cidade respondiam pelo maior contingente dos nagôs da Bahia, em especial após as guerras civis da “Era da Confusão”<sup>8</sup>. Por conseguinte, faz sentido o culto de Xangô ter desempenhado um papel central na formação do Candomblé baiano que, naquele momento, estava em andamento. De fato, seus devotos foram determinantes nesse processo. Entretanto, como argumentarei, a grandeza de Xangô no Brasil deveu-se mais que a uma questão meramente demográfica.

### **A fundação dos “primeiros” candomblés por sacerdotisas de Xangô**

Vários devotos de Xangô participaram de forma proeminente na fundação de importantes templos tanto na Bahia quanto no Maranhão - um fator determinante para garantir sua visibilidade social e centralidade religiosa. Por exemplo, em Salvador, o famoso Ilê Iyá Nassô Oká (também conhecido como Casa Branca ou Engenho Velho) é considerado, tanto pelas tradições orais como pelos estudos afro-brasileiros, como “o terreiro mais antigo do Brasil”<sup>9</sup>. Apesar de

8 REIS, 2003, p. 336-37. Reis (Id., p. 339) também sustenta que, entre 1820 e 1830, a maioria dos malês na Bahia (responsáveis pela revolta de 1835) era de iorubás muçulmanos vindos do reino de Oyo, muitos deles agrupados em Ilorin.

9 A data da fundação de Ilê Iyá Nassô Oká é incerta. Alguns autores especulam que pode ter sido no fim do século XVIII, enquanto hipóteses mais conservadoras sugerem as primeiras décadas

controvérsias quanto a identidade de suas fundadoras e a data de fundação, as pesquisas históricas mais recentes mostram que uma das figuras-chave no processo foi uma sacerdotisa chamada Iyá Nassô, conhecida no Brasil como Francisca da Silva. Como consequência da perseguição contra os africanos libertos que se seguiu à Revolta dos Malês, Iyá Nassô regressou à África em 1837, junto com sua filha de santo Marcelina da Silva, que teria retornado à Bahia, dois anos depois, para continuar no comando da congregação religiosa<sup>10</sup>. Como informa Johnson, Iyá Nassô era o título da mais alta sacerdotisa do culto a Xangô em Oyo, responsável pelo santuário privado do *aláàfin*. Vivaldo da Costa Lima sustenta que, na Bahia do século XIX, com grande quantidade de pessoas vindas da região iorubá, incluindo Oyo, ninguém ousaria utilizar o título de Iyá Nassô sem a devida autorização (JOHNSON, 1976, p. 64; LIMA, 1977, p. 24).

Essa conexão litúrgica com Oyo apresenta problemas quanto à atual identificação do terreiro como pertencente à “nação” Ketu. Renato da Silveira tenta reconciliar essa contradição sugerindo que o templo fora originalmente fundado por devotos do orixá caçador Oxossi oriundos de Ketu, e que, somente na década de 1830, Iyá Nassô (ou sua sucessora Marcelina da Silva) teria chegado de volta da África para dar nova força ao culto de Xangô. De acordo com algumas versões, Marcelina da Silva, que estava consagrada ao orixá Xangô, teria sido acompanhada por Bamboxé, que, como o nome indica, também seria um sacerdote do mesmo orixá<sup>11</sup>. Esses fatos explicariam por que, hoje, o

---

do século XIX. Contudo, as tradições orais e os estudos afro-brasileiros têm insistido no mito que atribui ao Ilê Iyá Nassô o papel de terreiro inaugural do Candomblé. Para uma crítica dessa hipótese, ver: PARÉS, 2005 b, p. 185-298.

10 Para diferentes versões sobre o processo de fundação do Ilê Iyá Nassô, ver: CARNEIRO, 1985, p. 48; VERGER, 1981, p. 28-29; BASTIDE, 1986, p. 323. Para uma interpretação mais recente e historicamente fundamentada, ver: CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 111-152.

11 SILVEIRA, 2006, p. 373; BASTIDE, 1986, p. 323. Em trabalho posterior, LIMA, 2000, p. 75, sugere que Iyá Nassô possa ter vindo antes de uma pequena vila chamada Ketu, próxima de Oyo, do que da mais famosa cidade de Ilê Ketu no Daomé. O nome Bamboxé, ou Bangbose, se traduziria como “ajuda-me a segurar o oxê”, referindo-se ao duplo machado cerimonial usado

dono espiritual do terreiro é Oxossi, ao passo que o dono espiritual do barracão é Xangô.

A decisiva intervenção de sacerdotes de Xangô na fundação de templos baianos é replicada em São Luís, no estado do Maranhão, onde a religião afro-brasileira é conhecida como Tambor de Mina. As duas casas de culto mais antigas de lá, ambas fundadas por africanas no final dos anos 1840, são a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Enquanto a primeira é famosa pelo culto aos voduns reais do reino do Daomé, a segunda, inspirada nas tradições iorubás de adoração aos orixás, tornou-se a maior referência ou modelo ritual para a organização do Tambor de Mina enquanto instituição religiosa diferenciada.

Segundo a finada Mãe Dudu, uma das ialorixás mais prestigiosas da Casa de Nagô, o templo foi fundado por quatro mulheres e um homem, incluindo a primeira líder, Josefa de Nagô, e Joana, que a sucedeu. Eles foram auxiliados por Maria Jesuína, fundadora da Casa das Minas. Josefa pode ter sido de origem Angola, mas ela era devota de Xangô ou, de acordo com outra versão, de Badé, um vodum do trovão na tradição jeje. Diz-se que Joana também teria sido devota de Xangô<sup>12</sup>. Por essa razão, Xangô é referido como o “dono” espiritual da casa, embora Badé seja igualmente mencionado às vezes. Vemos, assim, uma tendência a estabelecer como “donos” espirituais dos templos, divindades consagradas aos seus fundadores<sup>13</sup>.

---

pelos iniciados de Xangô: LIMA, 1977, p. 25; PEEL, 2000, p. 102. Ver ainda: CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 112.

12 SANTOS, 2001, p. 26, 48 e 87. Para uma versão levemente distinta, ver: SANTOS; NETO, 1989, p. 52. Outra versão apontaria uma origem Nagô-Tapá para Josefa e uma origem Cabinda para Joana: ITACY, 1989, p. 31.

13 Outro exemplo envolve Mãe Anastacia L. dos Santos (Akiciobená Obá-Delou) que fundou o terreiro Fé em Deus (Nifé Olorum), conhecido como terreiro da Turquia, em 23 de junho de 1889, um ano depois da abolição da escravidão. Os “donos” espirituais dessa casa de culto são Vô Missã (Naná), Pedrinho (Xangô) e Navé (Oxum), enquanto o “guia” espiritual é o caboclo Rei Turquia. Tanto Xangô (sob o apelido de “Pedrinho”) quanto Rei Turquia foram as principais entidades espirituais de Mãe Anastacia.

Um outro sinal da influência da Casa de Nagô em outros templos e da conseqüente propagação da centralidade de Xangô é o uso dos tambores chamados *abatá*, este sendo um dos aspectos do ritual que mais distinguem o Tambor de Mina de outras tradições religiosas afro-brasileiras. O *abatá* é feito com a secção de um tronco de árvore oco, com ambas as extremidades cobertas com couro, e toca-se com as mãos. O termo *abatá* lembra o iourubá *bâtá*, o tambor especial de Xangô, também caracterizado por ter duas membranas percussivas. Embora o *bâtá* seja menor e antes pendurado no pescoço do tocador com uma tira de couro, do que disposto em cavaletes como o *abatá*, a óbvia semelhança fonética dos dois termos e a similaridade estrutural básica dos dois instrumentos apontam fortemente para uma origem comum.

Essas evidências indicam o papel fundamental de Xangô na institucionalização inicial das religiões afro-brasileiras. Como nota Karin Barber, a vida e o sucesso de um orixá dependem da adoração ativa dos seus devotos (BARBER, 1989, p. 142, 144). Destarte, embora fatores demográficos associados ao tráfico de escravos tenham favorecido a presença, provavelmente alta, de sacerdotes de Xangô no Brasil da primeira metade do século XIX, a iniciativa e o carisma individual de algumas sacerdotisas e sacerdotes estariam por trás da persistência do culto a Xangô e de sua subsequente expansão.

### **Atributos simbólicos de Xangô: justiça e realeza**

Para além do fascínio inspirado pela sua atemorizante manifestação natural, na forma de trovão, raio ou fogo, é provável que o atrativo que Xangô exercia sobre seus devotos se devesse também a sua associação simbólica com noções de realeza e de justiça. Para começar com esta última, sabemos que Xangô era concebido na África ocidental como um deus da justiça que punia ladrões e mentiro-

sos por meio de raios<sup>14</sup>. Tal qual o orixá Ogum, Xangô é identificado como um deus “quente” e guerreiro. Mas ao contrário de Ogum, que tem reputação de ser instintivamente impulsivo e violento, o “juiz” Xangô é imaginado como aquele que escuta a todas as partes antes de agir e que é um hábil negociador. Não obstante, em conformidade com a ambivalência característica de todos os orixás, Xangô também pode ser uma divindade terrível e vingativa.

Roger Bastide afirma que as condições sócio-culturais da escravidão tenderam a destacar e privilegiar aqueles atributos das divindades africanas que eram mais relevantes para os escravizados, desconsiderando aqueles outros que não se relacionavam com sua situação. Nesse sentido, o caráter justiceiro de Xangô, com sua natureza guerreira, teria contribuído para transformá-lo num emblema de resistência, ou numa força espiritual aliada na luta contra a opressão da escravidão<sup>15</sup>. Essa interpretação sociológica pode explicar parcialmente o apelo exercido por Xangô, mas outro aspecto crucial que pode ter capturado a imaginação dos seus devotos seria sua representação simbólica enquanto rei e, conseqüentemente, enquanto ícone de poder, aristocracia e liderança, capaz de enfrentar toda sorte de inimigos e adversidades.

Fora o famoso duplo machado (*oxé*), um dos emblemas mais importantes de Xangô no Brasil é sua coroa. No terreiro Ilê Iyá Nassô, uma enorme coroa, ricamente decorada, preside o centro do salão de dança em sua homenagem<sup>16</sup>. No Maranhão, ele às vezes

---

14 BOWEN, 1858, p. 16; JOHNSON, 1976, p. 35-36; No daomé, ver: FORBES, 1851, p. 102-4, BORGHERO, 1997, p. 129-134. A associação de Xangô com a justiça pode ainda derivar do fato de que os *ilari*, mensageiros reais de Oyo, que eram quase sempre sacerdotes de Xangô, também agiam como juizes para decidir disputas legais nos reinos vizinhos: APTER, 1992, p. 20.

15 BASTIDE, 1960, p. 120-21. Bastide acredita que, no Brasil, o trabalho forçado nas plantações propiciou o desaparecimento de deuses agrícolas como Okó - que não mais traziam benefício aos escravizados - enquanto a desigualdade social opressiva favoreceu a hegemonia de divindades da justiça como Xangô, deuses da guerra como Ogum ou entidades que dominam as dinâmicas de comunicação, como Exu.

16 A coroa está dedicada a Xangô Ogodô, o “rei” ou “dono da casa”. Ogodô tem origem Nupe e

é referido como “Rei Nagô”. É bem sabido que representações de orixás e voduns são amiúde inspiradas e moldadas por imagens da realeza. No Candomblé, por exemplo, um bom número de orixás, incluindo as iabás (orixás femininos, como Iemanjá, Oyá e Oxum), usam o *adê* — a coroa real do *aláàfin* feita com fios de contas. Mitos contam como alguns orixás foram reis durante suas vidas humanas originais (Ogum, por exemplo, foi rei de Irê). Contudo, enquanto rei simbólico do império de Oyo, Xangô foi o rei por excelência: um verdadeiro rei de reis.

Antes de examinar em mais detalhe as implicações desse assunto, comentarei brevemente a respeito da historicidade dessa lenda. O primeiro autor a mencionar Xangô enquanto rei e ser humano foi Bowen que, em 1858, declarou que Xangô, também denominado *Djàkúta* (“O atirador de pedras”), fora rei em Ikoso (ou Koso, uma vila próxima de Ilê Oyo). Essa mesma informação foi reproduzida e expandida pelo padre Baudin e o coronel Ellis em 1884 e 1894, respectivamente. Em 1921, Johnson conferiu alguma legitimidade histórica ao mito, quando listou Xangô como o quarto rei de Oyo e o incluiu entre os “reis mitológicos e heróis divinizados”<sup>17</sup>.

A versão da história de Baudin, que supostamente lhe foi contada por “sacerdotes-fetichistas”, afirma que Xangô foi um rei cruel, perverso e tirano. A fim de barrar seu despotismo, e em consonância com um velho costume, os anciões da cidade o invitaram ritualmente a cometer suicídio. Xangô recusou-se e escapou para o território Nupê, a terra natal de sua mãe. Abandonado por suas esposas e protegidos, finalmente se suicidou, enforcando-se numa árvore chamada *Ayan*. Assim que a notícia chegou em Oyo, seus aliados políticos, com medo à represália

---

seria o orixá de Bamboxê Obiticó, o famoso babalaô ou adivinho, amigo de Marcelina da Silva, que teria participado nos rituais de fundação da casa. Conforme contam seus descendentes, Bamboxê teria sido responsável pela construção da primeira coroa de Xangô Ogodô: Renato da Silveira, comunicação pessoal, 3 de maio de 2004.

17 BOWEN, 1858, p. 16; BAUDIN, 1885, p. 20-26; ELLIS, 1894, p. 46; JOHNSON, 1976, p. 34, 149-52.

divina, prontamente instalaram um santuário perto da árvore, mas houve uma grande controvérsia sobre ele ter se transformado em orixá e ter descido na profundidade da terra, ou simplesmente ter se suicidado. Quando uma violenta tempestade ateou fogo em Oyo e matou muitos habitantes, interpretou-se isso como um sinal da raiva de Xangô contra aqueles que instigaram seu suicídio. As pessoas começaram a dizer “*Oba ko so*” (“o rei não se enforcou”), e o santuário de Xangô, que aos poucos foi se transformando numa cidade, ficou conhecido como “Koso”. De modo semelhante, “*Oba Koso*” tornou-se uma nova denominação de Xangô. Vale a pena notar que Baudin considera essa lenda como “*de época mais recente*”<sup>18</sup>.

Bowen já tinha comentado que, junto com a forma “humanizada” de Xangô enquanto rei — a qual poderíamos chamar de Xangô histórico — coexistiu uma outra forma não-humana mais “abstrata” — a qual poderíamos chamar de Xangô mítico. No segundo caso, Xangô era concebido como filho de Iemanjá e Orungan, e neto de Aganju. Seus irmãos eram Dadá e Ogum, e suas esposas, Oyá, Oxum e Obá (BOWEN, 1858, p. 16). Baudin reproduz essa história, acrescentando que Orungan era filho de Iemanjá e Aganju (ambos filhos de Obatalá e Oduduá), e que teve uma relação incestuosa com sua mãe, da qual nasceram Xangô e todos os outros orixás. A narrativa de Baudin, mais elaborada, aparentemente tencionou promover um panteão iorubá unificado e hierárquico. De qualquer modo, ele afirma explicitamente que o Xangô mítico “da teogonia negra” era mais antigo que o Xangô histórico “agora venerado”<sup>19</sup>.

Pode-se especular que essa narrativa relativamente moderna, identificando Xangô como rei de Oyo, tenha sido elaborada

18 BAUDIN, 1885, p. 20-25. Para variantes da mesma história, ver: VERGER, 1999, p. 308.

19 BAUDIN, 1885, p. 17-20; 25-27, seguido por ELLIS, 1894 é também responsável por publicar a história da aquisição do fogo por parte de Xangô e Oyá, passado por Oxalá (aqui considerado pai de Xangô), assim como a história da luta titânica entre Xangô e Huisi, perto de Porto Novo, enquanto aquele perseguia Oyá por ter roubado seu fogo. Todos esses mitos foram reproduzidos no Brasil por RODRIGUES, 1977, p. 222-25.

durante a “Era da Confusão” que seguiu à queda do império, talvez como uma expressão mítica do antigo elo que unia o culto de Xangô ao soberano de Oyo. Isso pode ter servido para que seus sacerdotes e aliados políticos reafirmassem o seu status e autoridade numa época de conflito e instabilidade social. O episódio narrativo do abandono de Xangô por parte de suas esposas evoca o mito de seu matrimônio com as divindades dos rios - Oyá, Oxum e Obá - registrado pela primeira vez por Bowen em 1858. O casamento dos deuses pode expressar, no nível do mito, a justaposição efetiva de seus respectivos cultos na prática, um processo que talvez se deu a partir do encontro heterogêneo de refugiados de guerra nas décadas de 1830 e 1840, sobretudo nas novas cidades de Abeokuta e Ibadan, no sul do território iorubá. Foi dessa área que muita gente nagô foi escravizada e embarcada para o Brasil. A história do casamento de Xangô e Oyá já circulava na Bahia nos anos de 1860, o que sugere que essas narrativas entrelaçadas podem ter sido introduzidas no Brasil durante o período do tráfico de escravos, antes de 1850<sup>20</sup>.

Apesar dessa possibilidade, a interpretação evemerista (que atribui uma origem humana às divindades) foi um dos argumentos utilizados pelos protestantes evangélicos na área iorubá, na segunda metade do século XIX, como estratégia para desacreditar os mitos “pagãos” e angariar novos convertidos. Segundo Peel, o orixá mais visivelmente sujeito a esse tratamento foi Xangô<sup>21</sup>. A história da existência humana e do suicídio de Xangô foi reproduzida - com algumas distorções clericais, como menciona Verger - num texto iorubá do CMS intitulado *Ìwé Kíkà Èkerin Lí Èdè Yorùbá - The Fourth Primer in Youruba Language*<sup>22</sup>.

20 Para as referências a Oyá e Xangô (Sogbô) na Bahia, ver nota 3. Deve-se notar que a relação marital entre Xangô e Oyá pode datar do período inicial do império de Oyo, quando o culto de Xangô expandiu-se para o norte em direção ao rio Níger, na terra dos Nupe, onde Oyá era adorada. Minha sugestão é que apenas o mito de Xangô estando casado com as três divindades dos rios foi uma elaboração tardia, provavelmente coincidindo com as primeiras guerras civis do século XIX.

21 PEEL, 2000, p. 296. O depoimento deste autor está em D. Williams, *Journal*, 28 de dezembro de 1878 e S. Johnson, *Journal*, 18 de abril de 1881.

22 VERGER, 1999, p. 345-46. As histórias de Xangô foram publicadas no *Ìwé Kíkà Èkerin* como *Ìtàn*

O comércio Atlântico facilitou a circulação dessa literatura clerical e didática e de outras publicações inglesas, tais como dicionários iorubá-ínglês. No fim do século, Nina Rodrigues teve acesso ao trabalho de Alfred B. Ellis e a uma cópia do *Ìwé Kíkà Èkerin*, trazida da África e traduzida pelo informante deste: o babalaô (adivinho) Martiniano Eliseu do Bomfim, que viveu em Lagos vários anos<sup>23</sup>. Rodrigues observa que, na Bahia, pessoas de origem iorubá, instruídos pelos missionários protestantes ingleses em Lagos (muito provavelmente se referindo a Bomfim), criticaram certas versões de mitos que atribuíam uma vida passada humana a Xangô, orixá do trovão<sup>24</sup>. Além de Rodrigues que, nessa época, exerceu pouca ou nenhuma influência direta na comunidade religiosa, esses textos circularam apenas entre um pequeno grupo de sacerdotes, alfabetizados e falantes de iorubá e inglês, a exemplo de Bomfim. Por meio deles e da transmissão oral, algumas dessas novas ideias religiosas podem ter sido propagadas nos terreiros.

Até onde podemos inferir pela evidência, a interpretação evemerista de Xangô data possivelmente da primeira metade do século XIX. Ao final do século, contudo, uma vez filtrada e resignificada pelos missionários cristãos — junto a outros mitos, a exemplo daquele que apresenta Iemanjá como mãe de todos os orixás — ela foi disseminada nos círculos religiosos nagôs da Bahia<sup>25</sup>. Apesar da inicial reprovação erudita de Bomfim, a representação de Xangô como um rei deve ter se espalhado depressa entre o povo-de-santo, e o próprio Bomfim utilizou o mito alguns anos depois para justificar a criação dos Obás de Xangô (ver abaixo). Minha hipótese é que o caráter aristocrático de realeza atribuído ao orixá possibilitou

---

Oba Sàngó por A. L. Hethersett (sem data).

23 Sobre Martiniano ver, por exemplo, AYOH'OMIDIRE; AMOS, 2012, p 229-261.

24 RODRIGUES, 1977, p. 133, 224.

25 RODRIGUES, 1977, p. 217, também sugere as possíveis homologias entre Olorum, o deus-céu dos iorubás, e o deus supremo cristão, notando os possíveis mal-entendidos que isso pode ter causado entre missionários e devotos dos orixás.

a imaginação de uma “corte” real que contribuiu para galvanizar a estrutura litúrgica do Candomblé enquanto culto de múltiplas divindades, ao mesmo tempo em que favorecia, no nível social, a formação de uma elite religiosa nagô.

### **Cultos de múltiplas divindades e as imagens da corte real**

Andrew Apter sustenta que, na área iorubá, a organização ritual varia de forma concomitante com a organização política. Segundo ele, “o sistema ritual *in abstracto* realça os princípios complementares da governança iorubá, os quais consistem na oposição horizontal entre unidades políticas corporativas (*àdúgbò*) e na sua inclusão vertical no seio do reino (*ilú*) como um todo”<sup>26</sup>. No contexto religioso de Oyo, Xangô ocupava a posição do *aláàfin*, no ápice da pirâmide social. Não obstante, havia abaixo dele uma pluralidade de cultos de orixás, relativamente autônomos e competitivos, que em termos sociais representavam grupos corporativos de linhagens promovendo interpretações antagônicas do poder dentro do reino. Nesse sentido, o ritual servia de mediador entre a unidade hierárquica e a fragmentação horizontal. Meu argumento é que o modelo organizacional da corte real Iorubá, compreendendo o *obá* e seu conselho *iwàrèfà* de chefes civis, foi de algum modo replicado no Candomblé, envolvendo uma integração semelhante de grupos multiétnicos heterogêneos e potencialmente conflituosos e seus cultos sob a liderança unificadora de uma única congregação religiosa. Xangô, com suas credenciais “aristocráticas” e ligações com Oyo, estava particularmente bem posicionado para desempenhar um papel de líder no plano mítico-ritual.

Em trabalhos prévios, argumentei que a organização do Candomblé - consistente na veneração a múltiplas divindades num mesmo templo, e numa performance ritual seriada que permite a

26 APTER, 1992, p. 21.

várias divindades dançar numa única cerimônia - não foi necessariamente uma inovação do Novo Mundo. Na África ocidental, e em especial na área vodum da atual República do Benim, existiam claros antecedentes de tais formas de cultos de múltiplas divindades que podem ter influenciado, de modo determinante, a reprodução desse modelo no Brasil<sup>27</sup>. Os sacerdotes nagôs da Diáspora, inspirados pelo modelo jeje já implantado no lugar, teriam usado seus referentes para organizar seus próprios cultos de múltiplas divindades<sup>28</sup>. No contexto nagô, o “rei” Xangô era um dos orixás melhor predispostos para agregar em torno de si uma “corte” de outras divindades — embora, como veremos, não era o único<sup>29</sup>.

Como observado anteriormente, narrativas datadas da metade do século XIX contam o matrimônio poligâmico de Xangô com três esposas: Oyá, Oxum e Obá<sup>30</sup>. Testemunhos orais baianos também narram, nos dias de hoje, que Xangô teve vários filhos com Oyá, entre eles Iroko e os gêmeos Ibejis. Em algumas casas, Xangô é ainda associado a outras divindades, tais como Oranyan (seu pai), Iyá Massê e Bayani (diferentes nomes de sua mãe) e Dadá (seu irmão mais velho)<sup>31</sup>. No plano mitológico, portanto - e amiúde expressado via metáforas de parentesco -, Xangô funciona como um nó que agrega em sua volta uma constelação de divindades

27 PARÉS, 2006, especialmente capítulo 3, *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia* (Campinas: Ed. da Unicamp, 2006), cap. 3; 2005a.

28 APTER, 1995, p. 373, 392-3, 396-7, argumentou que o culto de múltiplas divindades também era comum na área iorubá. Minha interpretação é de que os cultos de múltiplas divindades na área iorubá tonaram-se significativos somente num período tardio, depois da queda de Oyo, e que, portanto, não poderiam ter influenciado de forma significativa na formação do Candomblé. Por outro lado, os cultos vodum, por ser de implantação mais antiga, poderiam ter atuado como principal modelo organizativo dessa instituição.

29 TAVARES, 2000, p. 68, também sustenta que “o terreiro floresce como zona de aglutinação, mobilização e coesão em torno do rei”.

30 Vale lembrar que essa configuração de parentesco mítico é desconhecida no Maranhão.

31 Para Bayani na África ocidental, ver PEEL, 2000, p. 106, 343. Em 1873, o “ídolo” da deusa é descrito como “um chapéu feito de búzios, com fios de búzios pendurados de um aro, com um sino no final de cada um, sendo que também era parte da regalia de Xangô”. Para Bayani na Bahia, e para uma descrição de seu ritual no Axé Opô Afonjá, ver: SANTOS, 1994, p. 52. Bayani é às vezes considerada a esposa de Xangô Afonjá e, em outros casos, a mãe de Xangô.

(às vezes referida como “a família real”), configurando um campo ritual específico, condizente ao desenvolvimento de um culto de múltiplas divindades. Por sua vez, a organização de um culto de múltiplas divindades pode ter reforçado a centralidade de Xangô entre seus agregados.

Nos festivais públicos do Ilê Iyá Nassô, o *xirê* - ou sequência de canções de abertura-, celebra e invoca as divindades numa ordem particular: (1) Ogum, (2) Oxossi, (3) Ossain, (4) Logun-Edé, (5) Oxumaré (Agué), (6), Obaluaê, (7), Xangô (antes das *iabás* ou divindades femininas), (8) Oxum, (9), Oyá (Iansã), (10) Iemanjá, (11) Nanã, (12) Obá, (13) Euá e (14) a “Roda de Xangô” (após as *iabás*), com novas canções para Xangô. A “Roda de Xangô” é o momento crucial em que os orixás se manifestam e incorporam em seus devotos (com exceção daqueles que não conseguem resistir e são “possuídos” com anterioridade)<sup>32</sup>. Desse modo, Xangô cumpre um papel fundamental ao presidir e orquestrar a mediação entre este mundo (*Ayê*) e o “outro” mundo (*Orum*), facilitando a manifestação das divindades. Enquanto nos rituais privados outros orixás podem figurar em posições mais proeminentes, as cerimônias públicas, mesmo quando celebradas em louvor a outras divindades, rendem-se ao “reinado” de Xangô<sup>33</sup>.

Há grande variabilidade no que diz respeito aos calendários rituais das casas de candomblé, dependendo das especificidades de cada uma delas. No modelo nagô-ketu dominante, inaugurado pelo Ilê Iyá Nassô e seguido por terreiros tais como o Gantois ou o Axé Opô Afonjá - cujos fundadores se iniciaram naquela casa -, o calendário ritual é aberto com a festa de Oxossi, no dia de Corpus Christi,

32 Depois da “Roda de Xangô”, os devotos “possuídos” (*adoxês*) são vestidos com as roupas de suas divindades e retornam ao *barracão* para novas danças. A cerimônia termina com cantigas para Oxalá. Esse modelo é reproduzido na maioria dos candomblés nagô-ketus que “descendem” do Ilê Iyá Nassô, tais como o Gantois, Axé Opô Afonjá, Pilão de Prata e outros. Um modelo similar é seguido na Casa de Nagô, em São Luís do Maranhão, e nas casas que seguem seu padrão de ritual. No Tambor de Mina, o *xirê* pode ser chamado de “Roda de Alauê”.

33 Agradeço a Rafael Soares, ogã de Ilê Iyá Nassô, pela informação sobre a “Roda de Xangô”.

seguido do ciclo de Xangô, com início em 29 de junho (dia de São Pedro no calendário católico), e durando 12 dias (o número sagrado de Xangô). No Ilê Axé Opô Afonjá, o ciclo de Xangô abrange homenagens a Oduduá, Oranyan e Iyá Massê durante o primeiro dia - manifestando-se apenas orixás femininas nessa obrigação - e a Bayani no último dia. O ciclo de Xangô é seguido por uma interrupção das atividades públicas de três meses, até setembro, quando o ciclo de Oxalá começa com a cerimônia denominada "Águas de Oxalá". Vale lembrar que o primeiro Xangô a ser celebrado em 29 de junho é Xangô Airá, uma "qualidade" de Xangô que veste branco e está associada a Oxalá (ver abaixo); e que Oduduá, geralmente vinculado ao branco, ou aos orixás *funfun*, é igualmente louvado com Xangô. Este último também possui uma festa durante o ciclo de Oxalá<sup>34</sup>.

Apesar dessa interpenetração dos grupos de orixás de Oxalá e de Xangô, a divisão estrutural do calendário entre os ciclos dos dois é importante. Tal divisão é muitas vezes referida como a parte "branca" e a parte "vermelha" das obrigações. Enquanto o "dinâmico" Xangô é associado a atributos vermelhos e quentes, e recebe oferendas "vermelhas" de azeite de dendê, o "estático" Oxalá associa-se a atributos brancos e frescos, e recebe farinha de milho branco<sup>35</sup>. Essa oposição simbólica estabelece dois campos rituais distintos que parecem estar na base da estrutura do Candomblé. Inclusive casas de outras nações, como o Bogum de nação jeje, em Salvador, usam essa divisão de segmentos rituais vermelho e branco - embora aqui a ordem se inverta e o calendário comece

---

34 SANTOS, 1994, p. 46-59, 63. A posição de Airá no começo do ciclo de Xangô pode dever-se ao princípio de senioridade (uma vez que ele é considerado o Xangô mais velho), mas também pode indicar seu importante papel na fundação do Ilê Iyá Nassô. VERGER, 1981, p. 28, 140, relata que um dos nomes dessa casa era Iyá Omi Àse Airá Intilé. Ele ainda registra três qualidades de Airá: Airá Intilé, Airá Igbonan e Airá Mofé: VERGER, 1999, p. 326. BAUDIN, 1885, p. 20, refere-se a Ará (trovão) como mensageiro de Xangô "que envia, em alto som, *manamana* (a corrente de fogo)".

35 TAVARES, 2000, p. 46, 121-22. Para as oferendas alimentares de Xangô, ver: LODY, 1998, p. 155-157. Para um estudo comparativo dos atributos dos orixás (cores, oferendas, animais sacrificais etc.), ver: LÉPINE, 1982, p. 13-70.

com a parte de Oxalá (Lisa), seguida pela parte de Xangô (Sogbo). Deve-se destacar que, nessa casa, o panteão do trovão de Sogbo é considerado a família “real”.

### **A polaridade Xangô-Oxalá**

Na Bahia, assim como em Cuba, existe um mito envolvendo tanto Xangô quanto Oxalá, que possui claros antecedentes na África ocidental, em especial em narrativas de Ifé. A história conta que Oxalufã - o velho Oxalá (Oxalufon ou Obatalá em Ifé) -, apesar da negativa do oráculo de Ifá, decidiu visitar seu amigo Xangô. Ifá recomendara que ele suportasse todas as adversidades com paciência. No caminho, Oxalá teve três encontros com Exu (a divindade trapaceira dos iorubás), que maliciosamente derramou azeite de dendê (e outros produtos, de acordo com algumas versões) em suas vestes brancas. Oxalá trocou-as e seguiu sem reclamar. Enfim alcançando o reino de Xangô, encontrou um dos cavalos do rei que havia escapado. Os servos de Xangô apareceram nesse momento e, pensando que Oxalá tentava roubar o animal, o capturaram e o aprisionaram por sete anos. Enquanto este permaneceu na prisão, o reino enfrentou todo tipo de infortúnio, epidemias e enfermidades. As mulheres ficaram estéreis, o solo tornou-se infértil, e assim por diante. Sem saber do aprisionamento de Oxalá, Xangô consultou Ifá e foi informado de que um velho homem fora injustamente encarcerado no seu reino. Então, ele encontrou seu velho amigo e exigiu sua soltura de imediato. Envergonhado desse terrível erro, Xangô ordenou que seus servos banhassem Oxalá e o vestissem de branco outra vez. A Oxalá foram ofertados presentes e ele voltou para casa<sup>36</sup>.

36 VERGER, 1999, p. 428-430, relata duas versões coletadas na Bahia. CABRERA, 1983, p. 191, informa uma história similar em Cuba. Outra versão brasileira, em TAVARES, 2000, p. 77, conta que Oxalá iniciou sua viagem procurando por sua esposa Nana, que fora seduzida e raptada por Xangô. Seu Geninho (Cachoeira, 2002) contou-me outra versão em que Oxalá começa a jornada à procura de seu filho Oxaguiã. Uma vez Oxalá libertado da prisão, Xangô ordena a um de seus generais, Airá, que o acompanhe para sempre, o que explicaria por que Xangô

Um aspecto notável desse mito é que ele reforça a natureza real de Xangô. Nas casas ketu baianas, essa lenda é evocada ritualmente no ciclo de Oxalá, nas “Águas de Oxalá”. O ciclo começa com uma cerimônia privada feita antes do amanhecer, na qual a cabaça contendo os axés de Oxalá (os objetos santificados imbuídos da força espiritual do deus) é removido de seu santuário (peji) e levado para uma cabana de folhas de palmeira, na parte exterior do terreiro. Supõe-se que tal deslocamento represente de forma simbólica a viagem de Oxalá fora de seu reino. Por três vezes os devotos, vestidos de branco, saem em procissão para buscar água de uma fonte vizinha e carregam-na em pequenas quartinhas sobre as cabeças. Com essa água, eles lavam e purificam os axés de Oxalá, e fazem oferendas rituais cantando louvores. Essa parte do ritual parece evocar a libertação de Oxalá e a restituição de sua dignidade real. Na maioria dos terreiros, os axés de Oxalá só são devolvidos ao seu lugar original, no peji, após cerca de uma semana, evocando os sete anos de aprisionamento. Tal ato é efetivado com outra solene procissão, representando o retorno de Oxalá ao seu reino. Durante a festa pública dedicada a Oxalá, há também uma dança na qual Xangô Airá carrega Oxalufã (a qualidade de Oxalá velho) nas costas, reencenação do momento em que este último foi liberado da prisão em condições debilitadas<sup>37</sup>.

Segundo Beier, Apter analisou esse mito de Xangô e Oxalá a partir da variante preservada em Ifon (onde Oxalá é conhecido como Oxalufon) e em relação a um ritual executado num festival de Obatalá em Edé, antigo posto militar fronteiro ao sul de Oyo. No ritual, um sa-

---

Airá se veste de branco. Em uma das histórias de Verger, Airá é considerado um escravo em vez de general. Para os antecedentes de Ifon, na África ocidental, ver: APTER, 1992, p. 28; BEIER, 1959, p. 14; ADEDEJI, 1966, p. 88-94.

37 VERGER, 1999, p. 430-34. As “Águas de Oxalá” têm um certo paralelismo com a “Lavagem do Bonfim”, uma festa popular realizada em janeiro em Salvador. Os degraus da igreja do Senhor do Bonfim (Jesus Cristo, sincretizado com Oxalá) são lavados pelas baianas que, como no ritual de Candomblé, trazem água em quartinhas sobre suas cabeças. Conforme sugere BASTIDE, 1978, p. 108, “por trás da fachada católica o que se celebra, na verdade, é uma cerimônia fetichista”.

cerdote de Obatalá (Ajagemo) é expulso do palácio e feito prisioneiro por um sacerdote rival (Olunwi), e finalmente libertado e trazido de volta ao palácio pelo rei. Beier interpreta esse ritual a partir dos “passos da paixão de Cristo”, como uma forma de mostrar que “a capacidade de sofrer e de não retaliar é uma das virtudes de todo Obatalá”<sup>38</sup>.

Apter propõe uma leitura mais instigante, com implicações históricas e políticas. Analisando os mitos fundacionais de Oyo e dos reinos vizinhos, ele identifica uma oposição significativa entre a versão oficial das genealogias reais centradas em Oyo e aquelas outras centradas em Ifé, geralmente refletindo a posição subalterna dos reinos subordinados. A tensão também se expressa nos níveis mitológico e ritual, configurando um campo ritual Oyo-cêntrico, em torno das figuras de Xangô e Exu, e um campo ritual concorrente Ifé-cêntrico, em torno das figuras de Obatalá e Ifá<sup>39</sup>. De acordo com Apter, o ritual de Edé evoca e preserva o mito, ao passo que o mito evoca a rivalidade histórica entre Oyo e Ifé, bem como o compromisso pelo qual Ifé, depois de ter sido dominada politicamente, foi restaurada numa posição de poder oficial, mas apenas de caráter religioso. Apter interpreta o mito do aprisionamento de Obatalá como “um eufemismo da conquista de Oyo”, concluindo que “Obatalá, o paradigma das divindades brancas, ou *òrisà funfun*, é destarte o orixá do deslocamento político: seu poder ritual, sereno e controlado, dignifica a rendição da autoridade política e desencoraja a rebelião”<sup>40</sup>.

Teriam sido preservadas no Novo Mundo essas manifestações religiosas de tensões políticas? Silveira sustenta que, na pri-

38 BEIER, 1959, p. 14.

39 APTER, 1992, p. 25, 15-17, demonstra convincentemente o intuito político das narrativas míticas. Em face dos mitos fundacionais Oyo-cêntricos, as tradições rivais Ifé-cêntricas foram restritas a conhecimento ritual esotérico (p. 24). A través dos significados ocultos atribuídos aos seus símbolos, os rituais têm a capacidade de “preservar” mitos fundacionais subversivos frente a atividade coercitiva da censura e da repressão (p. 22). A oposição Xangô-Obatalá é de alguma maneira confirmada pela análise de Peel acerca da distribuição regional dos cultos de Xangô, sendo estes proeminentes na região centro-ocidental da área iorubá, onde se localiza Oyo, e menos atuantes na região leste de Ifé: PEEL, 2000, p. 110.

40 APTER, 1992, p. 30.

meira metade do século XIX, o terreiro Ilê Iyá Nassô tornou-se o centro da organização política da comunidade nagô na Bahia, onde sociedades secretas como a Ogboni e a Gèlèdè teriam operado, embora numa forma adaptada, numa tentativa de recriar a estrutura de poder social de Oyo<sup>41</sup>. Apesar de a existência de uma agenda política nesses termos parecer duvidosa, a polaridade Oyo-Ifé pode, todavia, ter ressurgido no encontro dos vários grupos étnicos iorubás sob um mesmo teto - uma possibilidade que a divisão ritual entre os ciclos de Xangô e Oxalá pareceria confirmar. Embora o guerreiro Xangô possa ter prosperado enquanto emblema de autoridade política, encorajando resistência e rebelião, as táticas de resistência passiva de Oxalá, parecem ter ganho seus seguidores também. Como é sabido, nas sociedades escravocratas, o conflito e a negociação se misturavam como estratégias alternativas para o empoderamento dos africanos e seus descendentes<sup>42</sup>.

Esse equilíbrio entre Oxalá e Xangô, não isento de tensão conflituosa, encontra outra manifestação ritual na festa do Loro-gun (do iorubá *olórogun*), que ocorre no primeiro domingo após o carnaval e que marca o fim do calendário anual de cerimônias. No Loro-gun, “as cortes de Oxalá (Senhor do Bonfim) e Xangô (São Gerônimo) lutarão nos terreiros de candomblé ao som dos atabaques e cânticos religiosos. Perderá a luta o grupo que primeiro deixar “baixar” um orixá no terreiro”. Em outras palavras, os devotos de um grupo tentam capturar os membros do outro, até um deles ser

---

41 SILVEIRA, 2006, p. 413-455. De acordo com VERGER, 1999, p. 73, no ritual do *padé*, os fundadores dos terreiros ketu são louvados como *essá*. Verger dá os nomes de sete deles, incluindo o *essá Obouro*, que, de acordo com Silveira seria um devoto de Xangô Airá. Para os *essá*, ver também: BRAGA, 1992, p. 111-12; SANTOS; SANTOS, 1981, p. 156. No Ilê Axé Opô Afonjá, o Araféma é um conselho de seis anciões - com cargos na casa de Oxossi - que recebem o título de *essá*: SANTOS, 1994, p. 46, 64, 97. SILVEIRA, 2006, p. 439-340 afirma que o Araféma era uma adaptação baiana do *Ìwàrefà*, o conselho de seis ministros líderes da sociedade secreta masculina Ogboni em Oyo, que teria operado em Salvador desde o início do século XIX.

42 Ver, por exemplo, REIS; SILVA, 1989. REIS, 2003, p. 100, 102, também sugere que duas rebeliões escravas ocorridas na Bahia, em 1826, uma delas iniciada num candomblé, teriam estado vinculadas ao culto de Xangô.

“possuído” pelo orixá, sinalizando, assim, a derrota do seu grupo<sup>43</sup>. O jogo da guerra termina e o orixá, segurando sua bandeira, lidera todos os devotos numa procissão. Acredita-se que, depois do Loro-gun, durante o período da Quaresma, os deuses retornam à África e alguns dizem que o orixá “retira-se para a guerra”. Apesar de Xangô exercer um papel agregador decisivo, não devemos esquecer que, sob o seu domínio unificador, coexistiu uma multiplicidade de interesses, frequentemente contraditórios e contra-hegemônicos, os quais de algum modo conseguiram se reconciliar e integrar na estrutura de múltiplas divindades do Candomblé<sup>44</sup>.

### **Os Obás de Xangô e aristocracia política**

A popularidade de Xangô nunca parou de crescer. Em 1910, Eugênia Ana dos Santos - mãe Aninha -, uma filha de Xangô, que havia sido iniciada no Ilê Iyá Nassô, fundou seu primeiro terreiro, o Ilê Axé Opô Afonjá, sob os auspícios do seu “dono da cabeça”: Xangô Afonjá. Mãe Aninha, que desfrutou de um amplo reconhecimento social, foi uma das primeiras sacerdotisas a cultivar amizades com intelectuais. Na década de 1930, ela protegeu o comunista Edson Carneiro da perseguição policial, escondendo-o no terreiro, e em 1937 recebeu no mesmo lugar os participantes do 2º Congresso Afro-Brasileiro, organizado pelo mesmo Carneiro. Mãe Aninha uma vez expressou seu sonho: “Quero ver meus netos espirituais com anéis de doutores, prostrados frente a Xangô”. Esse sonho começou a se realizar já em 1937, quando ela inaugurou a instituição dos Obás de Xangô com a colaboração do babalaô Martiniano Eliseu de Bomfim. Os Obás eram uma série de 12 dignitários, seis “da direita” e seis “da esquerda”, encarregados de auxiliar a ialorixá, ou sacerdotisa suprema, no seu comando religioso.

43 Francisco Viana, “Ritual de guerra fecha Candomblés após o carnaval”, *A Tarde*, 17/02/1973.

44 Na década de 1860, o Loro-gun realizado antes da Quaresma era conhecido como a festa de “fechar o balaio” (uma expressão aludindo à abstinência sexual) e concentrava multidões: *O Alabama*, 6 de maio de 1867, 16 de fevereiro de 1869.

Apesar da crítica inicial ao mito do suicídio de Xangô, Bomfim usou exatamente esse mito para justificar a nova instituição, identificando os Obás com os ministros de Xangô - o conselho de anciões que tinha instalado o santuário de Xangô em Koso, após a sua morte<sup>45</sup>. Como vários autores demonstraram, a instituição dos Obás de Xangô foi inspirada pela organização política do reino de Oyo e pela lógica iorubá de divisão entre a esquerda e a direita<sup>46</sup>. De fato, a instituição brasileira dos Obás foi uma adaptação criativa da hierarquia do corpo sacerdotal de Xangô em Oyo. Ela foi descrita pelo padre Baudin — cuja obra Martiniano provavelmente conhecia — e consistia num chefe, o *Mogba*, secundado por doze assistentes: “o primeiro chama-se *Oton* (o braço direito); o segundo, *Osin* (o braço esquerdo); o terceiro, *Eketu*; o quarto *Ekerin*, etc. O chefe e seus assistentes residem em Oyo”<sup>47</sup>. Contudo, a variante reproduzida na Bahia constituía um arranjo original, sem um paralelo claro na região iorubá.

Concebida para legitimar uma imaginária ortodoxia africana, a instituição dos Obás de Xangô poderia ser interpretada como uma tentativa consciente para investir um “passado traumático” (*disturbed past*, como Sidney Mintz qualifica o passado de qualquer cultura afro-americana) de uma continuidade e um significado moral e, neste sentido, seria um bom exemplo de “invenção da tradição” hobsbawmiana<sup>48</sup>. Em última instância, a iniciativa reforçava objetivos políticos de autodeterminação e poder, o da comunidade negra, mas também servia como marcador de diferença e *status* em relação a outras congregações religiosas concorrentes, como o Ilê Iyá Nassô. A “ideologia de prestígio”, baseada na tríade conceitual “África-pureza-tradição”, foi promovida

45 BOMFIM, 1940, p. 233-36. Embora publicado nas atas, o texto não foi apresentado no Congresso. A versão (editada por Edson Carneiro) foi publicada primeiramente no jornal local *Estado da Bahia*, em 19 de maio de 1937; Vivaldo da Costa e Lisa Earl Castillo, comunicações pessoais, 14 de fevereiro de 2004.

46 LIMA, 1966, p. 5-36; BRAGA, 1995, p. 47-48; CAPONE, 1999, p. 260-67.

47 BAUDIN, 1885, p. 73-74.

48 MINTZ, 1989, p. 14; apud. PALMIÉ, 1993, p. 93.

no seio do Candomblé desde os seus primórdios, sendo parte integral da instituição. Contatos diretos com a África ocidental, a exemplo dos de Bomfim, providenciaram subsídios estratégicos adicionais na dinâmica local pela legitimidade e afirmação da autoridade religiosa.

Inicialmente, os títulos de Obá foram concedidos a renomados ogãs ou especialistas religiosos. Porém, sob a liderança de Mãe Senhora (1940-67), o seu número aumentou para 36 (com cada um dos 12 Obás originais passando a ter seus próprios representantes da “esquerda” e da “direita”). O título foi então oferecido a eminentes figuras da sociedade intelectual baiana, como o escritor Jorge Amado, o pintor Carybé, os músicos Dorival Caymmi e Gilberto Gil, o fotógrafo-etnógrafo Pierre Verger, o sociólogo Roger Bastide e o antropólogo Vivaldo da Costa Lima - muitos deles devotos de Xangô. Como notou Roger Sansi, “os Obás de Xangô eram pessoas de valor social, que podiam ajudar a construir uma ‘sociedade cortesã’ no templo, aumentando seu valor, sua fama e seu axé”<sup>49</sup>.

De fato, o modelo de corte real foi novamente reproduzido, não no nível mítico, mas no nível social do humano, com a ialorixá ou sacerdotisa suprema - ela própria representante de Xangô - rodeada e apoiada por um séquito de ministros. Além de aumentar a visibilidade social e o prestígio do terreiro, a imagem simbólica da “corte” contribuiu - quer de maneira consciente, ou não - para o estabelecimento dessa congregação religiosa numa posição “aristocrática” em relação à comunidade mais ampla do Candomblé.

Em 1952, Pierre Verger, então trabalhando no restabelecimento da comunicação entre a Bahia e a África ocidental, trouxe da Nigéria para Mãe Senhora dois emblemas centrais do culto de Xangô: um xerê (chocalho de Xangô) e um *edun ará* (pedra sagrada de Xangô ou aerólito supostamente caído do céu), assim como uma carta escrita pelo rei de Oyo conferindo à ialorixá o título de Iyá Nassô<sup>50</sup>. Através destes

49 SANSI, 2003, p. 245-46.

50 SANTOS, 1994, p. 18-19. Mãe Senhora, consagrada a Oxum, alegou ser descendente tanto

meios, a centralidade ritual de Xangô, enquanto superior hierárquico que unificava a pluralidade horizontal dos outros deuses, tornou-se por extensão um ícone para a consolidação de uma elite religiosa nagô-ketu no Candomblé baiano. E essa pode ser a chave para entender a verdadeira importância política de Xangô no século XX na Bahia.

Na cerimônia de abertura da Semana Cultural de Herança Africana na Bahia, ou *Alaiandê Xirê*, festejada no Ilê Axé Opô Afonjá em agosto de 2003, o novo ministro da Cultura do governo Lula, Gilberto Gil, lembrou à audiência que ele era possuidor do título de Obá de Xangô. Aceitar o novo trabalho em Brasília, disse ele, fora grandemente facilitado pelo fato de ele já ser um ministro “no plano espiritual”, muito antes de sua posição como ministro de Estado. Na frente das câmeras de TV e de uma audiência atenta, ele louvou Xangô, o “grande santo”, e expressou seu mais profundo respeito, assim como o de todos os ministros e membros do governo em Brasília, pela ialorixá Mãe Stella e pela comunidade do Candomblé. A abertura do *Alaiandê Xirê* terminou com a entrega dos “Prêmios Xangô” para aquelas pessoas cujo apoio à comunidade foi considerado merecedor desse reconhecimento<sup>51</sup>. A Semana prosseguiu com um seminário internacional que reuniu intelectuais, artistas e agentes culturais, muitos deles - inclusive eu mesmo - iniciando suas intervenções com saudações de respeito a Xangô, o líder espiritual da casa e patrono do evento. O sonho de Mãe Aninha foi consumado.

Pode-se observar, a partir dessa discussão, que o caso de Xangô envolve um jogo complexo de interações e correlações entre prática e mito e, mais especificamente, entre as esferas política e religiosa. No Oyo imperial, por exemplo, o sistema político da monarquia fornecia um modelo para a organização hierárquica dos cultos

---

espiritual quanto de parentesco da Iyá Nassô fundadora do Ilê Iyá Nassô.

51 Esse evento foi também comentado por VAN DE PORT, 2005, p. 3-26. 2003 foi declarado o ano de Xangô no Brasil. Além do *Alaiandê Xirê*, festejado no Ilê Axé Opô Afonjá, o V Congresso de Umbanda e Candomblé de Diadema e Grande São Paulo foi realizado no Estado de São Paulo. O patrono desse evento foi - Orixá Xangô, Vodum Badé, Nkisi Zaze/Luango,- e entre as muitas atividades, o sociólogo Reginaldo Prandi assinou seu livro *Xangô, o trovão*.

de orixá, ao tempo que o *aláàfin* inspirava uma particular expressão mitológica de Xangô enquanto rei humano. É interessante notar que a “humanização” de Xangô foi um processo tardio, que venho a se superpor ao seu papel preexistente enquanto divindade do trovão: um fato que questiona a hipótese segundo a qual os orixás se originariam da deificação de ancestrais proeminentes, aludindo à possibilidade contrária dos heróis terem sido criados a partir de divindades. Ainda outros acontecimentos políticos e mudanças sociais parecem ter configurado o plano mitológico, tal como a narrativa de Xangô e Oxalá, refletindo a conquista de Ifé por Oyo, ou o mito das esposas de Xangô que, muito provavelmente, expressava a justaposição de diversos cultos acontecida durante a “Era da Confusão”.

Esses exemplos, de certo modo, sustentariam a tese durkheimiana de que conceitos religiosos tendem a ser produtos ou expressões de fatos sociais. Porém, no caso do Brasil, pode-se encontrar também o processo inverso, no qual motivos religiosos, simbólicos ou conceituais, parecem ter determinado tanto a prática cerimonial quanto a esfera política. O status real de Xangô e sua posição mítica enquanto nódulo agregador, por exemplo, parecem ter favorecido a consolidação de cultos de múltiplas divindades e propiciado o desenvolvimento de um tipo de organização sócio-religiosa com fortes conotações políticas (i.e., os Obás de Xangô). Tais exemplos tenderiam a sustentar uma visão mais weberiana, na qual a ação social é orientada pelas ideias religiosas. Até mesmo no Oyó imperial o perigoso orixá do trovão, com seus atributos de justiça e força, já serviu para sancionar e projetar a imagem pública do poder do *aláàfin*. Deste modo, vemos que - como já Weber e Durkheim reconheciam - a prática social e as ideias religiosas (incluindo aquelas expressas no ritual e no mito) tendem a estabelecer uma interação contínua, se retroalimentando de forma dialética, e tornando impossível, no fim de contas, determinar a primazia de uma sobre a outra<sup>52</sup>.

---

52 Para uma análise de Weber e Durkheim, ver BASTIDE, 1986, p. 4-8.

## A diversidade e as interações sincréticas de Xangô

Até agora, tenho me referido normalmente a Xangô como uma categoria genérica. Contudo, como ocorre com a maioria de orixás, na Bahia diz-se que Xangô possui várias “qualidades”. Algumas pessoas falam em doze, coincidindo com o número sagrado do orixá, embora não haja um consenso claro sobre isso. Algumas dessas “qualidades” podem ter sido originalmente entidades espirituais diferenciadas, sendo que algumas delas eram cultuadas no palácio de Oyo como “parentes” de Xangô, a exemplo de Oraniyan (o lendário fundador de Oyo e pai de Xangô), Dadá (seu irmão mais velho) e Aganju (um rei posterior de Oyo, considerado o Xangô mais jovem). Algumas dessas “qualidades” podem derivar da deificação de personagens históricos, tais como Afonjá, o militar que se revelou contra o Oyo imperial. Algumas podem ter sido denominações de louvor, como Jakutá (“O atirador de pedras”) e *Oba Koso*. Outras podem ser interpretadas como variantes regionais de divindades do trovão, tais como *Ogodô* — de conhecida origem nupe — e *Oloroke* — provavelmente de origem efon. Diz-se que o acima mencionado *Airá* possui três variantes: *Airá Intilé*, *Airá Igbonan* e *Airá Mofe*, todos eles Xangôs “velhos”. Alguns contam que os Airás vieram de Savé (um reino iorubá ocidental), não obstante sua associação com os orixás brancos (*funfun*) sugira uma origem oriental mais antiga. Outros nomes são *Obá Lubê*, *Barù* e *Orungan* (“Meio-dia”, “Senhor do céu”, em alguns mitos considerado o pai incestuoso de Xangô). Finalmente, Biri (traduzido por Baudin como “escuridão”), ou Exu Biri, seria um dos exus ou escravos de Xangô<sup>53</sup>.

53 Para diferentes listas das “qualidades” de Xangô, ver: VERGER, 1999, p. 326; TAVARES, 2000, p. 81-82. Para as figuras lendárias de Oyo, ver: JOHNSON, 1976, p. 143-48, 155, 189-200. Para Dadá, “deus da natureza e dos vegetais”, ver: BAUDIN, *Fetichism*, p. 28; RODRIGUES, *Os africanos*, p. 222; e PEEL, *Religious*, p. 26. Para Airá (ou Ará), ver: BAUDIN, 1885, p. 20; VERGER, 1999, p. 140, 326-27. Para Aganju, ver: VERGER, 1999, p. 32; e TAVARES, 2000, p. 69. Para Orungan, ver: BAUDIN, 1885, p. 17; RODRIGUES, 1977, p. 222-23; VERGER, 1999, p. 343; e TAVARES, 2000, p. 76. Para Biri na África ocidental, ver: BAUDIN, 1885, p. 20. TAVARES, 2000, menciona Yangui, o primeiro Exu ou proto-Exu, como ligado a Xangô.

Ao mesmo tempo, Xangô encontra equivalentes nos pan-teões de outras “nações” de Candomblé. Na “nação” jeje, voduns do trovão como Sogbô, Badé ou Akolombe, pertencentes à família Hevioso, são comparados a Xangô. Na “nação” angola, o inquite (nkisi) Zaze Luango também é relacionado a Xangô. Além dessas correlações africanas, existem associações externas com santos ca-tólicos. Aganju é habitualmente celebrado no dia 24 de junho (dia de São João), sendo que São João é representado como uma criança com um carneiro (animal sacrificial de Xangô). Afonjá é reverenciado, com os Airás, no dia 28 de junho (dia de São Pedro). Na península ibérica, as festas de solstício de verão eram celebradas com fogueiras, uma tradição perpetuada no Brasil colonial. O elemento fogo explicaria a associação entre esses santos e as divindades africanas do trovão e dos raios. Na Bahia, entretanto, a associação sincrética mais difundida de Xangô é com São Jerônimo, um santo que na iconografia católica aparece ao lado de um leão, o rei dos animais, assim como Xangô é o rei dos homens e dos deuses<sup>54</sup>.

No Maranhão, surge uma situação mais complexa. Dada a importância dos voduns jejes na área, Nochê Sogbô - aqui uma di-vindade feminina - é identificada como a padroeira do Tambor de Mina e relacionada à Santa Bárbara (que na Bahia está associada a Oyá). Todavia, a associação mais frequente de Xangô é estabelecida com o “jovem” vodum Badé, geralmente reverenciado no dia de São João. Na Casa de Nagô, como mencionei, Xangô e Badé são ambi-guamente identificados como os donos espirituais da casa, inclusive alguns devotos até irão incluir nessa função à feminina Sogbô<sup>55</sup>. Essas

---

54 No início da década de 1980, Mãe Stella, atual líder do Ilê Axé Opô Afonjá, iniciou um movimento anti-sincrético contra o uso de imagens católicas no Candomblé, mas, no tempo de Mãe Aninha, uma imagem de São Jerônimo presidia o santuário de Xangô: PIERSON, 1971, p. 322. Em Cachoeira (Bahia), embora “identificado” com São Jerônimo, Xangô também é celebrado, em alguns cultos domésticos, junto com São Benedito: MARCELIN, 1996, especialmente capítulo 5. Em 1904, no Rio de Janeiro, João do Rio relaciona Xangô com São Miguel: RAMOS, 1935, p. 54.

55 A identidade nagô de Badé e Sogbô pode ter sido uma influência da Casa das Minas. Deve-se lembrar que Maria Jesuína, fundadora da Casa das Minas, participou da fundação da Casa de

interconexões - algumas das quais talvez tenham sido estabelecidas já na África - também indicam, no Maranhão, uma antiga justaposição de práticas religiosas de grupos jejes e nagôs.

Ao lado dos voduns (e orixás) africanos, no Tambor de Mina há outras categorias de entidades espirituais não africanas, tais como os *gentis* — representantes de membros da nobreza europeia — ou os *caboclos*, incluindo os turcos e outras categorias de entidades “brasileiras”. Para complicar ainda mais a situação, algumas entidades africanas podem se manifestar como *gentis* ou *caboclos*, dependendo da “linha”, ou sequência de canções, pela qual escolham se apresentar. Na Casa de Nagô, por exemplo, Badé pode “baixar” através da linha de Nagô (como uma forma de Xangô) e, nesse caso, será tratado como o “dono da casa.” Não obstante, ele pode também se manifestar pela linha da mata e, neste caso, será tratado apenas como o *caboclo* Badé. Igualmente, Rei Nagô e Toi Zezinho - frequentemente referidos como formas de Xangô - também se manifestam como *gentis*.

Diz-se que vários outros *gentis* e *caboclos* são “tipos” de Xangô ou “vêm pela corrente de Xangô”, tais como Dom Luís Rei da França. Alguns deles escondem sua “verdadeira” identidade de Xangô atrás do nome dos correspondentes santos católicos - São João e São Pedro -, a exemplo de Dom João (também conhecido como “Rei da Mina”), João Soeira, Pedro Estrela e Pedrinho. Este último era o apelido de Xangô Ogodô, uma das principais entidades espirituais de Mãe Anastacia, fundadora do famoso Terreiro da Turquia<sup>56</sup>. Entidades como Pedro Anção e Toi Ajahunto — ambas diferentes evoluções de “qualidades” do vodun daomeano Kpo, associado à pantera (Agassu de Abomé e Ajahunto de Allada)

---

Nagô. Na Casa das Minas, diz-se que Badé e Sogbô pertencem à família Kevioso, também conhecida como a família Nagô.

56 Entrevista com Pai Euclides Menezes Ferreira, São Luis, 25 de junho de 2003. Para mais detalhes sobre o terreiro da Turquia, ver nota 14.

— são também referidos como tipos de Xangô<sup>57</sup>. Por fim, o vodum Averekete, pertencente à família de Hevioso, e o “vodum cambinda” Jan de Araúna (ou São Miguel de Araúna), os quais geralmente “vêm na frente” para abrir o caminho às outras divindades, também podem se manifestar como formas de Xangô<sup>58</sup>.

A rápida panorâmica acima sugere que, nas religiões afro-brasileiras, Xangô se tornou uma categoria de amplo espectro, ou um tipo-ideal em termos weberianos, usado para descrever e classificar a diversidade do mundo espiritual. Contudo, diferentes tipos de interações “sincréticas” podem ser distinguidas. A aproximação de Xangô com os voduns jejes deveu-se, em grande parte, à difusão geográfica prévia, acontecida em terras africanas, resultando numa fluida correspondência de atributos tanto conceituais quanto rituais. A associação com os santos católicos é de outra natureza e estabeleceu-se através de elementos simbólicos discretos e suas correlações com o calendário católico (por exemplo, a fogueira de Xangô durante as festas juninas), ou de analogias metafóricas derivadas da iconografia (por exemplo, o leão ou o cordeiro). As associações com santos católicos parecem ser sobretudo formais, e não implicam necessariamente em correspondências qualitativas mais profundas. Quanto às interações com os *gentis* e *caboclos*, o inverso pareceria ser o caso. Eis onde Xangô talvez opere mais claramente como uma classe, uma marca ou uma imagem mental, utilizada para racionalizar um campo semântico difuso que inclui ideias de poder, força, realeza, virilidade, dinamismo, luta, justiça e assim por diante. As novas entidades “brasileiras” podem compartilhar com Xangô alguns atributos rituais, como cores, emblemas e oferendas alimentares. No entanto, o que realmente explica chamá-los de “Xangô” é uma qualidade de caráter, alguns traços de

---

57 Deve-se notar que nos terreiros jeje da Bahia, Kpo, ou Kposu, pertence ao panteão do trovão Hevioso e é, às vezes, considerado o pai de Xangô.

58 As informações sobre as entidades espirituais maranhenses e baianas derivam do meu trabalho de campo em ambos os estados brasileiros entre 1992 e 2003.

personalidade e valores morais, que logo se expressam no comportamento. Assim, apesar do grande ecletismo criativo das religiões afro-brasileiras, “velhos significados” parecem reproduzir-se sob novas formas e inscrever-se em novas expressões.

Mostrei como o “poder” de Xangô, conforme expresso em suas formas naturais de trovão, raio e fogo, e seus atributos morais de justiça e realeza (outro deles - a virilidade - não sendo discutido aqui), podem ter sido decisivos na consolidação de sua centralidade ritual e no seu papel enquanto força agregadora nos cultos de múltiplas divindades. Também indiquei que a importância ritual de Xangô extrapolou o campo religioso, incidindo no domínio do social e imbricando-se na articulação do poder político. Nesse sentido, Xangô virou o emblema por excelência da “aristocrática” religiosa nagô-ketu. Enfim, sugeri que foi precisamente essa preeminência e visibilidade sócio-religiosa que permitiu a Xangô transformar-se num tipo-ideal, uma “marca” genérica capaz de abarcar um campo muito diverso de formas representacionais dentro do universo espiritual afro-brasileiro. Tudo isso sem mencionar sua reprodução icônica na arte e na cultura popular, através de grupos de carnaval, músicas, camisetas, cartões-postais e assim por diante. Mas isso já é assunto para um outro artigo.

## Referências

ADEDEJI, J. A. *The Place of Drama in Yoruba Religious Observance*. Odu, n. 3, p. 88-94, 1966.

AJAYI, J. F. Ade. The Aftermath of the Fall of Òyó. In: AJAYI, J. F. Ade; CROWDER, Michael (Org.). *History of West Africa*. Londres: Longman, 1974, p. 129-166.

APTER, Andrew. *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

APTER, Andrew. *Notes on Orisha Cults in the Ekiti Yoruba Highlands: A Tribute to Pierre Verger*. Cahiers d'Études Africaines, v. 35, n. 138-139, p. 369-401, 1995.

AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS, Alcione M. *O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim*. Afro-Ásia, n. 46, 2012.

BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o òrìsà. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON-EDUSP, 1989.

BASTIDE, Roger. *Images du nordeste mystique en noir et blanc*. Paris: Pandora Editions, 1978 [1945].

BASTIDE, Roger. *Sociología de la Religión*. Gijón: Ediciones Jucar, 1986. [Título original: Les religions africaines au Brésil, 1960]

BAUDIN, Paul. *Fetichism and Fetish Worshippers*. New York: Benziger Bros., 1885 [1884].

BEIER, Ulli. *A Year of Sacred Festivals in one Yoruba Town*. Lagos: Nigeria Magazine, 1959.

BOMFIM, Martiniano Eliseu do. Os Ministros de Xangô. In: *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2o Congresso Afro-Brasileiro, Bahia 1937*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1940, p. 233-236.

BORGHERO, Francesco. *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey (1861-1865)*. Renzo Mandirola e Yves Morel (Org.). Paris: Karthala, 1997 [1865].

BOWEN, Rev. T. J. *A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*. Washington: Smithsonian Institution, 1858.

BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum*. Salvador: CEAO-Ianamá, 1992.

BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

CABRERA, Lydia. *El Monte*. Miami: Ediciones Universal, 1983 [1954].

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

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Ediouro, 1985 [1948].

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. *Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu*. *Afro-Ásia*, n. 36, 2007.

ELLIS, A. B. *The Yoruba-Speaking Peoples*. Londres, 1894.

FORBES, Frederick E. *Dahomey and the Dahomans*. 2 v. Londres: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1851.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976 [1921].

ITACY, Jorge Oliveira. *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*. São Luis: VCR Produções e Publicidades, 1989.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão Nàgó. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.). *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Os Obás de Xangô*. *Afro-Ásia*, n. 2-3, 1966.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador: Dissertação de mestrado, UFBA, 1977.

LIMA, Vivaldo da Costa. Ainda sobre a nação de queto. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. (Org.). *Faraimará — o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LODY, Raul. O rei come quiabo e a rainha come fogo. Temas da culinária sagrada no Candomblé. In: MOURA, C. E. M. de (Org.).

*Leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás VI*. São Paulo: Atelié Editorial, 1998.

LLOYD, P. C. *The Political Development of Yoruba Kingdoms in Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Royal Anthropological Institute Occasional Paper, London, n. 31, 1971.

MARCELIN, Louis Heins. *A invenção da família afro-americana. Família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. Rio de Janeiro: tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

MATORY, J. Lorand. *Sex and the Empire that is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Òyó Yoruba Religion*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MINTZ, Sidney. *Caribbean Transformations*. New York: Columbia University Press, 1989 [1974].

MORTON WILLIAMS, P. *An Outline of the Cult Organization and Cosmology of Old Oyo*. *Africa*, v. 34, n. 3, 1964.

PALMIÉ, S. *Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Orisà Worship*. Counterworks, 1993.

PARÉS, Luis Nicolau. Transformations of the Sea and Thunder Voduns in the Gbe-speaking Area and in the Bahian Jeje Candomblé. In: CURTO, José C.; SOULODRE-LA FRANCE, René (Org.). *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade*. Trenton NJ: África World Press, 2005a.

PARÉS, Luis Nicolau. The Nagôization process in Bahian Candomblé. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Org.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, 2005b.

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

PEEL, John D. Y. *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1971.

RAMOS, Arthur. Os mythos de Xangô e sua degradação no Brasil. In: *Estudos Afro-Brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro reunidos no Recife em 1934*. Rio de Janeiro: Ariel Ed., 1935, p. 49-54.

REIS, João Jose. *Rebelião escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Conflito e negociação. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1977 [1906].

SANSI, Roger. *Fetishes, Commodities, Images, Art Works. Afro-Brazilian Art and Culture in Bahia*. Chicago: Tese de doutorado, University of Chicago, 2003.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho. *O caminho das matriarcas jeje-nagô. Uma contribuição para a história da religião afro no Maranhão*. São Luís: Func, 2001.

SANTOS, Maria Rosario Carvalho; NETO, Manoel Santos. *Bombo-romina. Terreiros de São Luís — Uma interpretação sócio cultural*. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô: crônica histórica*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.

SANTOS, Juana Elbeim dos; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos eguns. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.). *Oloorisa: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.

TAVARES, Idálsio. *Xangô*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

TISHKEN, Joel E; FALOLA, Toyin; AKINYEMI, Akintunde. (Org.). *Sango in Africa and the African Diaspora*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

VAN DE PORT, Mattijs. *Candomblé in Pink, Green and Black: Re-scripting the afro-Brazilian Religious Heritage in the Public Sphere of Salvador, Bahia*. *Social Anthropology*, v. 13, n. 1, 2005.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 1999 [1957].

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

Recebido em: fev. 2014. Aprovado em: maio 2014.