

Reencuentro de tradiciones ancestrales. Una aproximación desde África Occidental a La América Latina	Titulo
Hodge Limonta, Ileana - Autor/a;	Autor(es)
La Habana	Lugar
CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas	Editorial/Editor
2012	Fecha
	Colección
Regla Ochoa – Sincretismo afro cubano; Religiones afro brasileras; Afrodescendientes; Religión; Cultura tradicional; América Latina; Cuba; Brasil; África Occidental;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Cuba/cips/20130315022123/ileana3.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Reencuentro de tradiciones ancestrales. Una aproximación desde África Occidental a La América Latina.

Ileana Hodge Limonta*
La Habana, 2012

Resumen

Buscar y aproximarse a las raíces ancestrales africanas constituyó una necesidad, hasta cierto punto, satisfecha por algunos africanos y sus descendientes ex-esclavos, tanto cubanos como brasileños que retornaron a su tierra madre, aun en la época colonial. Sin embargo, ya más recientemente, desde África Occidental, específicamente de Nigeria, llegaron iniciativas de contactos, que tuvieron como objetivo estrechar relaciones religiosas, a partir de la recreación de las creencias y prácticas religiosas que se crearon en esta parte del continente, utilizando como mediadora la cultura yoruba. Cultura religiosa que a fuerza de imposición se hizo itinerante y a voluntad de sus representantes contemporáneos, aquellos iniciados en sus cultos ancestrales, hoy traspasa las fronteras de muchos países para situarse en ellos como heredera de las tradiciones religiosas propias de Cuba, Brasil o Haití, porque son naciones que constituyen fieles exponentes de dicha religiosidad afro en América Latina. Tomando como referencia Brasil, específicamente en ocasión del II Congreso Mundial de las Tradiciones Yoruba y la Cultura, celebrado en Salvador de Bahía en julio de 1983, nuestro objetivo es analizar las diferentes rutas de acción que significaron una aproximación al viejo continente negro, por los efectos renovadores que ocasionó en los iniciados ver, oír e sentir la emoción de compartir con auténticos sacerdotes africanos.

* Dra. en Historia Social por la Universidad Federal de Bahía, Brasil. Investigadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Cuba. Especialista en las expresiones religiosas de origen africano y el espiritismo.

A modo de introducción

Ni las discriminaciones raciales ni sociales, y mucho menos las religiosas, impidieron que el legado de las culturas africanas, dejaran de conformar la identidad cultural de Cuba, Brasil, Haití, Trinidad y Tobago, entre tantos otros países latinoamericanos en los que los elementos materiales e inmateriales que caracterizan la presencia de la cultura negra africana se haya convertido en patrimonio nacional, aun cuando se asociaran, de cierta forma, con otras formas culturales con las que han convivido. Estos países día a día reconstruyen sus identidades como proceso dialéctico, armados de una conciencia social que los inserta en una lucha constante por principios de justicia e igualdad social y racial, sin abandonar los trazos fundamentales que los une a la cultura religiosa de los ancestros africanos.

Desde la segunda mitad del siglo XX, América y África se aproximaron cada vez más para ganar un espacio en el campo religioso internacional, fuera de todo estigma cultural cristiano centrista que califica las religiones africanas y las derivadas de esas culturas religiosas (re)creadas en América, carentes de una doctrina social e de sólidos principios éticos y morales, catalogándolas de primitivas o primitivistas, sin tener en cuenta que estas religiones se han desarrollado como “un sistema solidario de creencias y de prácticas sobre cosas sagradas que unen en una misma comunidad (...) a todos aquellos que las profesan”, como refiere el congolés Albert Kasanda¹.

Teniendo en cuenta estos principios teológico, podemos afirmar que estas expresiones les proporcionan a los creyentes, iniciados en sus complejos procesos rituales, sentido de vida y sentimiento comunitario, a través de la dimensión que adquieren los objetos sagrados que acompañan sus credos, en relación con la naturaleza, las deidades y la fuerza que van adquiriendo las palabras en cada actividad ritual.

Tal vez, ello ha propiciado que las comunidades religiosas surgidas en esta parte del continente se hayan convertido en verdaderas defensoras de los códigos culturales transmitidos generacionalmente vía iniciación religiosa, de la

¹ Prof. Dr. Albert Kasanda, congolés, investigador do Centro Tricontinental (CETRI).

misma forma que mantienen su independencia grupal, lo cual no apunta a un estatismo. La necesidad de contacto e intercambio permanente entre creyentes y practicantes con aquellos que constituyen líderes religiosos y el hecho de estas expresiones intervenir en la vida cotidiana de las personas que a ellas se acercan las hacen itinerantes y funcionales entorno a cosas sagradas.

Tomando como referencia Brasil, específicamente en ocasión del II Congreso Mundial de las Tradiciones Yoruba y la Cultura, celebrado en Salvador de Bahía, en julio de 1983, nuestro objetivo es analizar las diferentes rutas de acción que significaron una aproximación al viejo continente negro, por los efectos renovadores que ocasionó en los iniciados ver, oír e sentir la emoción de compartir con auténticos sacerdotes africanos.

El retorno

Como es sabido, aproximarse a las raíces ancestrales africanas constituyó una necesidad, hasta cierto punto, satisfecha por algunos africanos y sus descendientes ex-esclavos que retornaron a su tierra madre aun en la época colonial. La salida del continente africano hacia tierras desconocidas, significó tanto para los que partieron como para los que se quedaron, la separación entre la vida y la muerte, por la incertidumbre que implicaba ese desvío forzoso.

La necesidad de los negros esclavos expandidos mundo afuera de sus contextos geo-históricos, políticos y sociales, implicó el retorno posterior a África como parte de un proceso de reencuentro con ellos mismos, es decir con sus identidades de base. Por eso, los viajes de regreso hacia el viejo continente negro significaron algo más que una vuelta a las raíces con la experiencia de la vida foránea; envolvió también la introducción de nuevas tradiciones y la necesidad de nuevas búsquedas de comunicación espiritual que reforzaran el poder de lo sagrado, en sentido comunitario y apoyo de los que no pudieron retornar.

Los retornados, a veces, interactuaban en comunidades creadas entre ellos, tal es el caso la conformada por brasileños, en Benin, la que hasta la actualidad sus miembros mantienen comunicación con las familias dejadas del otro lado del Atlántico, en contraposición con los cubanos regresados a Lagos,

Nigeria, quienes se entremezclaron entre los nativos yorubas, tratando de romper simbólicamente con lo dejado atrás.

Referenciando el caso de Nigeria y su antiguo imperio yoruba, según Odimire², *Aláàfin Aólê Arógangán*, uno de los últimos soberanos de Òyō, que maldijo su propio pueblo cuando el comandante del ejército de Òyō se dejó seducir por jhaidistas islámicos de *Ilorin*, jurando que ante tamaña incapacidad de defensa, los yorubas serían esparcidos por los cuatro puntos cardinales en calidad esclavos, y luego serían obligados a reconstruir su identidad étnica. Razón por la cual Omidire afirma:

Fue gracias a esa maldición del *Aláàfin Aólê* que la nación yoruba se expendió literalmente por los cuatro vientos, teniendo que reconstruir su identidad étnica por variados puntos geográficos, cubriendo diversas regiones que van desde Sierra Leona a Haití, de Jamaica a Tobago, de Bahía a La Habana. (Omidire, 2005. Pág., 27)

El reconstruir una identidad étnica desde variados puntos y regiones geográficas implica el reconocimiento de un sentido de pertenencia a pesar del nuevo entorno histórico, geográfico y social, e implica también, mantener vínculos con las tradiciones, y fue eso lo que desde el nuevo mundo se trató de hacer hace más de un siglo con la cultura y tradiciones religiosas nigerianas. Al respecto J. Lorand Matory citando a Lindsay (1994: 27 fn 31), reflexionó diciendo que: “Por vuelta de 1889, cuando la población general de Lagos continuaba creciendo, uno de cada siete Lagosianos había vivido en Cuba o en Brasil, es decir, cerca de 5000 de los 37500”. (Matory, 1998. Pág., 277). Significa que cada 7,5 personas 1 había vivido en Cuba o Brasil, solo en dos países del otro lado del Atlántico y regresaron al reencuentro de sus tradiciones culturales. Como afirma este autor, años más tarde fue reconocida la

² Félix Ayoh’Omidire: “Yorubanidade Mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos”. Tesis presentada como requisito parcial para la obtención del grado de Doctor en La Facultad de Letras y Lingüística. Universidad Federal de Bahia, Salvador, 2005.

permanencia de los retornados en Lagos, en condición de fieles exponentes de la lengua yoruba en los países de donde provenían.

En tal sentido, el retorno que se realizó hacia los distintos puntos africanos de tradición yoruba no representó siempre un retorno en términos absoluto o definitivo por parte de los africanos y descendientes que buscaron en Nigeria o en Benin sus raíces históricas y religiosas, que:

... como una identidad política y concomitantemente ideológica nacionalista, la identidad y etnia "yoruba" fue creada en una sociedad criolla de la "Costa", que estaba en constante diálogo con las naciones religiosas emergente de la diáspora afro-latina. (Matory, 1998. Pág., 272)

Dos ejemplos específicamente de La Habana y Bahía, hablan de esa reconstrucción de identidades mencionadas por Omidire, pero no dentro de las demarcaciones del antiguo imperio yoruba, sino a partir de las raíces culturales que lo sustentaron, teniendo como centro las tradiciones religiosas que fundamentan el origen y creación mítica de ese imperio africano.

Según cuenta la tradición yoruba en Cuba, el culto a Olokún fue introducido por los esclavos Egbados y que fue una mujer nacida en ese dominio yoruba, traída como esclava en el siglo XIX, quien después de obtener su libertad, mediante la abolición de la esclavitud en 1886, con el capital ahorrado pudo trasladarse a Nigeria, siguiendo la ruta de Cuba-España (como país metrópoli), desplazarse luego para Portugal y de allí partir para África hasta llegar a territorio Yoruba. Una ruta similar era seguida por los negros que salían desde Brasil para África, vía metrópoli portuguesa³.

³ Ver Matory, J. L. Yorubá: as rotas e as raízes da nação trasatlântica, 1830-1950. revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, año 4, No 9. Outubro de 1998, pp. 263-292.



Ma Monserrate González (?-1906),

“Obbatero”⁴, africana de procedencia Egbado hizo conocer en Matanzas el culto a Olokún. Su viaje trasatlántico a su tierra natal tuvo como fin traer consigo los tambores con los cuales hasta hoy se le rinde culto a esta divinidad en Cuba. Se dice que son los únicos tambores auténticos de América y, se dice también, que ella consagró a otra mujer, Fermina Gómez, como símbolo de continuidad de una tradición religiosa con marcado acento étnico. Según aparece en un artículo de Internet firmado por Gionanny Bernal– Obbá ení Oriaté Oló Oshún-Oshún wé⁵, a Fermina Gómez, “Oshá Bì”, la inicia con Ochún, un africano. Según el autor del artículo,

... Ma Monserrate González, le entrego Olokún [a Fermina*] (convirtiéndose así en la primera persona que lo recibía en tierras cubanas), y luego Ma Monserrate, le “viro el Oro”, lo que consiste en un procedimiento litúrgico, para ponerle otro santos en la cabeza. En este caso Ma Monserrate, le coronó “Yemaya”, llevando por nombre “Oshá Bì”.

⁴ Nombre ritual.

⁵ Bernal Gionanny – Obbá ení Oriaté Oló Oshún-Oshún wé: Olokun deidad del mar.

* El grifo es mío.



Lo cierto es que Fermina Gómez Pastrana (1844-1950) fue una famosa *iyaloricha* cubana de la ciudad de Matanzas, conocida por la cantidad de ahijados que tenía tanto dentro como fuera de la ciudad donde vivió, y por las ceremonias religiosas que presidía dedicadas a Olokún, entre los días 20 y 24 de septiembre. Oricha que representa las profundidades del mar y, que al igual que en Brasil, se considera que sus devotos son los que mayormente encuentran sus sustentos en el mar como los marineros y pescadores.

Los tambores que comandaba Fermina heredados de manos de Monserrat, eran celosamente guardados y utilizados solamente en las fechas antes mencionadas. De casa de Fermina salían el día 24 de cada septiembre comandando la procesión que se dirigía a la bahía. A ritmo de tambor se entonaban los cantos religiosos dedicados a los orichas mientras avanzaba el cortejo hasta las embarcaciones donde se depositaban las ofrendas que serían lanzadas entre tres y cinco kilómetros mar adentro. Distancia que simbólicamente representaba la profundidad del mar, lugar donde, según la mitología yoruba, se encuentra el reinado de Olokún.

La historia brasilera nos revela otros casos interesantes de negros itinerantes que retornaron para África y pasado un tiempo volvieron al Brasil, utilizando la “Costa” africana trasatlántica como zona de contacto y de comunicación para el intercambio de bienes e ideas entre los dos mundos,

resistiéndose así a que las culturas africanas cayeran en un ostracismo total y, a fuerza de imposición de valores y de la introducción de bienes materiales culturales y religiosos hicieron que, hasta hoy, se hiciera sentir la influencia africana en el identidad cultural brasileña.

Varios autores como Edison Carneiro, Vivaldo da Costa Lima, J. L. Matory, entre otros han destacado en sus trabajos la importancia de los que fueron y regresaron a Brasil trayendo consigo conocimientos renovados de las religiones en África, en específico sobre la yoruba. Por ejemplo, Matory⁶ se cuestiona la supremacía nagô-ketu, en Brasil procedentes de la cultura religiosa yoruba. Considera que los términos “yoruba”, “nagô”, “olukúmi”, “ketu” sean precedentes a la diáspora trasatlántica de esclavos, pero no partes integrantes de la llamada “cultura yoruba” como identidad rectora de una cultura imperial. Sobre este particular ha planteado que el término yoruba ha sido un elemento impuesto, pre-fabricado por los colonialistas británicos para hacer brillar una ciudad opacada por la decadencia de su cultura y que en el re-verdecer o re-construcción de Lagos, como capital y centro de la cultura de los yorubas, tuvieron que ver los retornados.

...esta identidad “yoruba” hace parte del censo común del siglo XX, desde un período en que esta realidad estaba apenas siendo producida por una población de ex-esclavos de Oyo, Egba, Ilesa que “retornaron” para la “Costa” y para el interior o para los alrededores de Lago en el período colonial. (Matory, 1998. Pág., 268)

No entraremos a analizar la posición de Matory respecto a los elementos constitutivos de la nación y cultura yoruba, concordamos en que su conformación es el resultado de la unión de varios conglomerados étnicos. Lo cierto es, que tanto los retornados como aquellos que fueron a nutrirse de conocimientos para luego socializarlos en la diáspora americana, conformada ya desde finales del siglo XIX y más aún en el XX, en mayoría, por los descendiente de auténticos africanos, jugaron un papel importante en lo que se conoce hoy como la “Mundialización de la cultura yoruba”. Aspecto tampoco entraremos a analizar, por lo menos en este artículo.

⁶ Ver de Matory, J. L. Yorubá: as rotas e as raízes da nação trasatlântica, 1830-1950. Opus. Cit.

Entre aquellos que coadyuvaron a mantener u originar tradiciones yorubas en Brasil, a partir de las visitas y/o la convivencia en Nigeria con su población autentica por determinado período de tiempo se encuentran: Martiniano do Bonfim, Lorenço Cardoso, Manoel Rodolfo Bamgbose, Filisberto Sowser, entre otros. De ellos, quien se hizo más famoso fue el Babalawo, Martiano do Bonfim (1859-1940), tal vez por haber sido uno de los fundadores del terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, consejero espiritual y ayudante especial de Mãe Aninha, e instituido en culto de los Doze Obás de Xangô en esa casa-templo de Bahía.

Martiniano -- "babalaô" e professor de ingles

Amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos — Nascido no Brasil e educado em Lagos — Respeitando a religião dos paes e o "rezumen" — O Congresso Afro-Brasileiro de Recife e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —

Copyright de Anísio MARQUES
(Copyright dos "Diários Associados")

publicação uma interessante reportagem, em nome da figura conhecida sob o nome de "Pae Adão". Entretanto, o Sr. Amado, quando de volta ao Brasil, publicando uma verdadeira e viva e gostosa história de Martiniano do Bonfim, amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos, e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —



do mesmo patriotismo que se encarnava em uma verdadeira e viva e gostosa história de Martiniano do Bonfim, amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos, e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —

O amigo de Nina Rodrigues mora no Comendado Nova, um velho e pequeno casarão de alvenaria, no bairro de Ipanema, na cidade de Lagos. Para os africanos, é um lugar muito especial, pois foi lá que nasceu o "Pae Adão", o primeiro mestre de terreiro de Lagos, e o primeiro a trazer para o Brasil o culto de Xangô. O Sr. Amado, quando de volta ao Brasil, publicando uma verdadeira e viva e gostosa história de Martiniano do Bonfim, amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos, e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —

Martiniano já havia falado muito sobre o assunto. Ele sempre falava sobre o "Pae Adão", o primeiro mestre de terreiro de Lagos, e o primeiro a trazer para o Brasil o culto de Xangô. O Sr. Amado, quando de volta ao Brasil, publicando uma verdadeira e viva e gostosa história de Martiniano do Bonfim, amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos, e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —

O Sr. Amado, quando de volta ao Brasil, publicando uma verdadeira e viva e gostosa história de Martiniano do Bonfim, amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos, e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —

O primeiro Martiniano e o primeiro "Pae" para o Estado da Bahia

— Logo depois disso, aqui em Lagos, o Sr. Amado, quando de volta ao Brasil, publicando uma verdadeira e viva e gostosa história de Martiniano do Bonfim, amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos, e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —

— Logo depois disso, aqui em Lagos, o Sr. Amado, quando de volta ao Brasil, publicando uma verdadeira e viva e gostosa história de Martiniano do Bonfim, amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos, e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —

— Logo depois disso, aqui em Lagos, o Sr. Amado, quando de volta ao Brasil, publicando uma verdadeira e viva e gostosa história de Martiniano do Bonfim, amigo de Nina Rodrigues e filho de africanos, e o que se realizará na Bahia — Zangando com Jorge Amado e recordando "Pae Adão" —

Sobre Martiniano, Stephan Palmié (2007)⁷ comentó en un artículo escrito para la revista *Religión y Sociedad* que Martiniano llegó a Lagos invirtiendo el recorrido realizado por otro retornado de origen Ijexá, Philip José Meffre, que

⁷ Palmié, Stephan. O trabalho cultural da Globalização Ioruba. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 27(1), 2007. pp. 77-113.

se convirtió al protestantismo a su retorno a Nigeria, después de haber vivido en Brasil como esclavo trayendo consigo su iniciación como Babalawo.

Martiniano do Bonfim, según coinciden Matory y Costa Lima⁸, fue llevado a Nigeria por su padre en 1875, donde permaneció por once años, allí estudió en una escuela prebiteriana y se formó como profesor de Inglés. Al regresar a Bahía se asocia, desde el punto de vista religioso, con Mãe Aninha, quien lo honra con el título de Ajimuda, y a la cual él asesora como Babalawo en la fundación de su terreiro de candomblé. Desde allí colabora con diferentes investigadores, estudiosos de la problemática religiosa afro-brasilera, aunque se le consideraba un hombre callado y discreto.

Según Palmié (2007) entre los estudiosos con los cuales Martiniano mantuvo contacto se encuentran: Manuel Quirino, Arthur Ramos e Edison Carneiro, reservando especial atención para Nina Rodrigues; entre los norteamericanos están: Donald Pierson, Ruth Landes, Frazier, Turner, Herskovits. Martiniano también sirvió de inspiración a los franceses Bastide y Verger, en tiempos más recientes de investigación.

Sobre los Obás de Xangô, Costa Lima afirma que, el grupo de Obás fue instituido formalmente en el año 1937, el grupo fue integrado desde sus inicios solo por hombres, quienes recibieron para su confirmación los nombres u *oiês* alusivos a las personalidades e historia de la cultura yoruba. De esa manera, se convirtieron en un grupo *sui generis* dentro de los candomblés de Bahía, que acostumbraban a presentar en su estructura una organización masculina centralizada denominada Ogãs, y este cuerpo religioso diferente de hombres distingue hasta hoy al Ilê Axé Opô Afonjá.⁹

Sobre esta pléyade de itinerantes brasileiros que fueron vestidos como Babalwos en Lagos, Nigéria, que trataron de reafirmar el lado yorubano del candomblé en Bahía, comenta Matory que el último de ellos fue Filisberto Sowzer:

De hecho Sowzer, es parte de una impresionante dinastía de viajantes y sacerdote brasileños y lagosianos, iniciando por su

⁸ Ver de Matory, J. L. *Yorubá: as rotas e as raízes da nação trasatlântica, 1830-1950*. Opus. Cit. Y de Vivaldo da Costa Lima. *Os Obás de Xangô*. Revista Afroasia, No 2-3. pp.5-36.

⁹ Vivaldo da Costa Lima. *Os Obás de Xangô*. Opus. Cit.

abuelo,..., Manoel Rodolfo Bamgbose y terminando con numerosos nietos que son sacerdotes en Lagos, Bahía y Río de Janeiro.

Tal vez, la dinastía trasatlántica más famosa del linaje de los Bamgbose sea la familia Alakija. A pesar de que no tengan ninguna conexión directa con el Candomblé, ellos son figuras centrales en la memoria más reciente sobre la relación entre Bahía y "África" de donde el Candomblé se originó. (Matory, 1998. pág. 270)

Es válido dejar aclarado que Bamgbose no fue un sacerdote iniciado en Lagos, sino que provenía de Oyo. Fue llevado para Bahía en calidad de esclavo en pleno siglo XIX cuando la caída del imperio yoruba y, para ese entonces, ya ostentaba la condición de Babalawo. Fue el sacerdote de Ifá que ayudó en la conformación del terreiro Casa Branca ubicado en el Ingenio Viejo de la Federación. Sobre este particular volveremos más adelante.

Lo cierto es que, sea por la maldición del *Aláàfin Aólé* a la nación yoruba, sea por la crueldad de la trata negrera y la fuerza interna de las culturas africanas en general, o por el valor que guardó la tradición oral negro africana entre los esclavos traídos para esta parte del continente, la identidad religiosa de esa zona continental, trascendió y trasciende hasta hoy más allá de los grupo religiosos.

Tal vez, en esa trayectoria, la fuerza y vitalidad alcanzada por algún grupo específico pudo ir en detrimento otros de diferentes zonas y culturas africanas. Si hacemos un paralelo entre las culturas bantu y la yoruba, sin hablar de pureza, la que a mi entender no existe ni para ellas ni para ninguna expresión religiosa en general, ya sea de origen europea, asiática o africana, las iniciativas se han visto reforzadas del lado yoruba como parte de las identidades religiosas que se comparten en ambos lados del mundo. Por lo tanto, existen identidades religiosas que en dependencia de contextos socios históricos y problemáticas políticas pueden hacerse más o menos fuertes o visibles respecto a otras, como es el caso del Candomblé nagô-ketu, en Brasil, de la Santería en Cuba, el Vodú de Haití o el Shangó de Trinidad y Tobago, que desde muy temprano supieron lo que era estar en movimiento al buscar en sus matrices los elementos de continuidad. Pero no solo desde esta parte del continente se buscó continuidad, los nigerianos yorubas en época más reciente han logrado establecer una red de comunicación que fortalece la secuencia

cultural y religiosa entre ambos lados del Atlántico. Parafraseando a Omidire, pudiéramos decir que están reconstruyendo su identidad a partir de los cuatro puntos cardinales.

Re-encuentro de tradiciones ancestrales

Como nuestro objetivo es analizar las diferentes rutas de acción que significaron una aproximación al viejo continente negro tomando como referencia Brasil, nos referiremos específicamente de lo que ocurrió en ocasión del II Congreso Mundial de las Tradiciones Yoruba y la Cultura, celebrado en Salvador de Bahía en julio de 1983. Pero debemos comenzar haciendo un pequeño recuento histórico que nos permita aproximarnos a este acercamiento que comenzó como un intercambio académico que partió de un reconocimiento de la cultura y tradiciones yorubas.

A partir de los años cincuenta el continente americano miraba con otros ojos para África, conmovido por los acontecimientos de las guerras de liberación que librarán algunos países africanos contra los colonialistas europeos¹⁰. En Brasil, aun cuando se produjo un intercambio en el área política, por los contactos que mantuvieron militantes de Partidos políticos que se encontraban en la clandestinidad, con la literatura que producían intelectuales políticos como Agustino Neto y Amílcar Cabral, entre otros, se preferencia el área cultural asociada a una crítica política.

En el año 1959 se fundó el Centro de Estudios Afro-Orientales (CEAO), institución adjunta a la Facultad de Filosofía y Ciencias Humana (FFCH) de la Universidad Federal de Bahía (UFBA), que según aparece en la presentación de su página web: "... fue concebida como un canal de diálogo entre la Universidad y la comunidad afro-brasileña, por un lado, y, entre el Brasil y los países africanos y asiáticos, por otro" (disponible en <<http://www.ceao.ufba.br/>>)

En las décadas de 1960 y 1970 fueron priorizados desde el CEAO, la realización de trabajos de campo en diferentes regiones de africanas en las áreas de la antropología y la etnolingüística, así como se comenzaron a

¹⁰ Quando referimos ao termo colonialismo no plural partimos do critério que nem todos os países da África foram colonizados por uma mesma potência e ainda assim nem sempre as formas de domínio colonial foram iguais.

impartir cursos de idioma yoruba con profesores nativos, como ya venía ocurriendo en Río de Janeiro.

Sobre el intercambio cultural con África, específicamente con Benín y Nigeria, el profesor Julio Braga, antropólogo y líder religioso, entrevistado en la ciudad de Salvador, Bahía¹¹, comentó sobre sus primeras experiencias dentro del CEAO como auxiliar de investigación, cuando aun era estudiante de la UFBA. Según afirmó, la investigación que debía realizarse entre los años de 1960 y 1964 por un equipo de investigación del CEAO, respondía a exigencias de continuidad de estudios anteriores sobre los candomblés de Bahía, iniciadas décadas atrás por otros estudiosos. Intento que en su momento no fructificara por falta de recursos. Pero que posteriormente, en la década del 70, pudo ser ejecutado con la salida de un grupo de su investigadores para Benín y Nigeria, junto al fotógrafo francés Pierre Verger, los que visitaron varias comunidades y recogieron un material muy valioso que nunca fue explotado debidamente, independientemente que sirvió para realizar algunas publicaciones.

También de Nigeria llegaron iniciativas de contactos que tuvieron como objetivo estrechar relaciones culturales ente ambos Estados, las que se consolidarían mediante el estudio de las expresiones religiosas que se recrearon ambos países sobre la base del mantenimiento de las tradiciones ancestrales, tomando como centro las actividades religiosas que se desprendieron de la cultura yoruba. Acción que también hubiese fructificado en Cuba de haberse llevado a cabo una iniciativa semejante, en aquel momento.

Por ejemplo, Cuba y Brasil fueron dos de los países donde la presencia de altos líderes religiosos de hizo sentir bien temprano. Para tal afirmación citamos como referencia las visitas que hiciera en la década de 1980 a ambos países, el Oni de Ifé, Okunade Sijuwade Olubuse II, líder espiritual de los yorubas. A Brasil llegó en ocasión del II Congreso Mundial de las Tradiciones Yorubas y la Cultura, en 1983 y a Cuba, en visita oficial en 1987, oportunidad en fue acogido por el Estado y Gobierno cubano, con el rango de Jefe de Estado, por lo que la figura de un Oni representa dentro de Ilé-Ifé. Incidencia que no significó que este líder religioso no se reuniera con líderes religiosos

¹¹Entrevista concedida a la autora de este artículo, en Salvador, Bahía, Brasil. Octubre 2007.

cubanos y que ambas comitivas se sintieran identificadas religiosamente.

Cabria preguntarnos ¿porqué la visita fue realizada en misma década a Cuba y Brasil? La respuesta pudiera ser aparentemente simple. No profundizaremos en la discusión, apenas nos limitaremos a distinguir que estos países son los que marcan la hegemonía de las tradiciones yorubas en el continente, en cuanto a su conservación, y difusión. Sin desdeñar otros países en los que también se recrean tales tradiciones religiosas, como es el caso de Trinidad y Tobago y Haití.

Al rescate de tradiciones en América

En el 1983, el II Congreso Mundial de las Tradiciones Yorubas y Cultura fue celebrado en Salvador, Bahía, con la presencia de una numerosa comitiva de líderes religiosos nigerianos, del Caribe y de los Estados Unidos, contando con más de 1600 delegados, entre brasileños y extranjeros. El organizador principal del conclave en Brasil fue el ex alcalde de la ciudad de Salvador, Sr. Edivaldo Brito, iniciado como Ogã en la infancia, en el terreiro Ilê Ibsê Alá Ketu Megegê, de Muritiba, ciudad pequeña ubicada en el Reconcavo Bahiano.

El Sr. Brito expresó en entrevista previa al evento, concedida al *Jornal A Tarde*, el 08 de junio de aquel año, que el encuentro era “un ponto generador de intercambio del saber tradicional entre los participantes, representantes auténticos de la cultura y de la tradición de los orichas en sus países”. La prensa, con amplia cobertura, notició la apertura del evento y toda su trayectoria.

La presencia del Oni de Ifé le dio un toque de distinción al evento religioso. En primer lugar, porque era un evento joven que estaba en su segunda edición, por primera vez cruzaba el Atlántico para instalarse en un país foráneo que mantenía con mucha fuerza las tradiciones culturales africanas, pero esta vez, los nigerianos actuaban como representantes legítimos que venían en busca de unión y continuidad. En segundo lugar, porque Brasil pasaba a ser el representante y anfitrión de las tradiciones religiosas de los orichas, durante los días del conclave. Tradiciones renovadas en tierras americanas, debido, en parte, al medio y las condiciones que tuvieron para su reproducción y, por los contactos que algunos iniciados tuvieron o mantuvieron con el viejo continente negro.



Figura – A infinita sabedoria de um povo. Jornal A Bahia, 24 e 25 de julho de 1983.

Destacaremos dos aspectos mas del evento: el primero se relaciona con La recepción ofrecida por el pueblo de santo a sus visitantes, y el segundo relacionado con los temas del conclave.

Durante los días del Congreso fueron programadas visitas a terreiros tradicionales: Gantois, Ilê Axé Opô Afonjá, Alaketo, así como también al Ilê Ibsê Alá Ketu Megegê, de Murutiva, única casa templo escogida fuera de la ciudad de Salvador. Edivaldo Brito, en su condición de máximo responsable del evento, dijo a la prensa que ese terreiro había sido escogido “por preservar las características originales de la época en que comenzaron a realizarse nuestras actividades religiosas” (**A Tarde**. Salvador, 27 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.).

Segun Wilson Caetano de Sousa, ese Candomblé fundado por Pai Nezinho (Manuel Cerqueira Amorim) “constituye una modalidad particular de modelo ritual”, dentro de as variantes de los candomblés nagô-ketu. (Sousa, 2005). Pai Nezinho fue un pai-de-santo bastante conceptuado. Al fallecer su indumentaria ritual fue entregada al Museo Afro-Brasileiro, localizado, en esa época, en el lugar que ocupa La antigua Facultad de Medicina, en el Terreiro de Jesus, en Salvador.

Para las visitas los terreiros fueron engalanados para recibir correligionarios de diferentes partes de América y de África. Las conceptuadas mães-de-santo Menininha, Mãe Stella, Olga de Alaketo e Mãe Cacho fueron protagonistas de los encuentros de confraternización efectuados en sus terreiros con la presencia del sumo sacerdote de Ilê Ifé, Oba Okunade Sijuwade Olubuse II. Momento privilegiado para demostrar al mundo que las tradiciones religiosas yorubas se preservaron, a pesar del cruel estado de represión a que fueron sometidas por siglos. Todos los visitantes acompañaron los cantos religiosos realizados en lengua yoruba, que, como destacó la prensa, era la “lengua universal” de ese evento histórico. Wandé Abimbola, reitor de la Universidade de Ilê Ifé, en ocasión de la visita al terreiro Opô Afonjá afirmó que no tenía dudas de que estaban haciendo historia.

Finalizado el evento, la Casa Branca recibió la comitiva. La lakekerê Juliana da Silva Baraúna, en nombre de Marieta Vitória Cardoso, “Mãe Marieta”, recibió los nigerianos, el grupo estuvo presidido por Apena Abayomy y por un representante de la Universidad de Ilê Ifé, el Senhor Olarwa Epega. El Apena, rei de Oxalá, era bisneto de Bamgbose, africano fundadores de la Casa Branca, que como habíamos anotado anteriormente, fue uno de los retornados, según reportó la prensa bahiana al noticiar la visita do rei de Oxalá.¹² Por eso, el encuentro se revestía de una importancia especial, porque reforzaba los vínculos de la comunidad religiosa con el pasado ancestral, a través do Apena Abayomy. Tengamos en cuenta que esta visita especial hace parte de aquella raíz fundacional que una vez sembró Bamgbose como Babalawo africano y que a decir de Matory forma parte de la “dinastía itinerante” que aun busca y re-encuentra sus propias raíces.

Pasando rápidamente a los temas de discusión. El foco central del plenario estuvo centrado en la necesidad de buscar unidad entre los diferentes sistemas de culto a los orichas fuera de África, para por intermedio de esa unidad, re-constituir una religión autónoma, con reconocimiento internacional como cualquier otra institución religiosa del mundo occidental.

¹² Ver: Casa Branca homenageia o rei de Ifé. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23577, 01 ago. 1983. Caderno 1, p. 3.

El máximo líder nigeriano pidió la conservación de las tradiciones provenientes de los pueblos yorubas, colocando su cultura y la civilización en un lugar destacado frente a los sistemas religiosos en otras regiones africanas que también fueron transportadas para América, en la época de la esclavitud. Importante fue el apelo que hizo el Oni de Ifé procurando el *continuum* de las tradiciones, después de siglos de depredación colonialista de ambos lados del Atlántico.

Fue por eso que el rector de la Universidad de Ilê Ifé, Wande Abimbola, apelando a los sufrimientos de la diáspora, refiriéndose al evento, expresó que ese encuentro debió haber ocurrido hacía ya más de 100 años, pero que tenía la amplia satisfacción que estuviera sucediendo en ese momento, aunque con atraso¹³. En este sentido el Congreso hacía dos llamado urgentes: a la unificación, para intentar disminuir las distancias simbólicas que existen entre los que se adhieren a la cultura e religión yoruba, mientras que el otro, buscaba poner fin a la visión folclorizada de las religiones de matriz africana. Visión que se generalizó en América. Tema este último que la prensa comenzó a manipular de inmediato.

A modo de conclusión

Lo cierto es que este congreso perseguía restablecer el centro y dominio de la cultura y tradiciones yorubas desde Nigeria, el camino itinerante ha tenido esta religión esta marcada en su mitología religiosa, la “maldición” se ha cumplido.

Ese congreso mundial celebrado en Bahía fue la tribuna propicia para hacer un apelo a las tradiciones, por haber congregado a representantes religiosos de las diversas tendencias de las tradiciones yorubas en América Latina, continente donde se guardan celosamente los legados africanos, en especial, el yoruba. Todo esto trajo como consecuencia un proceso de reafricanización que marcó el *continuum* de las tradiciones. Proceso que no ha parado y que los nigerianos se encargan de reforzar con su presencia constante en cada evento que se realiza en este lado del Atlántico. Siete

¹³ Periódico **A Tarde**. Salvador, jul. 1983. Caderno 1, p. 3.

congresos más se han realizado y todo tiene como marca el problema de la unidad y la autenticidad de la religión yoruba que se profese.

Resulta interesante esta posición de los yorubas nigerianos que andan en una labor de rescate itinerante mundo afuera cuando al interior del continente africano crece el número de Iglesias y congregaciones neopentecostales como la Iglesia Universal del Reino de Dios. Ante este avance neopentecostal, las religiones originarias africanas han ido perdiendo cada vez más fuerzas, quedando casi en peligro de aniquilamiento. ¿Será que los africanos están buscando en América los espacios que van perdiendo en su propio territorio?

Sabemos que la santería y el candomblé están diseminados por diferentes partes de América y el Europa. Por ejemplo, la santería está en los Estado Unidos desde 1950, santeros y Babalawos viven desde hace muchos años en México, Puerto Rico, Venezuela, España, entre otros países, se mantienen y se mantendrán adaptadas a las condiciones socio-históricas de cada período. Lo mismo ocurre con el candomblé en Brasil que esta diseminado por todo el cono sur del continente y parte de Europa. Movimientos que han aprendido como parte del *continuum* de las tradiciones heredadas de los auténticos africanos que se la transmitieron y que hoy los máximos representantes de la religión yoruba quieren compartir a su manera.

Bibliografia

AGUILAR, Aurora; ARGÜELLES, Aníbal; HODGE, Ileana; VEITÍA, Janet. **Las relaciones identitarias entre la regla ocha, el palo monte y el espiritismo cruzado**. Informe de Pesquisa, DERS, CIPS. La Habana, 2006.

ARGUELLES, Anibal; HODGE, Ileana. **Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo**. La Habana: Editorial Academia, 1991.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade Mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos**. 2005. Tese (Doutorado em letras) Instituto de Letras, UFBA, Salvador.

BARREAL, Isaac. **Retorno a las raíces**. La Fuente Viva. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.

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

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: Editora EdUEJR, 2001.

DANTAS, Beatriz Góis. **Repensando a pureza nagô, religião e sociedade**. Revista Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, nº. 8, 1982, pp. 15-19.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001

KASANDA, Albert. Las religiones africanas. In: HOUTART, François (org.). **Religiones: sus conceptos fundamentales**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998, pp. 134-173.

LIMA, Vivaldo da Costa. **O conceito de nação nos candomblés da Bahia. Afro-Asia**, CEAO/UFBA. Salvador, nº. 12, 1976, pp. 65-90.

MATORY LORAND, J. JEJE: **Repensando Nações e Transnacionalismo**. Revista Estudo de Antropologia Social. Rio de Janeiro, vol. 5, abril de 1999, pp. 57-79.

MATORY LORAND, J. **The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yoruba nation**. Cambridge: Society for Comparative Study of Society and History, vol. 41, 1999, pp. 72-104.

MATORY LORAND, J. **Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 4, nº. 9, outubro de 1998, pp. 263-292.

PALMIÉ, Stephan. **O trabalho cultural da Globalização Ioruba. Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 27(1), 2007. pp. 77-113.

Anexos



Mãe Menininha do Gantois é cumprimentada por um sacerdote do Ifé durante a reunião de ontem em sua casa

Visitantes negros foram até Terreiro do Gantois

Todo o morro era só Axé e as filhas da casa estavam lindas, arrodando o terreiro no alto do Gantois. Ontem, no meio do dia, Mãe Menininha recebeu os irmãos-negros-do-mundo, sacerdotes da Nigéria, Porto Rico, Nova Iorque, Costa do Marfim, Cuba, Venezuela e de Estados do Brasil, participantes da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá e Cultura, no Centro de Convenções da Bahia.

O almoço do Gantois foi a maior emoção do dia de ontem. No instante em que chegaram os sacerdotes, os tambores soaram e daí em diante a diferença de línguas, palmas, deixou de existir. "Ara nua, Ara mia", saudação yorubá para os visitantes: "Seja bem-vinda à minha casa, a casa é sua". As filhas de Menininha abriam o coração, e os sacerdotes respondiam no mesmo cântico. A Mãe África presente, o chão do Gantois vibrou.

Da cozinha vinha o bom cheiro. Panelas repetas — galinha, feijão, arroz soltinho —

e a casa apinhada. Além dos sacerdotes, de representantes de São Paulo, Belo Horizonte, Maranhão e os baianos, havia os intelectuais, estudiosos, antropólogos, cada um querendo tomar seu lugar. Mãe Menininha, emocionadíssima, recebeu os sacerdotes em seu quarto. Serena, sabedoria de quem tem.

1.600 INSCRITOS

Ontem foi o segundo dia da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá e Cultura. Muita gente, cerca de 1.600 pessoas inscritas para participar das plenárias. Pela manhã, discutiu-se o tema "A Tradição dos Orixá e as Relações Históricas da África com o Novo Mundo".

No plenário, alertos, todos os sacerdotes que já estão em Salvador para o encontro. Já está entre nós o presidente do Comitê Internacional e reitor da Universidade de Ifé, Wande Abimbola, da Nigéria. No mesmo avião chegaram Rei Oba de Ijebu Ode e o

chefe da corte do Rei de Ifé, Eletiyemi (ogboni). Também estão na cidade o sumo sacerdote de Ifé, Arará Ifé, e o sacerdote de Obatalá, Obalesum. É esperada para hoje a presença do Rei de Ifé, Oni Ifé Oba Okunade Sijawade, Olobuse II.

A programação da conferência marca para hoje, a partir das 9h30min, painel sobre o tema "Religião e Cultura Africanas, Continuidade e Identidade. As libdemias (caso seja obedecido o horário, pois isto não tem ocorrido), almoço-visita ao Axé Opô Afonjá. Mãe Estrela recebe.

Das 18h00min às 17 horas, no Centro de Convenções, haverá painel sobre "Liturgia e Práticas Divinatorias do Culto Africano". Serão abordados: Sistema de Ifé, Sistema de Consulta com Obi e outros frutos, Sistema de Consulta com Dilogun, Oferenda-Elo, função. As 20 horas, no Saldio Xangô, será exibido o filme de Pierre Verger: "Brasileiros na África e Africanos no Brasil".

Figura 1 – O Oni de Ifé cumprimentando a Mãe Menininha. Visita das delegações que assistiram ao II Congresso de Tradições e Cultura Iorubá no Gantois. Foto publicada no Jornal da Bahia, Salvador, ano XXV, nº. 7592, 20 jul. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 3.



Figura 2 – Almoço no Ilê Axé Opô Afonjá. Foto publicada no Salvador, ano XXV, n.º. 7593, 21 jul. 1983. 2º Caderno – Especial, p. 4.



Figura 3 – Almoço de encerramento no terreiro Alaketo. Foto publicada no Jornal A Tarde. Salvador, ano 70, n.º. 23568, 27 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.



Figura 4 – Visita dos delegados à II Conferência Mundial ao terreiro Ilê Ibsê Alá Ketu Ogun Megegê de Muritiva. Foto publicada no Jornal A Tarde. Salvador, ano 70, n°. 23568, 27 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.