
DOCUMENTO



**O BABALAÔ FALA:
A AUTOBIOGRAFIA
DE MARTINIANO ELISEU DO BOMFIM***

Félix Ayoh'Omidire^{*}
Alcione O. Amos^{**}

Em outubro de 1940, Lorenzo Dow Turner, primeiro linguista afro-americano, chegou a Salvador, na Bahia, com a intenção de coletar informações sobre a cultura afro-brasileira.¹ Seu principal interesse era investigar as sobrevivências culturais africanas na cultura afro-bahiana, principalmente com relação ao uso de línguas africanas. Turner foi um pioneiro em seu campo de estudos nos Estados Unidos. Ele determinou, na década de 1930, que a língua falada pelo povo *gullah*, dos estados da Carolina do Sul e da Geórgia, no sul dos Estados Unidos, não era, como estudiosos brancos tinham afirmado, “um inglês mal falado”, tratando-se na verdade de uma língua distinta baseada em mais de 30 línguas africanas e no inglês. Eventualmente, o *gullah* foi identificado como sendo uma língua crioula.²

Em 1940, Turner ainda não tinha publicado os resultados de sua pesquisa entre os *gullah*. A investigação que estava a ponto de fazer no

*** Transcrição do iorubá e tradução para o inglês por Félix Ayoh'Omidire, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigéria. Tradução para o português, introdução e notas explicativas por Alcione M. Amos, Anacostia Community Museum, Smithsonian Institution, Washington D.C.

¹ Para a biografia de Lorenzo Dow Turner, ver: Margaret Wade-Lewis, *Lorenzo Dow Turner: Father of Gullah Studies*, Columbia: University of South Carolina Press, 2007. O capítulo 17 trata da viagem de Turner ao Brasil.

² O importante livro de Turner sobre a língua *gullah* foi originalmente publicado em 1949, mas a edição disponível é Lorenzo Dow Turner, *Africanisms in the Gullah Dialect*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2002. A definição de língua crioula, conforme o *Dicionário Aurélio* eletrônico, é: “O resultado da transformação de um pígin, ainda que no estágio de jargão, em língua que tem falantes nativos”.

Brasil iria lhe fornecer uma visão mais completa das línguas africanas que haviam influenciado o *gullah*. Turner descobriu que em Salvador, Bahia – cidade que, até o presente momento, é a mais africana das cidades brasileiras –, havia um terreno fértil para sua pesquisa. As entrevistas que ele fez com afro-brasileiros, que foram gravadas para a posteridade, se tornariam uma fonte, ainda não muito bem explorada, de informações valiosas sobre sua língua e sua cultura.

Uma das pessoas entrevistadas por Turner em Salvador foi o famoso babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim. Martiniano tinha nascido em 1859, de pais africanos livres. Era considerado um sábio da cultura afro-brasileira, especialmente do candomblé.³ Turner gravou muitas horas de músicas e narrativas do folclore africano, contadas por Martiniano. Este artigo reproduz o conteúdo das entrevistas que recontam a sua autobiografia. As entrevistas foram feitas na residência de Martiniano, no Caminho Novo do Taboão, número sete, entre doze de outubro e nove de dezembro de 1940. Muitos dos originais, gravados em discos de acetato, estão nos arquivos de música tradicional da Indiana University, nos Estados Unidos. Outros estão arquivados na coleção de Turner, no Anacostia Community Museum, em Washington, D.C. O material na Indiana University foi digitalizado e está disponível para pesquisadores mediante o pagamento de uma taxa. Também estão disponíveis as transcrições feitas pelos assistentes de Turner, que falavam iorubá, datadas da década de 1950. Este artigo inclui material contido nas gravações e em transcrições que se encontram na Coleção Africana da Biblioteca da Universidade Northwestern, em Evanston, Illinois. Partes das entrevistas foram reorganizadas para proporcionar maior clareza na sequência da narrativa e para evitar repetições. A narrativa de Martiniano foi extensamente anotada com informações adicionais obtidas de outras fontes, bem como de entrevistas que ele forneceu para outros autores. Todo esforço foi feito para esclarecer referências obscuras, especialmente aquelas relacionadas à família de Martiniano na África.⁴

³ A palavra candomblé é derivada do kimbundu *kandombele*, que significa rezar. Yeda Pessoa de Castro, *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*, Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora, 2005, p. 196.

⁴ As transcrições originais e as traduções das entrevistas feitas por Turner com Martiniano serão encontradas na Lorenzo Dow Turner Collection, Africana Manuscripts, Melville J. Herskovits



Figura 1 - Lorenzo Dow Turner, 1940-1941. Fotografia tirada no Brasil, durante sua estadia realizando pesquisa sobre a cultura afro-brasileira.

Fonte: Coleção Lorenzo Dow Turner, Anacostia Community Museum, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

A importância dessa autobiografia está no fato de que foi gravada na própria voz de Martiniano e contém informações que ele supostamente pensava serem importantes. Ele enfatiza constantemente o seu vasto conhecimento da língua iorubá, que era, evidentemente, uma fonte de grande orgulho para ele, assim como de admiração pela comunidade afro-brasileira. Numa das gravações feitas por Turner, em uma celebração do 81º aniversário de Martiniano, em dezesseis de outubro de 1940, um admirador não identificado afirma em português que lamentava não ser capaz de falar iorubá e o quanto admirava Martiniano, “o professor”, que era capaz de falar três línguas: português, iorubá e inglês.⁵ É interessante notar que, nessas entrevistas, Martiniano deu grande ênfase a sua participação no culto de *Egúngún*, mas não mencionou seu envolvimento no candomblé.

Existem algumas discrepâncias nas datas e fatos mencionados por Martiniano quando confrontados com o registro histórico e com entrevistas que ele forneceu para outros investigadores. No entanto, tais discrepâncias não diminuem a importância desta entrevista como um documento histórico. Espera-se que este material possa contribuir para o estudo da história da comunidade afro-brasileira na Bahia na primeira metade do século passado, e que seja também uma importante contribuição para o repertório de informações que já estão disponíveis sobre Martiniano.

O material é apresentado da seguinte maneira: o texto da entrevista, em iorubá, está acompanhado da tradução em português. Os comentários aparecem nas notas de rodapé. Além disso, um glossário apa-

Library, Northwestern University, Box 41. A pessoa que transcreveu as entrevistas originalmente usou um sistema fonético. A lista do material encontrado nesta coleção está disponível em: <<http://findingaids.library.northwestern.edu/catalog/inu-ead-afri-archon-525>>, acessado em 29/08/2011. As gravações da autobiografia e do diálogo com Ana dos Santos estão incluídas nos discos de número EC 10" 708, EC 10" 709, EC 10" 721, coleção n. 86-109-F, Brazil, Lorenzo Dow Turner, ca. 1940-41, Archives of Traditional Music, Indiana University. Martiniano também forneceu mais informações sobre a sua vida para Turner, provavelmente em inglês, em material que está incluído no artigo publicado em 1942. Notas específicas acerca deste artigo não foram localizadas. Lorenzo Dow Turner, “Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa”, *Journal of Negro History*, n. 27 (1942), pp. 55-67.

⁵ A gravação do homem falando em português, que foi erroneamente identificado como Martiniano, pode ser encontrada em EC10" 750, item 31, coleção n. 86-109-F, Brazil, Lorenzo Dow Turner, ca. 1940-41, Archives of Traditional Music, Indiana University.

rece ao final do artigo, incluindo todas as palavras que aparecem em negrito no texto e nas notas de rodapé.

A co-autora gostaria de prestar seus agradecimentos ao Anacostia Community Museum da Smithsonian Institution, em Washington, D.C. pelo o apoio fornecido ao seu trabalho neste projeto. A Félix Ayoh’Omidire pela soberba tradução do iorubá para o inglês e por todo o apoio que ele lhe proporcionou esclarecendo as muitas dúvidas que teve ao produzir as anotações. Também agradece à Lisa Earl Castillo pelos comentários e sugestões, e à Maria Elisa Rodrigues Moreira pelo trabalho de edição do material em português. Quaisquer erros e omissões são de sua inteira responsabilidade.

Texto da entrevista em iorubá, acompanhado da tradução em português⁶

Èmi Òjélàdé, mo dé tí mò nbáyín sòrò, wón bímí ní ilù Brasili tí wón npè ní Baia.

Eu, Òjélàdé, estou aqui para falar com você. Eu nasci no estado brasileiro chamado Bahia.⁷

Orúko mi ni èdè òyínbo wón npe mí ni Martiniano Eliseu du Bomfim.
Meu nome brasileiro é Martiniano Eliseu do Bomfim.

Ibèni bàbá mi Àrèòjè o tó mi, iyá mi tó bímí Majéngbásán.

Lá, meu pai, Àrèòjè, me criou junto com minha mãe biológica, Majéngbásán.

*Baba mi njé Eliseu du Bomfim, Àrèòjè.*⁸

O nome do meu pai era Eliseu do Bomfim, Àrèòjè.

⁶ Devido a dificuldades do uso de certos acentos diacríticos do iorubá, é geralmente permitido nos círculos editoriais iorubanos que se usem apenas os acentos agudos e graves, como fazemos neste texto.

⁷ Martiniano nasceu livre no dia 16 de outubro de 1859. Turner, “Some Contacts”, p. 63.

⁸ Eliseu do Bomfim, que era egbá, foi trazido para o Brasil como escravo a bordo de um navio negroiro português. O navio foi interceptado pelos britânicos perto do litoral da Bahia e Eliseu foi jogado ao mar pela tripulação para esconder que o navio estava transportando africanos escravizados. Ele conseguiu chegar à praia, onde foi capturado e se tornou um “escravo da nação”. Isso significava que ele havia se tornado tutelado pelo governo imperial. Ele foi eventualmente libertado. O

Ìyá mi nje Felicidade Silva Paranhos, ni orúko ìnàgò Majéngbásán.
O nome brasileiro da minha mãe era Felicidade Silva Paranhos, enquanto seu nome **nagô** era Majéngbásán.⁹

Ó ti kú, ó di odún mókànlélógún.

Ela está morta, ela morreu há 21 anos.¹⁰

Ijó mû n ó so òtàn bí èdè Yoruba ti rí fún gbogbo yín ti è ngbó èdè mi ti èmi, Òjélàdè ti mo nko nísisiyí.

Outro dia, vou dizer a todos que ouvirem a minha voz, eu, Òjélàdè, como é a língua iorubá.

Wón fimí sí ilé ìwé, wón fimí sí sùkúlù nígbàtí mo wa ní omo odún meje,
Eles me matricularam na escola primária quando eu tinha sete anos de idade,

léhìn ìgbà nàà nkó, wón sì fimí sí sùkúlù nlá
depois, eles me matricularam no ensino secundário.¹¹

Ègun da sua família se chamava *Ègun Ìtárí*. Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes M. dos Santos, “Ancestor Worship in Bahia: Ègun-cult”, *Journal de la société des américanistes*, n. 58 (1969), p. 84, <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1969_num_58_1_2098>, acessado em 30/08/2011; Luis Nicolau Parés, “O mundo atlântico e a constituição da hegemonia nagô no candomblé baiano” *Revista Esboços*, n. 17 (2010), p. 177, <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/issue/view/1446>>, acessado em 30/01/2011; Turner, “Some Contacts”, pp. 62-63; E. Franklin Frazier, “The Negro Family in Bahia, Brazil”, *American Sociological Review*, n. 7 (1942), pp. 474-475; Caso n. 4, Martiniano do Bomfim, caixa n. 133, pasta n. 8, Coleção E. Franklin Frazier, Moorland-Spangarn Research Center, Howard University. Martiniano forneceu diferentes datas para a captura e liberação de seu pai para Turner e Frazier.

⁹ Felicidade foi trazida para o Brasil como escrava quando era criança, entre 10 e 15 anos de idade. Eliseu comprou sua liberdade em 1855 e ela se tornou sua principal esposa. Eliseu teve cinco esposas, todas vivendo na mesma casa. Felicidade deu à luz cinco filhos, incluindo Martiniano, que tinha lugar privilegiado na família porque era filho da esposa principal. De acordo com Martiniano, seu pai conheceu Felicidade numa festa e a relação deles nunca foi legalizada, ou seja, eles nunca foram formalmente casados. Caso n. 4, Martiniano do Bomfim, caixa n. 133, pasta n. 8, Coleção E. Franklin Frazier, Moorland-Spangarn Research Center, Howard University. Frazier, “The Negro Family”, p. 474.

¹⁰ Esta declaração indica que a morte de Felicidade ocorreu em 1919, uma vez que esta entrevista é de 1940. No entanto, Martiniano havia informado a Frazier que sua mãe morreria em 1923, com 15 anos de idade. Caso n. 4, Martiniano do Bomfim, caixa n. 133, pasta n. 8, Coleção E. Franklin Frazier, Moorland-Spangarn Research Center, Howard University.

¹¹ A educação primária para crianças de ascendência africana em Salvador, na época em que Martiniano estava em idade escolar, não era impossível, embora não fosse comum. Em sua



Figura 2 - Majéngbásán (Felicidade Silva Paranhos), data desconhecida.

Fonte: Coleção Lorenzo Dow Turner, Anacostia Community Museum, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Léhìn nàà, bàbá mi mú mi ló sí Èkó tí wón npè ní Lagos.

Mais tarde, meu pai me levou para Èkó, também conhecida como Lagos.¹²

Nigbàtò mú mi lo dé Lagos n'ílè Odò Oya ni wón npe ibè, mo sàisàn,
Quando ele me levou para Lagos, no país também conhecido como Nigéria, eu caí doente.¹³

pesquisa sobre educação em Salvador no século XIX, Ione Celeste de Souza refere-se às “aulas públicas”, que eram pagas pelo governo do estado da Bahia, e às “aulas particulares”, que eram oferecidas por professores, em suas próprias casas, mediante o pagamento de uma taxa. O ensino fundamental naquela época durava seis anos e o currículo das classes públicas incluía instrução religiosa, leitura e escrita, gramática da língua portuguesa, desenho e aprendizado sobre pesos e medidas. É possível que Martiniano tenha frequentado um ou outro tipo de aula. Sobre a escola secundária, Souza acredita que ele pode ter frequentado um curso “preparatório” com professores particulares até ir para Lagos. Ione Celeste de Sousa, mensagem eletrônica para Amos, 13/10/2011; Ione Celeste Jesus de Sousa, “Uma escola não conhecida: a presença de crianças de cor nas aulas públicas da Bahia oitocentista”, manuscrito sem data; Ione Celeste Jesus de Sousa, “Escolas ao povo: experiências de escolarização de pobres na Bahia: 1870 a 1890” (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.)

¹² Ir estudar na África parece ter sido comum na época. Enquanto a elite branca brasileira enviava seus filhos para estudar em Paris, o povo de ascendência africana enviava seus filhos para a África. João do Rio, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2006, p. 20; Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu”, *Afro-Ásia*, n. 36, (2007), pp. 140-141, <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia36_pp111_151_CastilloPares.pdf>, acessado em 12/01/2012. As crianças iam lá para estudar a língua, a religião, a cultura e para aprender uma profissão. Foi esse o intuito de Martiniano quando, em 1875, aos dezesseis anos, acompanhou seu pai, um comerciante de importação e exportação de mercadorias originárias da África, em uma viagem a Lagos. Em sua entrevista a Frazier Martiniano dá a data exata dessa viagem como sendo 28 de setembro de 1875. Caso n. 4, Martiniano do Bomfim, caixa n. 133, pasta n. 8, Coleção E. Franklin Frazier, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University. Esta data, no entanto, não foi corroborada pela pesquisa feita por Castillo, que encontrou nos arquivos anotação sobre a partida de Eliseu do Bomfim para a África em 14 de outubro de 1875; o nome de Martiniano, porém, não aparece no registro. Lisa Earl Castillo, “Between Memory, Myth and History: Transatlantic Voyagers of the Casa Branca Temple”, in Ana Lúcia Araújo (org.), *Paths of the Atlantic Slave Trade: Interactions, Identities, and Images* (Amherst, NY: Cambria Press, 2011), pp. 209-210. Outra fonte indica que Martiniano teve de ir para a África porque brigou com um jovem branco que ficou gravemente ferido. Vivaldo da Costa Lima, “O candomblé da Bahia na década de trinta”, in Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima (org.), *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, (São Paulo: Corrupio, 1987), p. 52.

¹³ O Reverendo Jonathan Buckley Wood, um observador contemporâneo da cena de Lagos e diretor da escola da *Church Missionary Society*, onde Martiniano estudou, comentou: “Os imigrantes do Brasil sofrem muito com o clima na primeira hora após a sua chegada, tanto quanto os europeus.” Isso explica o fato de Martiniano ter ficado doente logo que chegou a Lagos. Rev. J. Buckley Wood, *Historical Notices of Lagos, West Africa*, Lagos: CMS Bookshop, 1933, p. 61.

Nígbàtí mo sàisàn, nígbànàà nkó, baba mi ó wò mi, ó sì mú mi fún àwon ìyekan rè.

Quando eu fiquei doente, meu pai cuidou de mim, e mais tarde me entregou aos seus parentes lá.

*Ó ye pé ká mon ibí mi. Nípa iyá tó bí bàbá mi tó kú ní **Ìbàdàn** ní odún 1885,*
Eu também devo lhe dar minha biografia. Devo lhe dizer como minha avó paterna morreu em Ibadan, no ano de 1885,

*iyá bàbá mi kú ní **Ìbàdàn**, bàbá bàbá mi, ó ti kú kí bàbá mi ó tó s'erú wá sí **ilú Àgùdà**.*

minha avó paterna morreu em Ibadan; meu avô paterno já tinha morrido, antes que meu pai fosse levado como escravo para a cidade dos agudá [Bahia].

*Ní **Abéòkúta**, agboilé nàà mbe tí wón sin bàbá bàbá mi sí,*
Em Abeokutá, há um conjunto de casas onde meu avô paterno foi enterrado,

*ní **Òkè Àbètu** l'Abéòkúta lágo Ìká, àwon ará Ìká ni ibí mi.*
é Òkè Àbètu, em Abeokutá, no bairro do Ìká. Minha família é do clã Ìká.

*Àbùrò babami kan wón npèé ní **Bádéshógùn** ní Abéòkúta,*
Há um irmão mais novo de meu pai chamado Bádéshógùn vivendo em Abeokutá,

*ègbón babami kan wón sì npèé ni **Àbòábá**, obìnrin ó bimo púpò ní Abéòkúta l' **Ágò Ìká**.*

também há uma irmã mais velha do meu pai, chamada Àbòábá, que tem muitas crianças que vivem em Ìká, em Abeokutá.

Èyí Bádéshógùn nàà a máa sòwò wá sí Èkó, a máa mú èkùró, epo, tíí máa nwáa tà, isu.

Meu tio Bádéshógùn costumava trazer produtos da fazenda para vender em Lagos, produtos como amêndoa da palmeira, azeite, inhame.

Ti Abéòkúta wá tà l'Èkò tíí mo fi wá ilú Brasii. Bí mo ti jé gbajúmò ní Bràsû tí wón bími.

Ele costumava trazê-los de Abeokutá para vender em Lagos, até o momento em que eu saí de Lagos para retornar para o Brasil, onde nasci, e onde eu sou agora bem conhecido.

Mo rò pé mo sì wa béè, gbogbo idílé mi: bàbá mi, iyá mi ati iyá d'iyá mi
Eu acredito que ainda sou popular. Toda a minha família, meu pai, minha mãe, minha avó materna,

ènìyàn gbajúmò ni wón wà. Ìyá tó bí iyá mi, wón npèè ní Omówáyé
eles são pessoas bem conhecidas. Minha avó materna, chamada Omówáyé, vivia

ni ilú tí wón npè ni Sàganùn. Àwon ilú náà, ó joun pé kò sí mó, àwon Ìbàràpá Sàganùn ni iyá mi.

em uma cidade chamada Sàganùn. Parece que a cidade deixou de existir, era uma cidade Ìbàràpá. Sàganùn era o nome.

Ìyá rè njé Omówaye, bàbá tó bí iyá mi Àjàní Wéréójú Pànlópàá,
Quanto a minha mãe, o nome da mãe dela era Omowáyé, enquanto seu pai se chamava Àjàní Wéréójú Pànlópàá,

oun ló tó iyá mi ní ilú náà, tíí iyá mi sì fi s'erú tó fi wá ilú Èkó.
foi ele quem criou minha mãe até que ela foi levada como escrava para Lagos.

At'Èkó, ó lo sí ilú Ègùn, àtibè ni wón mú iyámi wá sí
De Lagos, ela foi levada para a terra de Ègùn [Badagry]; de lá, minha mãe foi trazida para

ilú èèbó tíí bàbá mi fi só d'omo, ó só d'omo tán, lófi bími.
a terra do homem branco [Brasil], onde meu pai comprou sua liberdade. Eu nasci depois que meu pai comprou a liberdade da minha mãe.

Nibèni wón bí baba mi, níbè ni iyá mi ti wón ti wá tó wón se erú wá ilú Brasília.

Meu pai nasceu naquele país, e minha mãe, muito antes de ambos serem trazidos como escravos para o Brasil.

Babami fimí sí ilé iwé Légos kí nkó èdè Gèèsì.

Meu pai me matriculou na escola em Lagos para aprender o idioma inglês.

Èdè Gèèsì ti mo kò mbè náà nkó ni odún mífà nígbàtí mo jade níbè.
Eu estudei inglês lá por cerca de seis anos antes de sair da escola.

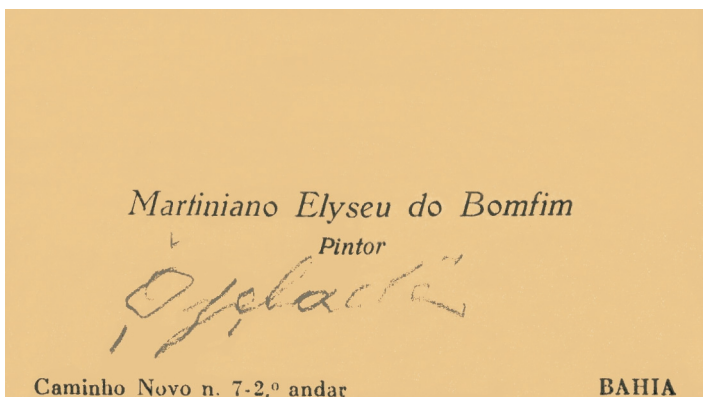


Figura 3 - Cartão de visita de Martiniano Eliseu do Bomfim, com o seu nome iorubá manuscrito, 1940.

Fonte: Coleção Lorenzo Dow Turner, Anacostia Community Museum, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Mo lo kó isé molémolé ti àwon Àgùdà npè ní pedreiro.

Então eu fui aprender a profissão de construtor de casas, que os agudá chamam pedreiro.¹⁴

Nígbatí mo di odún meje níbè, mo jade níbè, mo sù wá Brasili tí baba mi npèmí.

Após sete anos de aprendizagem da profissão, eu me formei e voltei para o Brasil, porque meu pai queria que eu voltasse.¹⁵

¹⁴ De volta à Bahia, Martiniano aparentemente trabalhava como pintor de paredes, como aparece em seu cartão de visitas.

¹⁵ A matemática de Martiniano, aqui, está confusa. Ele realmente ficou em Lagos durante quase 11 anos, e não 13 anos, como afirma na entrevista, seis na escola e sete aprendendo uma profissão. Ele retornou à Bahia a bordo do navio *Antoninha*, que chegou a Salvador em 30 de janeiro de 1886. Castillo, “Between Memory”, p. 223. Martiniano informou a Turner que trabalhou como carpinteiro na construção da Igreja Católica Santa Cruz (mais tarde Catedral), em Lagos. A construção da catedral ocorreu entre 1874 e 1881. Martiniano, possivelmente, foi aprendiz após a conclusão de seus estudos, em 1881. Turner, “Some Contacts”, p. 61, n. 11. Sobre a construção da Catedral de Santa Cruz, em Lagos, ver Alcione M. Amos, *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*, Belo Horizonte: Tradição Planalto Editora, 2005, p. 97-99.

Nígbàtí mo dé Brasili, mo bá baba mi àti iyá mi. Mo gbé Brasili ní odún kan, ni odun 1887, baba mi kú.

No Brasil, reencontrei com meu pai e com minha mãe. No ano seguinte, 1887, meu pai morreu.

Mo tún padà sí Èkó tí wón npè ní Lágos. Nígbàtí mo d'òhùn, iyá bàbá mi kú.

Voltei então para Lagos. Quando eu cheguei lá, minha avó paterna morreu.¹⁶

Wón bí bàbá mi ni Abéòkúta, iyá bàbá mi wón bi ní ilú Yorùbá, Òyó.
Meu pai nasceu em Abeokutá, minha avó nasceu em país Iorubá, Oyo.

Bàbá baba mi, Ègbá, ará Ìkà-Àgùrà, ibè ni wón mú baba mi l'érú tó ti wá ihín, ní ilú Àgùdà.

Meu avô paterno era egbá, ele era do clã Ìkà-Àgùrà, e foi de lá que meu pai foi levado como escravo para este país, a terra da Bahia, Brasil.

Ó ye, ó ye kémi ó so fún gbogbo yín pé nígbàtí mo wà ni Èkó nàà, m̀ò ngbé
É certo, é certo que eu diga a todos que, quando eu estava em Lagos, eu costumava viver

ní òde tí wón npè ní Ìta Tòkúnbò ní ilé Adébáyò Alágbàà àwon Ìmàrò tí wón nsin eégún aládùrà nìbè.

na praça Tòkúnbò, no terreiro de egum da família Adébáyò, pertencente ao clã Ìmàrò, que tem as máscaras lá conhecidas como as máscaras que rezam.

Àwon eléégún nkó? Bi èmi, Òjélàdé ti mó ti nsòrò nùhín yìí, ati Èkó ni mo ti mu orúko mi ní ti Òjélàdé tí iyá mi pèlú baba mi somi. Gbogbo èyàn ló m̀ò mi ni Òjélàdé. Gbogbo èyàn ló m̀ò mi ni Òjélàdé: Ilè yíí, wón m̀ò mi, Èkò, wón m̀ò mi; ní Abéòkúta ilú Ègbá, wón m̀ò mi, Òyó, wón m̀ò mi ni Òjélàdé. Gbogbo ilú òyìnbó, wón m̀ò mi l'órúko Òjélàdé, nítorí nígbàtí mo wà l'Èkò, mo nmúsàn eégún nílè Adébáyò, lókànkán ilé Tòkúnbò, nílè ibiti eégún aládùrà njàde.

¹⁶ De acordo com informações que Martiniano forneceu a outro pesquisador, ele voltou à África para vender produtos que trouxe do Brasil, e vice-versa, pelo menos duas vezes após ter retornado ao Brasil, em 1886. Donald Pierson, *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*, Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1942, p. 241; Donald Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*, traduções de Arthur Ramos e Robert E. Park, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945, p. 305.

E sobre a minha participação no culto de Egúngún? Por exemplo, eu, que estou falando com você, eu sou Òjélàdé, e eu trouxe meu nome desde Lagos. Meu pai e minha mãe me deram o nome. Todo mundo me conhece como Òjélàdé, tanto aqui nesta terra, bem como em Lagos. Em Abeokutá, a capital de Egbaland, as pessoas me conhecem como Òjélàdé. Em Oyó, eles me conhecem como Òjélàdé. No país do homem branco, todo mundo me conhece por meu nome Òjélàdé, porque quando eu estava em Lagos eu era um membro ativo da sociedade do culto Egúngún localizado no terreiro de Adébáyò, em frente da praça Tòkunbò, cujo Egúngúm costumava rezar para as pessoas.

Lókánkán ilé Tòkunbò nìbè ni mò ngbé, nìbè ni mo ti njáde, tí mò nlosí Faji School

Eu morava em frente à praça Tòkunbò, e de lá eu costumava frequentar a escola Faji.

*Tí wón npè ni school Alápákó, Alápákó Fàájì School.*¹⁷

A escola era chamada Escola Alápákó Fàájì.

Enití ó jé ògá nìbè ni The Reverend M. T. John and Esikaya Lewis Master. O professor chefe da escola era o Reverendo M. T. John, enquanto seu assistente era Hezekiah Lewis.¹⁸

*The principal of the Mission (Alákòso mísàn) is Mr. Wood.*¹⁹

O diretor da missão é o senhor Wood.²⁰

¹⁷ Martiniano está se referindo à escola que pertencia à *Church Missionary Society* (CMS), que iniciou suas atividades, em 1852, debaixo de uma árvore nas instalações da missão. Martiniano também mencionou a Turner que ele tinha sido colega de dois dos filhos do Oba Dosumu (o rei de Lagos), Falade e Oguye (também escrito como Ogunye). Turner, “Some Contacts”, p. 63. Os nomes de Falade e Oguye aparecem na lista dos filhos de Dosumu em P. D. Cole, “Lagos Society in the Nineteenth Century”, in A.B. Aderibigbe and J.F.A. de Ajayi (eds.), *Lagos: The Development of an African City* ([Lagos]: Longman, 1975), p. 58. O local onde era a escola agora é a Rua Odunlami e está ocupado pela NITEL (Nigeria Telecommunications Limited) e pela biblioteca central de Lagos.

¹⁸ Não foi possível encontrar nenhuma informação sobre estes dois professores. Pelos seus nomes, parece provável que eles tenham sido *saros*, serra-leonenses convertidos ao cristianismo que eram colaboradores dos missionários da *Church Missionary Society*.

¹⁹ Esta frase foi dita em inglês por Martiniano.

²⁰ Neste caso, senhor Wood diz respeito ao Reverendo Jonathan Lawton Buckley Wood, que chefiou a missão da CMS em Lagos durante o tempo em que Martiniano esteve lá. A correspondência do Reverendo Wood está arquivada em: Special Collections of the University of Birmingham, Church Missionary Society, Foreign Division, Overseas Missions Series, Yoruba Mission, Original papers, n. 97, Papers of Rev. Jonathan Lawton Buckley Wood, CMS/B/OMS/C A2 O96/1-144.

Nígbatí mo tiwo ilé iwé nàà, tí mo sì mo iwé níbè, tí mo jáde, tí mo lo kó isé.

Enquanto eu estava na referida escola, eu estudei bem e me formei, após o que aprendi uma profissão.

Isé tí mo lo kó nàà ló di òní tí tí di òní ló wà ní ìmò mi, ó wà ní ìmò mi, ó wà ní ìmò mi.

A profissão que eu aprendi é a mesma que estou praticando até hoje.

Níbè ni mo ti nlo kó èdè gèèsì nàà, ìgbatí ó bá di agogo méta màá padà lo sí ilé Adébáyò ní ita Tòkunbò.

Eu estudava nessa escola aprendendo a língua inglesa. Às três horas da tarde, eu costumava voltar para minha casa no terreiro Adébáyò, na praça Tòkunbò.

Ìbè nàà ni mo ti gbé, tí mo gbé tí tí mo fì padà wá ilú Àgùdà, mi ò sì tún lo sí Èkó mó.

Foi lá onde eu vivi. Morando na mesma casa até o meu regresso ao Brasil, quando fiquei impossibilitado de voltar para Lagos.

Bàbá mi kú, n kòlè padà lo sí Èkó Légos, nkò padà lo sí ibè mó.

Meu pai morreu e eu não pude voltar para Lagos, nunca mais voltei para lá.

*Nítórí mi ò lágbara, mi ò lágbara lati lo sí Èkó, bóyá ijókan **Olórun** á tìmíléhìn.*

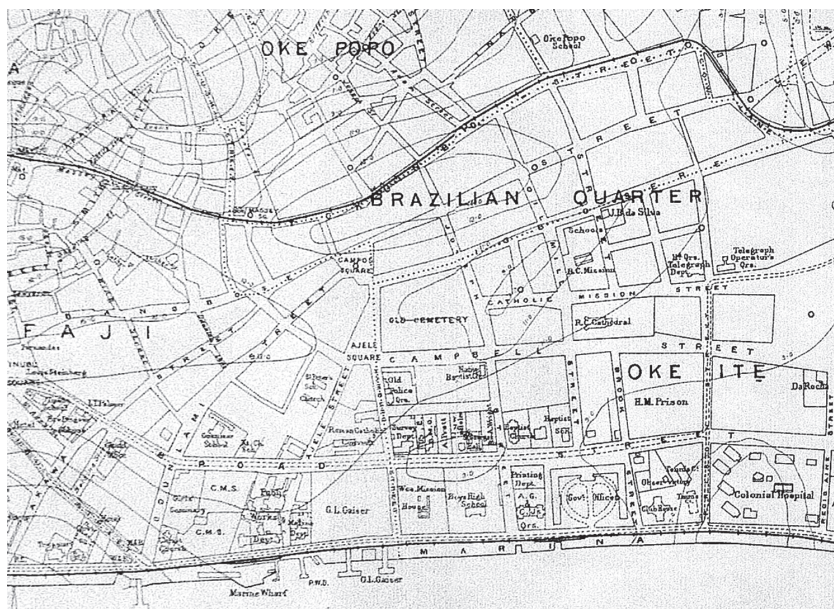
Porque eu não tenho os meios para retornar a Lagos. Talvez, um dia, Deus me dê a graça para visitar o país.

Mo fèràn ibè púpò, ó wù mí pé kí ntún padà lo síbè, nítórí àwon ará mi, àwon iyekan mi,

Eu gosto muito da província de Lagos. Gostaria muito de ir lá um dia, por causa de meus parentes, meus parentes,

tí wón mbé ní Abèòkúta, àwon òré mi tí wón wà, àwon tí a jo lo sí ilé iwé,

que vivem na cidade de Abeokutá, meus amigos e antigos colegas de escola,



Mapa do “bairro brasileiro” de Lagos, em 1908. A missão onde a escola de Martiniano estava localizada está na parte de baixo, à esquerda.

Fonte: Arquivo Nacional, Reino Unido

àwon tí a jo kó isé pò tí wón wà l'Ékò. O wù mi báyií pé ki èmi ó tún bá won pàdè,

meus colegas do tempo de aprendiz, muitos deles ainda moram em Lagos. Como eu adoraria me encontrar com eles mais uma vez.

Bóyá ijókan Olórun á tìmí léhìn, kí èmi ó lo, kí nrí won.

Talvez, um dia, Deus me conceda a graça de vê-los novamente.

Ijókan n'igi í m'ojú iná, bóbá di ijókejì a d'ájókù...

Tudo é possível.

Nkò ní agbára, nkò ní okun láti padà lo sí ibè mó, mo wa ní ilèyí títí di òní.

Eu não tinha os meios nem a força para voltar para Lagos, por isso fiquei aqui nesta terra até o dia de hoje.

Mo l'ómo, àbúrò mi obìnrin, iyá mi, èhìn ìgbà nàà, iyá mí kú.

Eu tinha filhos, minha irmã mais nova também, foi depois disso que minha mãe morreu.

Èhìn ìgbátí iyá mí kú, mo mú owó, mo gbé'yàwó, mo sì l'ómo.

Depois da morte de minha mãe, peguei o dinheiro, me casei e tive filhos.²¹

Mo bímo, nínú àwon omo mi nàà, ó ku omo kan okùnrin, ó ku obìnrin meta,

Eu tive filhos, de todos os filhos que tive, só sobreviveram até hoje um filho e três filhas,

nínú ogún omo tí mo ní, wón ku mérin: méta obìnrin, òkan okùnrin.

das vinte crianças que eu tive, sobreviveram apenas quatro: três filhas e um filho.²²

²¹ Isso parece indicar que Martiniano casou-se pela primeira vez em torno de 1920. Aparentemente, ele se casou com sua primeira esposa no cartório civil e na Igreja Católica, e ficaram casados por 14 anos. Frazier, “The Negro Family”, p. 475.

²² Martiniano também havia declarado a Frazier, em 1941, que tinha pelo menos 20 filhos, o primeiro nascido em Lagos. Frazier, “The Negro Family”, p. 475. As notícias sobre a morte de Martiniano, que apareceram no jornal *A Tarde*, de 2 e 4 de novembro de 1943, listaram os seguintes familiares sobreviventes: Domingos Bomfim, filho; Zenóbia Araújo, sobrinha; Aristóteles, Stelita [Esterlita] e Hermenegildo do Espírito Santo, netos; e Stélio da Conceição Araújo, neto. Stélio foi identificado como sendo um engenheiro agrônomo. Marcos Santana, *Martiniano Eliseu do Bomfim: um príncipe africano na Bahia*, Salvador, Bahia: Editorial Aramefá, 2009, pp. 21-22. Stélio, com 93 anos de idade, ainda estava vivo em março de 2012, embora em más condições de saúde. Stélio da Conceição Araújo Filho, mensagem eletrônica para Amos, 30/03/2012.

Okùnrin nàà wá ntò míwá l'ójojúmó, mo nse idánwò isé tí mo bání
Meu filho vem me visitar todos os dias, e eu lhe ajudo com o pouco que ganho do meu trabalho.

Isé tí mo nse tíí di òní, ara isé nàà ni mo nse, ohun tí mo bání ni mo nmun,
Continuo a exercer a minha profissão até hoje, e eu vivo com a renda que consigo,

kímomákù fún ebi.
para que eu não morra de fome.

Mo mbe nínú egbé ti omo ilú.
Participo das atividades da associação de pessoas da minha terra. ²³

Mo sì wà nínú egbé gbajúmò, mo wà nínú won nàà.
Eu também sou sócio de uma agremiação social nesta cidade. ²⁴

Mo lo sí ilú-oba ti wón npè ni Riu di Janeiro.
Eu fui para a capital chamada Rio de Janeiro. ²⁵

Mo ti Riu di Janeiro wá, mo tún mú isé mi.
No meu retorno do Rio de Janeiro, continuei a exercer a minha profissão.

Igbòdi odún keta, mo tí losí Pernambuku.
Três anos mais tarde eu fui para Pernambuco.

Mo fi Pernambuku lè, mo lo lèèmejì,
Duas vezes eu fui para Pernambuco. ²⁶

²³ Martiniano poderia estar mencionando aqui a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos às Portas do Carmo, uma confraria religiosa católica de homens afro-brasileiros em Salvador, Bahia, da qual ele era membro. Santana, *Martiniano Eliseu*, p. 28.

²⁴ Sem mais informações, torna-se impossível identificar a “agremiação social” que Martiniano menciona aqui.

²⁵ Nenhuma informação foi descoberta sobre esta viagem.

²⁶ As viagens de Martiniano para Pernambuco estão bem documentadas. Donald Pierson, que o entrevistou extensivamente na década de 1930, informou que Martiniano ia a Pernambuco para realizar cerimônias religiosas que não eram conhecidas pelas pessoas locais. Pierson, *Negroes in Brazil*, pp. 294-295. Em uma dessas viagens, Martiniano foi homenageado por Pai Adão, líder do culto **Xangô** do Recife, com uma música especial em iorubá que ainda era lembrada na década de 1980. Nei Lopes, *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, São Paulo: Selo Negro Edições, 2004, pp. 30-31; Gonçalves Fernandes, *Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1937. Pai

Mo padà wá sí Baia, mo dé Baia, mo sì jóko, mo nsisé mi nhinyì.
Depois voltei para a Bahia. Na Bahia, eu me estabeleci novamente para fazer o meu trabalho.

Báyì, àwon òré tí mo ní, tí wón nwá mi, wón nwá mid'òní.
Agora eu tenho amigos, amigos que vêm me visitar até hoje.

Èhìn nàà nkó, mo sì tún m'owó, obìnrin tí mo kóní, ó kú.
Depois disso, juntei o meu dinheiro, porque a minha primeira esposa morreu.

Mo fé èkejì, mo bá m'owo, mo gbé iyàwó lóde oba.
Eu juntei dinheiro novamente e me casei com uma segunda esposa no cartório civil.²⁷

Níle sóòsì àgùdù. Mo gbe n'iyàwó, won npe ni igreja.
Também me casei na Igreja. Na igreja dos agudás, mais conhecida como Igreja Católica.

Èhìn igbànàà nkó, mo rìn ká bá wón jéjè, mo rìn, ara mi kò sì p'eye.
Após esse tempo, eu caminhava muito, mas meu corpo está um pouco fraco.

Sùgbón mo dúró, mo bá Olórun dúro nísìsìnyí.
Mas tenho esperança, tenho esperança no Senhor .

Mo mbe ní àlàáfíà pèlú agbára l'ódò ògo Olórun.
Agora eu estou com boa saúde, pela graça de Deus.

Adão morreu em 27 de março de 1936 e Martiniano foi chamado para realizar o seu **axexê**. Zuleica Dantas Pereira Campos, “Memórias etnográficas do sítio do Pai Adão”, *Revista de teologia e ciências da religião*, n. 4 (2005), pp. 21-22.

²⁷ A segunda esposa de Martiniano foi Mathilde Laura do Bomfim, que, de acordo com um observador contemporâneo, era jovem o suficiente para ser sua neta. José Guilherme da Cunha Castro (or g.), *Miguel Santana*, Salvador: EDUFBA, 1996, p. 30. De acordo com Ruth Landes, que esteve presente na época do segundo casamento de Martiniano, os dois se casaram somente no religioso e não no cartório civil, como Martiniano menciona aqui. No entanto, Mathilde (ela foi identificada por Landes como Elena) estava tão emocionada que era incapaz de mover “um músculo”. Ruth Landes, *The City of Women*, New York: Macmillan, 1947, pp. 24-25. Martiniano indicou em uma entrevista que ele se casou com Mathilde porque estava grato pelos cuidados que ela lhe havia prestado quando ele esteve doente, Caso n. 4, Martiniano do Bomfim, caixa n. 133, pasta n. 8, Coleção E. Franklin Frazier , Moorland-Spingarn Research Center, Howard University.



Figura 4 - Mathilde Laura do Bomfim, segunda esposa de Martiniano Eliseu do Bomfim, agosto de 1938.

Fonte: Coleção Ruth Schlossberg Landes, cortesia do National FAnthropological Archives, Smithsonian Institution

Mo mbe l'álààfía pèlú gbogbo àwon ènìyàn mi.

Estou em boa saúde, junto com meu povo.

Àwon àbúrò mi tí mo ní, wón kú, àwon omo won ló kù.

Meus irmãos já morreram, só seus filhos ainda vivem.

Omo tèmi nàà ni wón bí omo wón jìyà omo.

Meus filhos começaram a ter filhos, mas estão tendo dificuldades na criação de seus próprios filhos.

Mo dúró, mo wo ohun tí Olórun o se.

Estou esperando o Senhor, esperando para ver o que Deus vai fazer .

Àkòkò yì bá yí, àwon òré mi tòwá n'ìlu Amérikà, wón dé, wón wá gbò t'enu mi.

Desta vez, agora, meus amigos da América vieram me visitar, eles têm vindo me entrevistar.²⁸

Bèè bèè orisi won, wón wá, wón mò mí, wón wá mò mi, wón sì ntoro iwà mí.

Graças a pessoas como eles, que sabem do meu valor, eles me procuram, para estudar a minha vida.

Bí ayé mi ti rí, bí iwà mi tirí, bí egbé mi tirí.

Como é a minha vida, como é o meu comportamento, como é a minha sociedade.

Nínú egbé tí mo wà, bí imò mi tirí. Mo sì wà nínú imò nàà.

A qual associação eu pertencço, e como eu continuo no conhecimento.

Wón ti fi mí je olórí egbé kan, mo wà nínú olórí egbé nàà tí wón npè ni Kongresu.

Eu acabo de ser nomeado presidente de um evento, de um evento que eles chamam de Congresso.²⁹

²⁸ Martiniano estava se referindo, pelo menos, a dois estudiosos americanos que o entrevistaram na década de 1930: Donald Pierson, que já mencionamos, no início da década, e Ruth Landes, que o entrevistou extensivamente em 1938. Landes publicou um livro em 1947, reimpresso em 1994, no qual algumas dessas entrevistas são mencionadas. Outros materiais podem ser encontrados nos seus papéis, arquivados no National Anthropological Archives da Smithsonian Institution, Papers of Ruth Schlossberg Landes, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, <<http://www.nmnh.si.edu/naa/fa/landes.pdf>>, acessado em 12/09/2011.

²⁹ Martiniano está se referindo ao Segundo Congresso Afro-Brasileiro, organizado na Bahia pelos jornalistas Edison Carneiro e Aydano Couto Ferraz, entre 11 e 19 de janeiro de 1937. Martiniano foi o presidente honorário da sessão inaugural do Congresso. Sua contribuição ao Congresso, um trabalho intitulado “Os ministros de Xangô”, na verdade não foi apresentado durante aquele período, mas sim elaborado por Carneiro com a colaboração de Martiniano e publicado pela primeira vez no *Estado da Bahia*, em maio de 1937. Com certeza sabemos que Martiniano traduziu a contribuição do nigeriano pan-africanista Ladipò Sòlankê para o Congresso. Os estudiosos do assunto acreditam que esse Congresso foi o início do diálogo entre o mundo acadêmico e o mundo do candomblé. Após o Congresso, intelectuais baianos formaram a União das Seitas Afro-Brasileiras em Salvador, e Martiniano foi eleito para sua presidência honorária. A União existiu apenas brevemente. Martiniano Eliseu do Bomfim, “Os Ministros de Xangô”, *Estado da Bahia*, 19/05/1937; *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940, pp. 233-235; “Os Ministros de Xangô” também foi publicado em Edison Carneiro (org.), *Antologia do negro brasileiro* (Rio de Janeiro: Editora Globo, 1950), pp. 347-349; Ladipò Sòlankê, “A concepção de



Figura 5 - Martiniano Eliseu do Bomfim e Ruth Landes. Salvador, Bahia, 1938.
Fonte: Coleção Ruth Schlossberg Landes, cortesia do National Anthropological Archives, Smithsonian Institution

Deus entre os negros Yôrubás”, in *O negro no Brasil*, pp. 239-243; Edison Carneiro, “O congresso afro-brasileiro da Bahia”, in Edison Carneiro (org.), *Ursa maior*, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1980, p. 45; Hakim Adi, “Solanke, Oladipo Felix (também conhecido como Ladipo Solanke)”, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004, edição eletrônica, 2009, <<http://www.oxforddnb.com/view/article/59528>>, acessado em 10/02/2012; Marco Aurélio Luz, “Racismo, cidadania e a legitimação da tradição africano-brasileira”, in *Pluralidade cultural e educação*, Salvador: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1996, p. 44; Vinícius Clay, “O negro em *O Estado da Bahia*: de 09 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1938”, (Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal da Bahia, pp. 64-68, http://pt.wikipedia.org/wiki/Severiano_Manuel_de_Abreu, acessado em 24/01/2012. Esse trabalho contém transcrições e comentários sobre os artigos que apareceram na imprensa baiana sobre a criação da União; ver também Luis Nicolau Parés, “The ‘Nagôization’ Process in Bahian Candomblé”, in Toyin Falola e Matt D. Childs (org.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington, In: Indiana University Press, 2004), pp. 195-196. Uma excelente discussão sobre o papel de Martiniano no Congresso e, de modo geral, sobre sua participação no candomblé da Bahia na década de 1930, pode ser encontrada em Lisa Earl Castillo, *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador: EDUFBA, 2008, pp.101-134.

Èmi ni olóri nínú egbé nàà; èmi ni mo ntúmò èdè nàgò,

Eu sou altamente valorizado no Congresso, eu sou a pessoa que traduz os textos em nagô para eles.³⁰

Omo inàgò tó lè tùmò èdè anàgò n'ílè yí, ní ilè Yorùbá,

Eu sou o único descendente anagô que pode traduzir textos de nagô neste país, bem como na terra iorubá.³¹

Ní èdè Yorùbá, kò si nàà tí ó fì ègbè kán mi l'ègbè pèlù mi lati tùmò nkan inàgò ní èdè Yorùbá, ó yè lémi nàà nkó n ò pé àfí káse itumò èdè Yorùbá.

³⁰ Como já mencionamos antes, Martiniano era fluente em português, inglês e iorubá. Há também indicações de que ele estudava o alemão. Heloísa Barretto Borges, “Uma leitora do romance *A Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado: a relação triádica real/fictício/imaginário no texto literário”, *Sitientibus*, n. 37 (2007), p. 128, <http://www2.uefs.br/sitientibus/pdf/37/uma_leitura_do_ramance_tenda_dos_milagres.pdf>, acessado em 13/01/2012. No final do século XIX, Martiniano trabalhou como tradutor para Nina Rodrigues. Martiniano traduziu para ele um texto intitulado *Iwe Kika Ekerin Li Ede Yoruba* (A quarta cartilha na língua iorubá), que provavelmente ele teria trazido de Lagos. Luis Nicolau Parés, “Shango in Afro-Brazilian Religion: ‘Aristocracy’ and ‘Syncretic’ Interactions”, *Religioni e Società*, n. 54 (2006), p. 27; Lima, “O candomblé”, p. 47. Por volta de 1933, em colaboração com Edison Carneiro e Guilherme Dias Gomes, Martiniano tentou produzir um currículo para ensinar a língua iorubá na Bahia. É interessante notar que a gramática que eles utilizaram como base para o currículo era em iorubá, inglês e francês, e produzida por missionários católicos da Sociedade das Missões Africanas. Edison Carneiro, “Nação nagô, cadê a sua língua?”, in *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981), p. 1 13; C. Bastian, *Guide pratique de conversation en français, anglais et Yoruba ou nago, langue la plus répandue sur la côte occidentale d’Afrique*, Strasbourg: F.X. Le Roux & Cie, 1908. Essa tentativa de ensinar iorubá na Bahia precedeu em quase 30 anos a introdução formal de um curso de língua iorubá, ensinado pelo professor nigeriano Ebenezer Latunde Lasebikan, no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia. Agostinho da Silva, “O nascimento do CEAO”, *Afro-Ásia*, n. 16 (1995), <<http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=67>>, acessado em 13/01/2012; Waldir Freitas Oliveira, “As pesquisas na Bahia sobre os afro-brasileiros”, *Estudos Avançados*, n. 18 (2004), <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100012>, acessado em 13/01/2012; Gilson Brandão de Oliveira Junior, “Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO): A primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil” (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2010), pp. 122-134, <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-07052010-120740/pt-br.php>>, acessado em 13/02/2012. Martiniano complementava seu salário de pintor de paredes ensinando inglês para afro-brasileiros ricos em Salvador e como olheiro (adivinho), usando seu conhecimento de Ifá, “Martiniano do Bomfim”, in Carneiro, *Antologia*, p. 437; Castro, *Miguel Santana*, p. 30; Landes, *The City*, p. 28.

³¹ Mais uma vez Martiniano demonstra seu orgulho do conhecimento que tinha da língua iorubá. Embora ele não fosse a única pessoa a falar iorubá na Bahia na época, pode bem ter sido a única pessoa que poderia traduzir os textos em iorubá para o português, por causa do nível de educação que tinha obtido no Brasil e na África.

Não há ninguém que pode ser igual a mim no ato de traduzir de e para a língua iorubá.

Ó dámi lójú dáadáa, njé orin, njé ká sere, ká sòya ni èdè Yorùbá, ibèni wón fì korin kan n'ìgbà nàà:

Eu estou muito certo de mim mesmo. Eu posso traduzir qualquer coisa, sejam músicas ou outros textos, na língua iorubá. Isso me lembra da seguinte canção que meu povo cantava:³²

*Àwa ni o, agúnbàjé ò l'ódó,
Àwa ni o, agúnbàjé ò l'ódó,
Àwa ni o, agúnbàjé ò l'ódó,
Àwa ni o, agúnbàjé ò l'ódó.³³*

Nós somos os únicos capazes de fazê-lo, detratores só podem falar, eles não podem ser iguais a nós!

Nós somos os únicos capazes de fazê-lo, detratores só podem falar, eles não podem ser iguais a nós!

Nós somos os únicos capazes de fazê-lo, detratores só podem falar, eles não podem ser iguais a nós!

Nós somos os únicos capazes de fazê-lo, detratores só podem falar, eles não podem ser iguais a nós!

Nítorí omo Yoruba ló lè ko irú orin yì báyí.

Você vê, apenas as pessoas de origem iorubá podem cantar músicas como esta.

Àwon iyókù won ò mo láti ko, won ò lè k'orin,

Outros [que não são iorubás], nesta terra, não podem cantar músicas desse jeito, eles não podem cantar de jeito nenhum.

³² Esta é uma canção iorubá muito popular, que ainda é cantada até hoje. Ao cantá-la, Martini-ano parece estar reforçando seu status como um autêntico iorubá, conhecedor da cultura. Ayoh'Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 28/09/2011.

³³ Esta canção é a primeira parte de um provérbio iorubano, “agúnbàjé ò l'ódó (elu l'ódó won!)”, que significa literalmente “os detratores que pilam o mal dos outros não têm outro pilão, é a sua própria boca que usam como pilão (para falar mal dos outros)”. Ayoh'Omidire, mensagem eletrônica para autora, 22/06/2012.

Irú yí, orin Kétu ti wón sì mòó ko náà, diè wón ò m̀n, (k)ò dá won lójú.

Mesmo essa música, o povo de Ketu que a canta, eles não sabem a música inteira, eles não têm certeza daquilo que cantam.

Inú r̀, òkan nínú è náà ni n ó ko fún yín yì:

Deixe-me cantar outra das músicas Ketu para você:

*Eyín kó fara yín móra,
Olówó e fara yín móra ò
Alákétu re, e ò fara yín mora
Èyín kòì fara yín móra,
Alárè e fara yín móra ò
Owo Alákétu re e ò fara yín mora
Ìjì eò fara yín móra,
Olówó Alákétu r̀ eò fara yín móra*

Abracem-se uns aos outros!

Aqueles que são ricos, abracem-se uns aos outros!

Descendentes de Alákétu, abracem-se uns aos outros!

Abracem-se uns aos outros!

Alare Ketu [gente na diáspora], abracem-se uns aos outros!

Descendentes de Alákétu, abracem-se uns aos outros!

Ìjì, abracem-se uns aos outros!

Ricos descendentes de Alákétu! Abracem-se uns aos outros!

Bèè lóri, ibí ti mo m̀n náà ni, ibi tó bá sì kù, n'ìgbà m̀, aó máa soó

Isso é como a música é, eu vou cantar o resto para você outra hora.

Asì n dúró níní egbé náà, orin òrìsà ni wón máa ko.

Continuamos a fazer parte da associação, as cantigas usadas no grupo são cantigas dos orixás.³⁴

Gbogbo r̀ náà lówó lówó náà lówà, èyítí mo ko yì báyì itán,

Em tudo continuamos a manter a nossa cultura. A canção que acabei de cantar é uma prova disso.

³⁴ Martiniano parece estar se referindo a sua participação nas cerimônias de candomblé, uma vez que ele menciona as canções dos orixás.



Figura 6 - Ana dos Santos, Morénikéjì também entrevistada por Turner, na Bahia, em 1940.

Fonte: Coleção Lorenzo Dow Turner, Anacostia Community Museum, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Kerikeri ni.

É uma música kerikeri.³⁵

Àwa dé o, èrò wáá wo okò,
Àgùdà a dé o,
Àwa dé o, èrò wáá wo okò,
Àgùdà a dé o,

³⁵ Ana dos Santos, cujo nome iorubá era *Morénikéjì*, foi entrevistada juntamente com Martiniano. Ela chamou esta canção de *Kerikeri*. Ana e Martiniano cantaram juntos para Turner. Como a canção é sobre a chegada dos agudás em Lagos, acreditamos que provavelmente fosse cantada quando os barcos provenientes do Brasil estavam chegando ao porto. Na entrevista, Martiniano a identificou apenas como uma canção que eles cantavam em Lagos em sua juventude. Ana dos Santos nasceu em Lagos, em 1887, de pais brasileiros que haviam retornado para lá depois de libertos na Bahia e veio viver no Brasil em 1908. Turner informa que ela era fluente em iorubá, inglês e português. Turner, “Some Contacts”, pp. 61-62.

*Àwa dé o, èrò wáá wo okò,
Àgùdà a dé o,
Àwa dé o, èrò wáá wo okò,
Àgùdà a dé o.*

Aqui viemos, todos venham ver o nosso veleiro,
Nós, os agudás, estamos aqui!
Aqui estamos, todos venham ver o nosso veleiro,
Nós, os agudás, estamos aqui!
Aqui estamos, todos venham ver o nosso veleiro,
Nós, os agudás, estamos aqui!
Aqui viemos, todos venham ver o nosso veleiro,
Nós, os agudás, estamos aqui!

Akoko to, eyi ti a so loni yì báyìt nàà nkó ó tó.
O que nós dissemos aqui hoje é suficiente.

Ká jòò rè di ijómín nitori nigbá tó ba dé ilú rè,
Deixemos o resto até outra ocasião. Assim sendo, quando ele retornar
ao seu país [ele pode tocar esta entrevista].³⁶

*Kó lòó korin wònyì fún gbogbo àwon ti wón ti mòn wá pé irú èyàn ilú
ayé eni tó gbó èdè Yòdòbá, eni tó gbó èdè Èkó ó wà nílú Àgùdà níhìn.*
Ele pode tocar esta entrevista e as canções para todos aqueles que já ouvi-
ram falar de mim, que aqui na Bahia vive alguém da terra dos homens
[África] que pode falar a língua iorubá, que pode falar a língua de Lagos.

Bèèni. Njé ká dupe, toni o tobè.
Sim, então vamos agradecer. Nós vamos parar aqui por hoje.

Glossário

Abéòkúta – Atualmente, capital do Estado de Ogun, na Nigéria. A cidade, fundada em 1830, foi produto das muitas guerras que assolaram o antigo Reino de *Òyó*, pois o povo *Ègbá* ali encontrou refúgio. Um dos

³⁶ “Ele”, neste contexto, se refere a Lorenzo Dow Turner, uma vez que nesta parte da entrevista Martiniano estava dialogando com Ana dos Santos.

resultados do conflito foi que muitos dos egbá foram capturados e vendidos como escravos.³⁷

Àbíkú – ver *Majéngbásán*.

Àbòábá – Significa “criança nascida na minha ausência que encontrei quando voltei para casa”. Este é um dos nomes dado em iorubá a uma criança nascida durante a ausência do pai.³⁸

Adébéyò – Significa “ele, que ao chegar à família, encontrou alegria”. Este é um dos nomes dados em iorubá a uma criança do sexo masculino, nascida em uma família real.³⁹

Àjèjé – ver **Axexê**.

Ágò Ìká – Bairro de Abeokutá.⁴⁰

Ágùdà – No século XIX, este termo era usado para identificar os portugueses na área onde se falava a língua fom, no Dahomey. Outros historiadores identificam o termo como uma corruptela da palavra “ajuda”, derivada do nome do Forte português de São João Baptista de Ajudá, em Ouidah. Outra versão indica que esta palavra identificava a Bahia no século XVIII. Recentemente, estudiosos passaram a afirmar que a palavra é derivada do nome do antigo reino de Hueda. Atualmente, o termo identifica os afro-brasileiros no Benim, os comerciantes sírio-libaneses e indianos no Togo e os católicos na Nigéria.⁴¹

Àjàní Wéréójú Pànlópàà – **Àjàní** significa “a criança que lutamos para ter”, e é um nome **oriki**. **Wéréójú** significa “filho precioso para seus

³⁷ Ajayi Kolawole Ajisafe, *History of Abeokuta*, Lagos: Kash & Klare Bookshop, 1948.

³⁸ Adeboye Babalola e Olugboye Alaba, *A Dictionary of Yoruba Personal Names*, Lagos: West African Book Publishers Limited, 2003, p. 9.

³⁹ Babalola e Alaba, *A Dictionary*, p. 18; Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 31/03/2010.

⁴⁰ Informação encontrada em A.M. Gbadebo e T.F. Akinhanmi, “Gender Issues in Management and Use of Groundwater Resources: A Case of Abeokuta Metropolis”, *Journal of Applied Sciences and Environmental Sanitation*, 5 (2010), p. 194, <http://www.journaldatabase.org/articles/gender_issues_management_use.html>, acessado em 03/10/2011.

⁴¹ R.C. Abraham, *Dictionary of Modern Yoruba*, London: University of London Press, 1958, p. 305, 31; Amos, *Os que voltaram*, pp. 29-30.

pais”, enquanto **Pànlópàá** é um dos nomes dado a uma criança que nasceu em uma família do culto de **Egúngún**.⁴²

Alákétu – Na África, é o título oficial dos reis de **Kétu**. No Brasil, Alaketu ou Alaketo é o nome de um templo de candomblé localizado no bairro de Brotas, em Salvador, Bahia.⁴³

Alápákó – Era o apelido dado ao Rev. C. A. Gollmer, um missionário da *Church Missionary Society*. A expressão significava “o proprietário da casa de madeira”.⁴⁴

Ànàgó – ver **Nagô**.

Àrèòjè – Pode ser traduzido como “presidente do culto **Egúngún**”. Atualmente, Araojé é um título sacerdotal na hierarquia do templo Ilê Agboulá Egungun, na ilha de Itaparica, Bahia.⁴⁵

Axexê – Cerimônia de candomblé executada após a morte de um membro da comunidade. O termo é uma corruptela da palavra **àrèse**, do iorubá, que pode ser traduzida como qualquer ato ou cerimônia ligada ao culto dos orixás.⁴⁶

⁴² Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 31/03/2010.

⁴³ Benedict M. Ibitokun, *Sopaisan: Westing Oodua*, Ibadan: Kraft Books Limited, 2002, p. 5; Lorette D. Semley, *Mother is Gold, Father is Glass: Gender and Colonialism in a Yoruba Town*, Bloomington: Indiana University Press, 2011, p. 129; para história do Alaketo veja Renato Silveira, “Sobre a fundação do Terreiro de Alaketo”, *Afro-Ásia*, n. 29/30 (2003), pp. 345-379, <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n29_30_p345.pdf>, acessado em 13/01/2012; Lisa Earl Castillo, “O Terreiro do Alaketo e seus fundadores: história e genealogia familiar, 1807-1867”, *Afro-Ásia*, n. 43 (2011), pp. 213-259, <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/AA_43_LCastillo.pdf>, acessado em 13/01/2012.

⁴⁴ Gollmer trouxe madeira de Serra Leoa em 1845 e construiu duas casas em Badagry. Uma dessas casas foi desmontada e reconstruída em Lagos, no bairro Oko-Fáji, para servir como sede para a missão. Assim, a escola recebeu o nome **Alápákó Fààjì**. C.A. Gollmer, “On African Symbolic Messages”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 14 (1885), p. 172.

⁴⁵ Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 31/03/2010; Lopes, *Enciclopédia*, p. 68.

⁴⁶ Reginaldo Prandi, trans. Maria P. Junqueira, “Axexê Funeral Rites in Brazil’s Òrìsà Religion: Constitution, Significance, and Tendencies”, in Jacob K. Olupona e Terry Rey (orgs.), *Òrìsà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture* (Madison: University of Wisconsin Press, 2008), pp. 437-447; Luiz de Jagum, *Preparação para o outro lado da vida axexê (funeral)*, Rio de Janeiro: Editora Renes, 1982; Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 01/06/2012.

Bádeshógùn – Um dos nomes que podem ser dados a uma criança nascida na família do sacerdote de Ogum ligado à corte do rei. ⁴⁷

Ègbá – Um dos subgrupos que compõem o povo iorubá da Nigéria. ⁴⁸

Egúngún – Culto no qual se reverenciam os ancestrais masculinos da cultura iorubana. ⁴⁹

Èkó – Nome também usado para a cidade de Lagos, na Nigéria. ⁵⁰

Ìbàdàn – Capital do Estado de Oyó, na Nigéria atual. ⁵¹

Ìbàràpá – O povo **Ìbàràpá** veio de **Ile Ifè** e se instalou na área de Oke-Ogun, no antigo Império de Oyó. Na década de 1830 eles foram para Abeokutá. ⁵²

Ìká-Àgùrà – **Ìká** é uma cidade dos **Àgùrà**, que são uma subdivisão do povo **Ègbá** em Abeokutá. ⁵³

Ile-Ifè – O lugar de origem de todos os iorubás e também o lugar de origem de toda a humanidade, segundo a mitologia iorubá. ⁵⁴

ilù Àgùdà – Significa “a cidade dos agudás”. A expressão é usada aqui como linguagem figurada, já que **Àgùdà** foi o nome dado em iorubá para os afro-brasileiros que retornaram à África Ocidental, e, por extensão, aos brasileiros em geral. ⁵⁵

⁴⁷ Babalola e Alaba, *A Dictionary*, p. 238; Ayoh`Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 31/03/2010.

⁴⁸ Para uma história dos **Ègbá**, ver S.O. Biobaku, “An Historical Sketch of Egba Traditional Authorities”, *Journal of the International African Institute*, n. 22, (1952), pp. 35-49.

⁴⁹ Sobre o culto do **Egúngún**, ver Ulli Beir, “The Egungun Cult among the Yorubas”, *Présence Africaine: Revue culturelle du monde noir*, n. 17-18 (1958), pp. 3-36; Peter Morton-Williams, “Yoruba Responses to the Fear of Death”, *Africa: Journal of the International African Institute*, n. 30 (1960), pp. 34-40.

⁵⁰ *Geonames Search*, United States National Geospatial Intelligence Agency, <<http://geonames.nga.mil/ggmagaz/>>, acessado em 29/09/2011.

⁵¹ *Geonames Search*, <http://geonames.nga.mil/ggmagaz/>, acessado em 29/09/2011.

⁵² F.J. Akanbi, “The Ibarapas”, in A.S. Ogundimu (or g.), *The Ibarapas of Abeokuta* (Lagos: Campus Publications, 2002), p. 1, 4; M.A. Oke *et al.*, “Migration and Arrival of the Ibarapas at Abeokuta” in Akanbi, *The Ibarapas*, pp. 13-14.

⁵³ Para a definição de **Ìká** ver Abraham, *Dictionary*, p. 295.

⁵⁴ Abraham, *Dictionary*, p. 278.

⁵⁵ Abraham, *Dictionary*, p. 305, 31; para uma explicação completa sobre a palavra agudá, ver Amos, *Os que voltaram*, pp. 29-30.

ilú ayé – Significa “a terra dos homens”. De novo, Martiniano está usando linguagem figurada para identificar a África, da mesma forma como fez anteriormente para a Bahia usando *ilù Àgùdà*.⁵⁶

ilú Ègùn – Significa “a terra dos Ègùn”. A expressão é usada aqui para identificar Badagry, um antigo porto de comércio de escravos localizado perto de Lagos. Ègùn é o nome do povo que vive na faixa litoral ao noroeste de Lagos. Atualmente, o povo Ègùn encontra-se dos dois lados da fronteira, entre a Nigéria e o Benim. O mesmo etnônimo refere-se ao povo e a sua língua. Não se deve confundir Ègùn com o culto dos ancestrais *Egúngún*, que no Brasil é conhecido como o culto do babá egum.⁵⁷

Kerikeri – Estilo de música proveniente de Lagos.⁵⁸

Kétu – Um dos reinos do povo iorubá, que foi fundado por migrantes provenientes de *Ilé-Ifè*, sob a liderança de descendentes de *Odùduwà*. Em termos da geografia atual, essa área está localizada dentro dos limites da República do Benim.⁵⁹

Ketu (ou Queto) – Nome genérico dado aos iorubás que foram trazidos ao Brasil como escravos, principalmente no final do século XVIII.⁶⁰ Hoje, no Brasil, Ketu (ou Queto) identifica uma das nações ou divisões do candomblé, especificamente aquela que usa a língua iorubá em seus rituais e adora os orixás. As outras duas nações são a Angola, que utiliza as línguas kimbundu e kikongo em seus rituais, e reverencia os inquices; e a Jeje, que usa a língua fon em seus rituais e reverencia os voduns.⁶¹

Majéngbásán – “Que eu não viva em vão”, significando “que eu não morra sem filhos”, porque, para os iorubás, aqueles que morrem sem

⁵⁶ Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 04/10/2011.

⁵⁷ Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 01/06/2012.

⁵⁸ Kunle Lawal, “Background to Urbanization: Lagos Society before 1900”, in Kunle Lawal (org.), *Urban Transition in Africa: Aspects of Urbanization and Change in Lagos* (Ikeja: Pumark Nigeria, 1994), p. 17.

⁵⁹ Robert Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, London: James Currey, 1988.

⁶⁰ Pessoa de Castro, *Falares africanos*, p. 320.

⁶¹ Sandra Medeiros Epega, “A volta à África: na contramão do orixá” in Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas; etnobotânica e comida*, Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, CNPq, 1999.

filhos teriam vivido em vão, pois não teriam ninguém para dar continuidade ao seu nome. Esse nome indica que a mãe de Martiniano era uma *àbikú*, uma “criança que morre e renasce várias vezes na mesma família”. A mãe de Majéngbásán, de acordo com Martiniano, havia perdido seus dois primeiros filhos e queria que a terceira criança sobrevivesse. Um dos meios de garantir a sobrevivência foi dar -lhe este nome especial.⁶²

Morénikéjì – Significa “eu encontrei alguém para ser meu companheiro”.⁶³

Nagô – Uma palavra em português, derivada de *Ànàgó*, que historicamente refere-se aos grupos de língua iorubá que hoje vivem no Benim. No Brasil, **nagô** foi o nome dado para os iorubás que foram trazidos para o país para serem escravizados. Hoje em dia, **nagô** é usado para designar os templos de candomblé que usam uma linguagem litúrgica baseada na língua iorubá.⁶⁴

Odùduwà – O deus que criou *Ifé*, de acordo com o mito iorubá da criação do mundo.⁶⁵

Òjélàdé – Um dos nomes dados a uma criança masculina nascida em uma família pertencente ao culto *Egúngún* dos ancestrais. O prefixo *Òjé* é usado para identificar um membro de uma família de *Egúngún*. *Òjélàdé* quer dizer “*Òjé* surgiu novamente”, o que significa que Martiniano continuaria com as práticas de culto de *Egúngún* de sua família. No Brasil, *Ojé* é agora usado como o título de um sacerdote do babá egum que serve como intermediário entre os vivos e os mortos.⁶⁶

⁶² Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 18/03/2010; Pierson, *Negroes in Brazil*, p. 241. Sobre os *àbikú*, ver Timothy Mobolade, “The concept of Abiku”, *African Arts*, n. 7 (1973), pp. 62-64; Pierre Verger, “La société egbé òrun des àbikú, les enfants qui naissent pour mourir maintes fois”, *Bulletin de l’Institut fondamental d’Afrique noire*, Série B, Sciences humaines, n. 30 (1968), pp. 1448-1487.

⁶³ Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 18/03/2010.

⁶⁴ Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 13/10/2011; sobre nagô ver João José Reis e Beatriz Gallotti Mamigonian, “Nagô and Mina: The Yoruba Diaspora in Brazil”, in Toyin Falola and Matt D. Childs (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington, In: Indiana University Press, 2004), p. 81; Lopes, *Enciclopédia*, p. 465; Pessoa de Castro, *Falares africanos*, p. 295.

⁶⁵ Abraham, *Dictionary*, p. 278.

⁶⁶ Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 31/03/2010; sobre *Òjé* ver Adébolaá T. Odúkoyà, *Àrómásodú: Archives of Yoruba Names and their Meaning*, Charleston, SC: BookSurge Publishing, 2004, p. 6; Abraham, *Dictionary*, p. 509.

Òkè Àbètu – Obètu é um distrito de *Abéòkúta* e **Òkè** significa uma área elevada. Martiniano deve ter mencionado uma área específica de *Abéòkúta* onde vivia sua família paterna.

Olórun – O deus supremo no panteão iorubá. Originalmente era o deus do céu.⁶⁷

Omówáyé – Significa “uma criança veio ao mundo”.⁶⁸

Oríkì – Gênero de canção e poesia de louvor entre os iorubás.⁶⁹

Òyó – O maior e mais poderoso reino iorubá nos séculos XVII e XVIII. Seu poder se desintegrou no início do século XIX e a fase final de seu colapso começou em 1817.⁷⁰

Sàganùn – Um dos primeiros assentamentos dos *Ìbàràpá*.⁷¹

Sòòsì àgùdà – *Sòòsì* significa igreja, em iorubá, e é uma corruptela da palavra inglesa “church”. Já *àgùdà*, como vimos, era o nome dado aos afro-brasileiros em Lagos. Como eles foram o sustentáculo da Igreja Católica entre o povo iorubá, a palavra tomou o significado de católico na língua iorubá, daí a expressão usada por Martiniano, nesse contexto, para mencionar a Igreja Católica.⁷²

Tòkúnbò – Uma das principais ruas do bairro brasileiro em Lagos, onde se estabeleceram os retornados afro-brasileiros. O nome *Tòkúnbò*, muito acertadamente, significa “aquele membro da família que nasceu do outro lado do mar”.⁷³

⁶⁷ Abraham, *Dictionary*, p. 517.

⁶⁸ Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 31/03/2010.

⁶⁹ Olatunde O. Olatunji, *Features of Yoruba Oral Poetry*, Ibadan: University Press, 1984.

⁷⁰ Robin Law, “Making Sense of a Traditional Narrative: Political Disintegration in the Kingdom of Oyo”, *Cahiers de d’études africaines*, n. 22 (1982), pp. 387-401, <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1982_num_22_87_3384>, acessado em 29/05/2012.

⁷¹ F.J. Akanbi, “The Ibarapas”, in A.S. Ogundimu (ed.), *The Ibarapas of Abeokuta* (Lagos: Campus Publications, 2002), p. 1, 4; M.A. Oke et al., “Migration and Arrival of the Ibarapas at Abeokuta,” in Akanbi, *The Ibarapas*, 13-14.

⁷² Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 28/09/2011; Abraham, *Dictionary*, p. 31, 623.

⁷³ Ayoh’Omidire, mensagem eletrônica para Amos, 01/06/2012.

Xangô – Nome dado à religião afro-brasileira em Recife, capital do Estado de Pernambuco. Seria equivalente ao candomblé na Bahia. Ele é o deus do trovão no panteão iorubá.⁷⁴

⁷⁴ Lopes, *Enciclopédia*, pp. 30-31; Fernandes, *Xangôs do nordeste*.