

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP

Faculdade de Ciências e Letras – Campus de Assis

ROSINALDA CORRÊA DA SILVA SIMONI

**O CONCEITO DE ETNIA YORUBÁ NO CONTINENTE AFRICANO E NA
DIÁSPORA EM GOIÁS NO SÉCULO XIX (1802 A 1813):
questões conceituais e desdobramentos**

ASSIS

2025

ROSINALDA CORRÊA DA SILVA SIMONI

**O CONCEITO DE ETNIA YORUBÁ NO CONTINENTE AFRICANO E NA
DIÁSPORA EM GOIÁS NO SÉCULO XIX (1802 A 1813):
questões conceituais e desdobramentos**

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista,
Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para
obtenção do título de Doutora em História.

Área de Concentração: História e Cultura.

Orientadora:
Prof.^a Dr.^a Lúcia Helena Oliveira Silva.

ASSIS

2025

S599c Simoni, Rosinalda Correa da Silva
O conceito de etnia Yorubá no continente africano e na
diáspora em Goiás no século XIX (1802 a 1813) :
Questões conceituais e desdobramentos / Rosinalda Correa
da Silva Simoni. -- Assis, 2025
207 p. : tabs., fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista
(UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientadora: Lúcia Helena Oliveira Silva

1. Etnia. 2. Etnia Yorubá. 3. Identidades. 4.
Representações. 5. Historiografia. I. Título.

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE ROSINALDA CORRÊA DA SILVA SIMONI, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 14 dias do mês de fevereiro do ano de 2025, às 14h30min, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de TESE DE DOUTORADO de ROSINALDA CORRÊA DA SILVA SIMONI, intitulada **O CONCEITO DE ETNIA YORUBÁ NO CONTINENTE AFRICANO E NA DIÁSPORA EM GOIÁS NO SÉCULO XIX (1802 A 1813): QUESTÕES CONCEITUAIS E DESDOBRAMENTOS**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Profa. Dra. LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) UNESP/FCL - Assis, Profa. Dra. ANA RAQUEL MARQUES DA CUNHA MARTINS PORTUGAL (Participação Virtual) do(a) UNESP/FCHS - Franca, Prof. Dr. CASÉ ANGATU (NOME SOCIAL) / CARLOS JOSÉ FERREIRA DOS SANTOS (NOME CIVIL) (Participação Virtual) do(a) Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Prof. Dr. MARCOS ABREU LEITÃO DE ALMEIDA (Participação Virtual) do(a) Universidade de São Paulo (USP), Profa. Dra. IRIS PEREIRA DE MORAES (Participação Virtual) do(a) Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Após a exposição pela doutoranda e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, a discente recebeu o conceito final: aprovada. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Profa. Dra. LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA



Dedico esta pesquisa ao meu Orí, a Ifá e a todos os Orixás por me manterem firme nesta busca não apenas por um título, mas sobretudo por conhecimento e evolução. Modupé Orí mí, Modupé Orisá. Dedico a todas as minhas ancestrais que correram para que eu pudesse trotar. A meu Egbé Espiritual e carnal. À minha Orientadora e parceira de pesquisa Lucia Helena Oliveira Silva, obrigada por tudo. À UNESP/Assis por acolher minha pesquisa. À banca de defesa pela leitura amorosa e contribuição não apenas para tese, mas para a vida. À minha família, em especial, meu marido e parceiro de vida. Aos meus filhos, meus meios e a certeza de continuidade.

*O testemunho, seja escrito ou oral, no fim, não
é mais que testemunho humano, e vale o que
vale o homem.*

Hampâté Bâ

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo geral refletir sobre a construção e a representação do conceito de etnia Yorubá, no continente africano e na diáspora brasileira/goiana, e seus desdobramentos ao longo dos séculos XIX, XX e XXI. Teve-se como premissa documentos dos séculos XIX, como cartas de liberdade, certidão de óbito, batismo, cujas análises foram feitas em diálogo com autores que abordam o tema/conceito de etnia, etnicidade e etnia Yorubá, na África e na diáspora brasileira e em Goiás. Esta investigação vincula-se à linha de pesquisa “Política: Ações e Representações”, sobretudo no que se refere aos estudos das ações e representações que envolvem a construção da memória histórica dos Yorubás. Nessa perspectiva, a linha de pesquisa adotada permitiu abordar uma concepção dinâmica da história e das representações como legitimadoras de uma identidade construída de acordo com as dinâmicas vivenciadas pelos grupos sociais e pelos pesquisadores. Assim, o texto em questão trouxe os resultados e as análises da pesquisa que se findaram no âmbito deste programa, e segue com outros desdobramentos apontados pelos documentos analisados e das leituras, logo, avançou enquanto pesquisa de vida e da necessidade de compreensão da historiografia que envolve o grupo Yorubá em diáspora.

Palavras-chave: Etnia; Etnia Yorubá; Identidades; Representações; Historiografia.

ABSTRACT

This research has the general objective of reflecting on the construction and representation of the concept of Yoruba ethnicity, on the african continent and in the brazilian/Goiás diaspora, and its developments throughout the 19th, 20th and 21st centuries. The proposals include documents from the 19th centuries, such as letters of freedom, death certificates, baptisms, whose analyzes are carried out in dialogue with authors who address the theme/concept of ethnicity, ethnicity, Yoruba ethnicity, in Africa and in the brazilian diaspora and in Goiás. This investigation is linked to the line of research “Politics: Actions and Representations”, especially with regard to studies of actions and representations that involve the construction of the historical memory of the Yoruba. From this perspective, a line of research adopted allows us to approach a dynamic conception of history and representations as legitimizing an identity constructed according to the dynamics experienced by social groups and researchers. Thus, the text in question brings the results and analyzes of the research that are within the scope of this program, and continues with other developments indicated by the analyzed documents and readings, therefore, it advances as a research into life and the need to understand the historiography that involves the Yoruba group in the diaspora.

Keywords: Ethnicity; Yoruba Ethnicity; Identities; Representations; Historiography.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Documento 1: Livro de Registro de Batizados de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1807.	32
Figura 2 - Documento 2: Livro de Registro de Óbitos de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1810.	33
Figura 3 - Documento 3: Livro de Registro de Batizados de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1807.	33
Figura 4 - Documento 4: Livro de Registro de Óbitos de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1810.	34
Figura 5 - Documento 5: Livro de Registro de Óbitos de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1810.	35
Figura 6 - Trecho retirado da obra de Artiaga (1947, p. 228).	35
Figura 7 - Documento 7: Mapa que demonstra a linha de importação de Escravizados para Bahia.	36
Figura 8 - Documento 8: Imagem da obra de Vianna Filho.	37
Figura 9 - Documento 9: Quadro com os “locais de entrada” dos africanos traficados para o Brasil, presente na obra de Vianna Filho.	37
Figura 10 - Documento 10: Tabela extraída do The Trans-Atlantic Slave Database.	40
Figura 11 - Mapa étnico da África.	49
Figura 12 - Mapa histórico dos Estados da África Ocidental.	49
Figura 13 - Os principais Estados da África Ocidental nos séculos XII ao XVI.	51
Figura 14 - Regiões afetadas pelo comércio de escravos nos séculos XVI a XIX.	52
Figura 15 - Mapa contendo localização de Ilé Ifé e Oyo principais Estados Yorubás.	54
Figura 16 - Mapa com a localização espaços sagrados do grupo.	55
Figura 17 - As contas de Ilé Ifè.	58
Figura 18 - Busto, feito de terra cota, com a representação de Oduduwa, rei de Ilé Ifè.	59
Figura 19- Imagens de alguns fragmentos de faiança comum, ironstone e porcelana.	160
Figura 20- Fragmentos de faiança fina.	161
Figura 21- Moedas do período do Brasil Império.	162
Figura 22- Moedas do período do Brasil Império.	162
Figura 23- Anel de bronze.	163
Figura 24- Reconstrução Vasilhame Aberto Simples.	164
Figura 25- Reconstrução Vasilhame Simples fechado.	165
Figura 26- Reconstrução Vasilhame Independente fechado.	165
Figura 27- Cachimbos.	166
Figura 28- Contas de Colar e adornos.	167
Figura 29- Representação de colar de contas no traje de uma figura clássica de bronze Ife.	170

Figura 30- Distribuição de vidro HLHA (Yorùbá) na África Ocidental, ca. 1100–1420 AD.	171
Figura 31- (A) Cadinho revestido de vidro (interior), (B) casco de vidro e (C) contas.	172
Figura 32- Obá Biyí Mãe Aninha, fundadora do Ilê Opó Afonjá. 1910.....	175
Figura 33- Mãe Senhora, sucessora de Obá Biyi fundadora do Ilê Opô Afonjá.	175
Figura 34- Iya Pulchéria Maria da Conceição sacerdotisa do Ilê Opo Afonjá.	176
Figura 35- Mãe Stela Iyá Odé Kayodé Sacerdotiza do Ilé Opó Afonjá.	176
Figura 36- Mãe Menininha do Gantoá.	177
Figura 37- Fotos de Stefano Simoni; Olasení, título: parte de mim.	180

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Tabela Periodização dos Yorubás - Cultura e história.	119
Imagem 2- Tradução da tabela de periodização.	119
Imagem 3- Extrato do mapa, indicando o povoamento pioneiro em Goiás.	128
Imagem 4- Mapa estradas reais.	131
Imagem 5- Estatística "Ofício de Luiz da Cunha Menezes e Martinho de Melo e Castro (1986), remetendo o mapa da População da capitania de Goiás, com distinção de classes"	132
Imagem 6- “Planta da Cidade de Goyaz” (1867).	133
Imagem 7- “Planta da Cidade de Goyaz” (1867).	133
Imagem 8- Fragmento do Livro “História de Goiás: Síntese dos acontecimentos da política e da administração pública de Goiás, de 1592 até 1935”.....	138
Imagem 9- Esquema dos domínios.....	141
Imagem 10- Livro de Registro de Batizados Pirenópolis-Jaraguá (1803 a 1807).....	143
Imagem 11- Livro de Registro de Batizados Pirenópolis - Capitania dos Goiases 1803/1807.	144
Imagem 12- Livro de Registro de Batizados Pirenópolis Capitania dos Goiases 1803/1807.	145
Imagem 13- Documento de óbito.	146
Imagem 14- Documento de óbito.	146
Imagem 15- Lançamento da carta de Liberdade de Anna Roberta, filha de Maria Mina, preta escrava.	147
Imagem 16- Lançamento da carta de Liberdade de Anna Roberta, filha de Maria Mina, preta escrava.	148
Imagem 17- Lançamento da carta de Liberdade de Anna Roberta.	149
Imagem 18- Assento de óbito de Joaquim Mina, preto escravo.....	151
Imagem 19– Assento de óbito de Joaquim Pereira.....	152
Imagem 20– Assento de óbito de Manoel Mina, preto escravo.	152
Imagem 21- Assento de óbito de Antonio Escravo.	153
Imagem 22– Assento de óbito de Roza de Camargo, preta minha forra.	154
Imagem 23- Gravura realizada por W. Burchell, em 1828, da Estrada do Nascente do lado direito da Fonte da Cambaúba (nome anterior da Fonte da Carioca).	157
Imagem 24- O chafariz em foto da década de 1930, tendo ao fundo a casa de luz e força, já demolida.	158
Imagem 25- Desenho do chafariz, feito em 1828 por W. J. Burchell.	158

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1- Batismo de crianças escravas em Vila Boa 1794-1810.	136
Gráfico 2- Batismo de adultos escravizados em Vila Boa 1794-1810.	137

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Definição de classes e grupos.....	142
Tabela 2- Contas de colar.	167

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 CONCEITO DE ETNIA E ETNICIDADE E SUA APLICABILIDADE PARA O GRUPO YORUBÁ: PRIMEIRAS IMPRESSÕES	20
1.1. Conceito de etnia Yorubá: primeiras considerações	23
1.2. A África sob a ótica dos estudos africanistas	26
1.3. Os documentos analisados: Primeiras impressões	31
2 A ÁFRICA DOS YORUBÁS: ORIGEM ÉTNICA E CULTURAL.....	46
2.1. O continente africano e a África Yorubá	46
2.2. Tradição Oral: um caminho metodológico fértil para pesquisas interdisciplinares em história	59
2.3. Yorubá: a língua cantante	68
2.4. Origem mitológica e histórica dos Yorubás	77
2.5. Da visão sobre mundo/universo à percepção do homem para os Yorubás	87
2.6. Espiritualidades e Dimensões na Filosofia Yorubá	92
3 UMA ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA DAS REPRESENTAÇÕES DO CONCEITO DE ETNIA YORUBÁ NO BRASIL - EM GOIÁS - NO SÉCULO XIX.....	107
3.1. Da metodologia de análise aos analisados: um diálogo entre a arqueóloga e a historiadora	110
3.2. O Sentido epistemológico de nação e seus desdobramentos	122
3.3. De nação à Etnia Yorubá: Usos e apontamentos perceptíveis em documentos históricos e na historiografia do século XIX na Capitania dos Goyases.....	128
3.4 Fonte de Memórias e materialidades Negras	156
3.5 As contas de vidro Yorubá: seus usos espirituais na Diáspora	173
CONSIDERAÇÕES SOBRE A PESQUISA: COMEÇO, MEIO E COMEÇO	181
REFERÊNCIAS.....	194

INTRODUÇÃO

No âmbito das humanidades, muitos estudos e pesquisas sobre História Africana e Afro-diaspórica, nas Américas e no Brasil, têm sido publicadas. Ainda assim, existe uma gama de temas que persistem ocultos; parte deles, porque não são considerados pertinentes para as pesquisas supracitadas. Ao mesmo tempo, muitos dos temas abordados, ainda que bastantes explorados pelas ciências humanas, continuam apresentando possibilidades de reflexões, desdobramentos e ressignificações, a exemplo do conceito de etnia e de etnia Yorubá, tema desta pesquisa. Cabe questionar ainda, em relação a essas pesquisas, quem são os pesquisadores que se dedicam a esses temas? Quem conta nossa história?

Em 1985, o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, em sua obra “A Festa do Santo Preto”, introduz o livro com o subtítulo: “coisa de preto escrita por branco”. Quase quarenta anos depois, faço-me valer de parte desse título para minha tese; não por comungar de tal pensamento, mas para acrescentar um adendo às pesquisas e às reflexões sobre o tema que escolhi. Em razão disso, reescrevo o subtítulo como “coisa de preto escrita por uma preta”. Não que aquele autor não tenha conseguido alcançar, com sua escrita, e, sobretudo com sua sensibilidade, a complexidade do enredo que compõe o tema “folgado Congada”, mas, como negra descendente desse grupo, me aproprio do meu lugar de fala preta, uma preta que não nasceu escravizada, mas que carrega na pele as marcas desse período, e que busca conhecer suas origens africanas, sejam elas Yorubá, Bantu ou tantos outros povos trazidos para a América brasileira.

Durante muitos anos, nós, afrodescendentes, lemos e ouvimos ‘nossas histórias’ contadas pelo olhar do dominador, pois nos era negada a opção de falar pela via do conhecimento formal e, em alguns casos, até mesmo a opção de existir. Fomos sendo moldados a acreditar que tudo que foi conquistado por nossos antepassados foi um prêmio de boa conduta, ou seja, de obediência aos ‘senhores’. Por isso, por vezes, negamo-nos como negros, como pertencentes a vários grupos africanos em diáspora pelo nosso continente. O processo de aculturação é uma via de mão dupla, mesmo quando a relação tem como base a dominação através da força.

A palavra Yorubá aparece na pesquisa de duas formas: Yorubá e Iorubá. Nas citações, respeitarei a grafia usada pelos autores em seus textos, entretanto, nesta tese, utilizarei a escrita

com Y, por ser a grafia em Yorubá, de acordo com Joseph Abiodun, meu professor de língua e filosofia Yorubá desde 2021.

A tentativa de mutilação cultural, na qual vários grupos étnicos africanos foram expostos ao serem trazidos ao Brasil, demonstrou apenas que não se pode escravizar a cultura de um grupo sem que sua própria cultura seja afetada. Essa afirmação ganha respaldo em autores como Wagner (2010) e tantos outros que abordam o papel da antropologia na compreensão dos processos desencadeados por encontros culturais. Então, quando afirmo que esta pesquisa é uma “coisa de preto escrita por uma preta”, reforço meu lugar de fala nesses encontros. Meu olhar vem de dentro da senzala, que hoje denuncia o tratamento desigual a afrodescendentes e, de forma mais dura e incisiva, a mulheres negras como eu.

Durante meus anos de busca pelo conhecimento acadêmico, me vi quase sempre sozinha, e sempre me vinha à mente duas perguntas: “por que o espaço acadêmico é o lugar onde menos se fala das culturas que nos originaram? e por que sou sempre a única negra da turma?”. A resposta aos meus questionamentos ficava mais evidente cada vez que eu era abordada por algum segurança, ou por alguns professores. Essa é uma forma nada sutil de dizer, para pessoas como eu, que ali não seria meu lugar. Com o passar do tempo, e a partir de novas leituras, transformei minhas indagações em uma de minhas bandeiras.

Diante desse contexto, passei a compreender a desistência e a resistência de alguns irmãos de cor em cursar uma universidade, ou ir além de uma graduação. Ainda somos minoria, mesmo sendo a maioria da população brasileira. Os dados do IBGE de 2022 comprovam que 48% dos brasileiros concluíram o ensino médio; mas, desses, menos de 20% entraram nas universidades e, desses 20%, menos de 4% ingressaram em cursos de doutorado. No caso de mulheres negras, somos menos de 2%. Como parte desses menos de 2%, busco não apenas descrever, na minha tese, o quanto são complexas as construções de conceitos sobre os grupos africanos, como, por exemplo, a construção do conceito de etnia Yorubá; mas também, busco evidenciar o quanto essas construções contribuíram para as lacunas que ainda existem na compreensão das contribuições trazidas pelos povos africanos para a América brasileira.

Por fim, reafirmo que o meu interesse por questões referentes a grupos africanos e à diáspora afro-brasileira se iniciou no âmbito da religiosidade, na década de 1990, quando eu fazia a pesquisa do meu trabalho de conclusão de curso da graduação em História, no qual pesquisei sobre Umbanda e identidade afro-brasileira a partir das memórias de minha bisavó, falecida em 1997, aos 107 anos. Em minha formatura, recebi de presente de uma professora de

História da América, o livro de Carlos Rodrigues Brandão (1985), citado anteriormente. Essa foi minha primeira leitura sobre Congadas. Já naquela ocasião, notei que, no meio acadêmico, havia poucos trabalhos voltados para esse tema, o que evidenciava a pouca visibilidade da cultura africana nesse meio.

Diante disso, meu interesse pela temática veio ao encontro dos meus anseios pessoais como negra, quilombola e iniciada na tradição dos Orixás. A Congada, tema de meu primeiro doutoramento, defendido em 2017 na PUC Goiás, parecia, a meu ver, mais um dos retalhos importantes para a compreensão dos processos de ressignificação construídos pelo negro em diáspora brasileira, na busca por recriar sua identidade religiosa. Assim, estudar essa manifestação, com base nas memórias dos que a vivenciam, me pareceu uma forma de dialogar com esse contexto complexo, rico e quase sempre invisibilizado na sociedade goiana.

Ainda na busca pelo mapeamento da história negra em Goiás, desenvolvi um estágio pós- doutoral, cujo objetivo principal consistia em mapear a presença do grupo de etnia Yorubá nessa região, durante o século XIX. Ao final de três anos de pesquisa, me deparei com diversas vertentes. Para a historiadora goiana Maria Lemke Loiola (2011), em sua obra “Trabalho, família e mobilidade social: notas do que os viajantes não viram em Goiás, c. 1770/c. 1847”, para a Capitania dos Goyazes não vieram grupos do tronco Yorubá; segundo ela, para essa capitania, só vieram grupos do tronco Bantu. Isso porque, nos documentos analisados pela historiadora, ela não encontrou o termo Yorubá. Essa foi a primeira historiadora goiana para qual a pesquisa me apontou. Seguindo a perspectiva da autora na historiografia goiana, fiz uma imersão nos primeiros viajantes naturalistas que descreveram a sociedade da Capitania nos séculos XVIII e XIX; dentre eles, Johann Emmanuel Pohl (1976) e Auguste de Saint-Hilaire (1975a; 1975b).

Ambos retrataram muito mais que a fauna e flora, se dedicaram a registrar a sociedade, os seus hábitos e os seus costumes. A análise da obra desses viajantes feita por outros goianos, como, por exemplo, Zoroastra Artiaga (1947; 1959; 1961), Alencastre (1979), Americano do Brasil (1961; 1973), Luis Palacín (1972), Nasr Chaul (1998; 2002), Paulo Bertran (1987; 2010), Sebastião Fleury Curado (1956), Gilka Salles (1992), Clara Duran Leite (2000), Mary Karach (1996; 2010), Cristina de Moraes (2005), Janira Sodré Miranda (2011), entre outros, que ademais, apontavam a presença de outros grupos.

Isso foi feito através da análise de 13 documentos do período, sendo eles: 09 registros de óbito, 02 registros de batismo, 01 carta de liberdade e o estatuto da Irmandade de Nossa

Senhora do Rosário dos Pretos. Os documentos estão sob a guarda do Instituto Goiano de Cultura e Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central (IPHBC) e foram acessados entre os anos de 2021 e 2023.

Em sua obra “História de Goiás” (1947), Artiaga fala da presença dos Yorubás em Goiás e de outros grupos do tronco sudanês. Ao falar do grupo Yorubá, ele ressalta: “... Os guineses falavam uma língua denominada Iorubá. Desse dialeto, herdamos vários vocábulos, a saber: quilombo, moleque, mocambo, catolé e cachimbo...” (Artiaga, 1947, p. 231). Nesse trecho, se percebe alguns equívocos do autor, as palavras que ele cita são de origem quimbundo, apesar de a região ser habitada por grupos do tronco sudanês.

A ideia de se discutir o conceito de etnia com foco nos Yorubás tem apontado para o processo de desumanização dos africanos presente nos documentos e na historiografia da época. Isso é perceptível a partir da negação da pertença étnica. Foram fontes de análise documentos do século XIX, como registros de óbito, registros de batismo e cartas de liberdade. Minha hipótese é de que essa negação étnica, presente nos documentos analisados, contribuiu para os equívocos que se seguem nas pesquisas historiográficas sobre o tema e que se fundamentam até a atualidade: posturas racistas e desumanas para com os afrodescendentes. Assim, analisar esses documentos e os autores que se dedicam ao tema me pareceu uma forma de dialogar com esse contexto complexo, rico e quase sempre invisibilizado na sociedade goiana.

A literatura goiana trouxe algumas reflexões. Dentre elas, temos a constatação da pluralidade identitária desses africanos trazidos para a Capitania dos Goyazes, como aponta Gomes (1993):

[...] 1720, década em que o ouro foi descoberto no Rio Vermelho às margens do qual mais tarde os portugueses assentariam a fundação da Vila Boa, centro político de uma região que se estendia por um arco que incluía Carmo ao Norte, Santa Cruz ao Sul e a própria Vila Boa a oeste. Para compor a força de trabalho durante todo o século XVIII, foram introduzidos africanos de diversas proveniências, chegando, no auge da exploração aurífera, na década de 90 daquele século XVIII ao número de 40 mil escravos, em uma contagem sub-estimada porque escapar ao censo era escapar ao imposto e este tipo de escape era comum nas Minas dos Goyazes (Gomes, 1993, p. 59).

Esses escravizados eram descritos nos documentos de compra e venda, batismos, óbitos, cartas de liberdade e estatuto de irmandade negra, quase sempre por seu lugar de origem, o que dificultava o registro de sua origem étnica. Outro elemento pertinente a essa identificação é

como os falantes de Yorubá eram nomeados em Goiás e no Brasil (como “mina”, “nagô”, “da costa”, “jeje”, “ketu” etc.).

Anderson Oliva, no livro “A Invenção dos Yorubás” (2005), destaca a importância da compreensão desses nomes usados para designar os Yorubás para se compreender o que o autor chama de nagocracia. Durante a pesquisa, me deparei com os diversos discursos sobre o conceito de etnia Yorubá, ora vista como um único grupo, como defendem o africano Yorubá Abimbola (1976), o arqueólogo Akin Ogundiran (2023; 2024), o sociólogo Sikuru Sálámi King (1990; 1992; 1996) e o pesquisador Ki-zerbo (1980; 1982); ora vista como uma nação étnica formada por grupos e subgrupos, como afirma Oliva (2005).

Nesse sentido, o principal desafio da pesquisa foi compreender o processo de construção conceitual da ideia de etnia Yorubá. Assim, me propus a apresentar os conceitos de etnia e os desdobramentos deles oriundos dos processos diaspóricos no contexto escravocrata: um processo de morte epistêmica, mas também de ressignificações e de manifestações religiosas e linguísticas vivenciadas pelos grupos traficados, com ênfase nos grupos sudaneses falantes de Yorubá.

Minhas pesquisas têm apontado que esses desdobramentos e a negação da origem étnica dos africanos auxiliaram no apagamento dos diversos grupos trazidos ao Brasil, durante o período do tráfico, e ainda contribuíram para a propagação de conceitos equivocados sobre as culturas, as línguas e todo o sistema simbólico, cultural e espiritual dos africanos. Para tanto, a metodologia utilizada foi composta por revisão bibliográfica, análise documental e iconográfica e autoetnografia.

Para além da historiografia goiana já citada, esta pesquisa também incluiu pesquisadores africanos e pan-africanistas que privilegiam os seguintes temas: concepção de etnia, diáspora africana, história cultural, etnicidade africana, identidade nacional, africanos em Goiás, irmandades negras, religiões tradicionais africanas, Yorubás e diversidade cultural afro. Dentre eles, estão: Ellis (1894), Abimbola Wande (1976), Johnson (1921), Ortiz (1985), Rüsen (2010), Loiola (2011; 2012), Karasch (1996), Souza (2014), Taylor (1998), Le Goff (2000), Burke (2008), Munanga (1988, 1999, 2002), Santos (2014), Palmié (2007), Oliva (2005), Verger (1997a; 1997b; 1999), Frobenius (1949; 2010), Ki-Zerbo (1980; 1982) e Ogundiran (2023; 2024).

Essas bases teóricas, dentre tantas outras citadas ao longo da tese, justificam a necessidade de desconstruir o conceito de etnia única e adotar o de etnias múltiplas, unidas por um tronco linguístico e por um mito de origens comuns, que transcendem cosmologias e consanguinidade. O registro da presença de Yorubás nessa região será realizado por meio de: (1) análises documentais e iconográficas; (2) análise de relatórios de pesquisas arqueológicas realizadas em Goiás; (3) análises de teses, dissertações e livros de pesquisadores sertanistas, em busca das formas representativas pelas quais os Yorubás eram descritos.

A esse respeito, na obra “Centro-africanos no Brasil Central, de 1780 a 1835”, Mary Karasch (2000) analisa outra sociedade mineradora na América portuguesa: a Capitania de Goiás. Apesar de contar com apenas 40 mil escravizados no auge do sistema escravista, a autora chama a atenção para o fato de que os centro-ocidentais tiveram uma participação fundamental na construção da cultura afro-brasileira no Brasil Central. Os dados apresentados por Karasch para Goiás podem ser interpretados como “uma espécie de microcosmos do Brasil” (Karach, 2000, p. 149 *apud* Santos, 2009).

É importante ressaltarmos que, devido à compreensão de que o mapeamento do grupo Yorubá na Capitania de Goyazes não será possível pelas lacunas que já foram apontadas nessa introdução, a pesquisa focou nessas lacunas que apontaram outros caminhos, como o da reflexão sobre a construção do conceito de etnia e, por conseguinte, de etnia Yorubá, com seus desdobramentos e efeitos na construção historiográfica.

Após três anos de pesquisas no estágio pós-doutoral, e dos anos neste doutorado em História, sempre voltados a mapear o grupo Yorubá na Capitania de Goiás, construí algumas indagações. A principal delas foi sobre qual caminho seguir para esse mapeamento. Diante da escassez de documentos que trazem dados sobre as etnias dos escravizados, esse questionamento ganhava força a cada documento analisado, a cada biografia encontrada; afinal, surgia a dúvida: Yorubá é também uma etnia, ou é um tronco linguístico que unia vários grupos? De acordo com Ribeiro (1996), é uma etnia que comunga de um mesmo tronco linguístico com variações. Não seria possível responder a essas indagações sem analisar o processo de construção conceitual da palavra/conceito de etnia e de etnia Yorubá.

Em suma, nesta pesquisa, dediquei-me a compreender a construção do conceito de etnia Yorubá através de estudos realizados no continente africano, e em territórios diaspóricos, por meio da análise de quatro documentos do século XIX, sendo eles: uma carta de liberdade, duas certidões de óbito e duas certidões de batismo. Com isso, tenho o objetivo de refletir sobre as

estratégias colonialistas, mesmo que ‘involuntárias’, para a construção da desumanização dos povos escravizados e da legitimação do processo de escravatura.

Para além dessa questão, a pesquisa busca refletir sobre os desdobramentos dos conceitos de etnia Yorubá e de suas representações nas pesquisas dos autores goianos e nos documentos do século XIX da Capitania dos Goyazes. Para tanto, inicialmente fez-se uma leitura dos trabalhos que se dedicaram a refletir sobre o regime escravocrata, observando a variedade de etnias africanas trazidas ao Brasil e a Goiás. Buscou-se verificar, através das pesquisas, os africanos registrados como Yorubá na Capitania dos Goyazes e os diversos nomes pelos quais eram representados, refletindo, assim, sobre as construções historiográficas acerca da presença dessa etnia no Brasil e Goiás, nesse primeiro momento, por meio dos nomes pelos quais eram registrados e da percepção dos autores da época, em consonância com minha percepção.

A tese, *a priori*, estava dividida em quatro capítulos, contudo, após a qualificação e as considerações de minha orientadora, decidimos fechar em três capítulos, sendo que o quarto se tornou nas considerações finais sobre a pesquisa. Dessa forma, esta tese está organizada em três capítulos, com subdivisões em tópicos, a saber:

O primeiro capítulo “Conceito de etnia e etnicidade e sua aplicabilidade para o grupo Yorubá: primeiras impressões” objetiva apresentar o conceito de etnia Yorubá na historiografia africana e na historiografia europeia; depois, na América e, em seguida nos escritos dos primeiros historiadores da Capitania dos Goyazes, subdividido em três tópicos.

O segundo capítulo “A África dos Yorubás: origem étnica e cultural” aborda a origem da etnia Yorubá no continente africano e em diáspora no Brasil, dando ênfase às filosofias e às cosmo percepções, no intuito de compreender suas relações com o mundo e com os outros grupos. Esse capítulo traz um panorama das principais obras africanas e pan-africanistas já escritas sobre o grupo, assim, foi dividido em cinco tópicos.

O terceiro capítulo “Uma Análise Historiográfica das representações do conceito de etnia Iorubas no Brasil em Goiás no século XIX” discute as representações do conceito de etnia Yorubá no Brasil e em Goiás, para isso, partimos da premissa de documentos do século XIX - carta de liberdade, certidão de óbito e certidão de batismo, coletados nos arquivos da cidade de Goiás e de Goiânia; mais especificamente, no Arquivo Frei Simão Dorvi, na cidade de Goiás; no Arquivo do Museu da Bandeiras (MUBAN) e no Arquivo IPHBC da Pontifícia Universidade Católica de

Goiás. Essa discussão também foi subsidiada pelas pesquisas arqueológicas e análises introdutórias da cultura material, coletadas na primeira fonte de água potável da Capitania dos Goyazes (Fonte da Carioca), em pesquisa coordenada pelas arqueólogas Margareth Lourdes de Souza e Cristiane Loriza Dantas, entre os anos de 2010 e 2012. Ao finalizar o terceiro capítulo, percebeu-se que não havia necessidade de um quarto capítulo, considerando que a tese se baseia em fontes teóricas, análise de relatórios e materialidades negras. Ativemo-nos, então, em dividir o terceiro capítulo em tópicos, e nele contemplamos o que havíamos proposto no que seria o quarto capítulo.

Dessa forma, no terceiro capítulo, além da proposta no título, trouxemos a análise do relatório e das materialidades comprovando a presença” dos Yorubás em Goiás. Na busca por uma reflexão, enquanto uma intelectual inorgânica, buscamos responder às seguintes indagações: 1) O que é a etnia Yorubá para mim? 2) O que se compreende por comunidades de práticas múltiplas/plurais - termo utilizado pelo arqueólogo Akin Ogundiran (2023; 2024) - criado pelo antropólogo Etienne Verger (1997a; 1997b; 1999) - para falar do Yorubá-? 3) Em que esse termo/conceito contribui para a minha percepção, enquanto pesquisadora?

Buscou-se também entrelaçar as reflexões de autores como Anderson Oliva (2005), Nego Bispo (2021; 2023), Beatriz Nascimento (1976), Abdias Nascimento (2002), Lelia González (1988), Grada Kilomba (2019), Carlos Rodrigues Brandão (1978; 1985), Irislane Moraes (2022), Munis Sodré (2017), que se dedicam a refletir sobre a presença Yorubá nos processos de resistência de africanos na diáspora brasileira na formação dos quilombos e de outros refúgios negros. Ao entrelaçar as reflexões dos autores/pesquisadores sobre a etnia Yorubá, reafirmo minha convicção que os mesmos são Comunidades plurais, concebidas por mim como propõe o arqueólogo e antropólogo Ogundiran, os Yorubás são Comunidades práticas vívidas e plurais.

Finalizou-se a tese com as considerações sobre a pesquisa, e assim, conseguimos cumprir o objetivo de refletir sobre o conceito de etnia Yorubá, seus usos na historiografia e os desdobramentos apontados nesta pesquisa a partir das reflexões trazidas pela história e arqueologia sobre o tema.

1 CONCEITO DE ETNIA E ETNICIDADE E SUA APLICABILIDADE PARA O GRUPO YORUBÁ: PRIMEIRAS IMPRESSÕES

Este capítulo apresenta o conceito de etnia Yorubá na historiografia africana e na historiografia europeia; depois, na América e, em seguida, nos escritos dos primeiros historiadores da Capitania dos Goyazes, tendo como premissa alguns documentos e a análise prévia deles feita até o momento. Logo, há diversas definições e significados para o conceito de etnia, assim, na busca por compreendê-los ao longo do tempo, iniciamos com a conceituação trazida por Race (2006):

Historicamente, a palavra etnia significa "gentio", proveniente do adjetivo grego *ethnikos*. O adjetivo se deriva do substantivo *ethnos*, que significa gente ou nação estrangeira. É um conceito polivalente, que constrói a identidade de um indivíduo resumida em: parentesco, religião, língua, território compartilhado e nacionalidade, além da aparência física (Biobaku, 1852 *apud* Race, 2006, p. 122).

Nessa conceituação, fica evidente que a palavra/conceito de etnia nasceu para se referir aos outros, como forma de distanciamento e de delimitação de existências, aqueles que não fazem parte do nosso grupo/mundo. Em se tratando da construção do termo/conceito de etnia Yorubá, seguiremos, *a priori*, na esteira de Biobaku (1852), que assim descreve o termo: “O termo “yorubá” aplica-se a um grupo linguístico [*sic*] de vários milhões de indivíduos” (Biobaku, 1852, p. 122). O autor acrescenta que, além da linguagem comum, os Yorubás estão unidos por uma mesma cultura e por tradições de origem comum, na cidade de Ifê, mas parece que jamais constituíram uma única entidade política e é duvidoso que, antes do século XIX, eles se reconhecessem uns aos outros por um mesmo nome ou por uma mesma etnia.

As pesquisas de Biobaku (1852) nos levam a refletir sobre as construções e representações historiográficas do conceito de etnia Yorubá, que, nessa perspectiva, nos aproxima do conceito elaborado por Barth (1976; 1994), o de etnicidade, que pode ser compreendido não como uma quebra de paradigma no que seria o conceito de etnia, mas como a ampliação de seus sentidos e significados.

Nesta pesquisa, partiremos da definição de etnia que pode ser compreendida como um atributo de uma pessoa ou um grupo, usualmente conhecida na antropologia e na sociologia

como paradigma tribal¹. Para isso, iniciamos nossas reflexões a partir das pesquisas de Frederik Barth.

Frederik Barth (1976; 1994), considerado “pai do conceito de etnicidade”, ressignifica o conceito de paradigma tribal e adota o conceito relacional de etnicidade. Segundo o autor, o indivíduo possui múltiplas identidades, as quais são negociadas conforme os contextos das transações, logo, é arbitrária a seleção das fronteiras de um determinado conjunto étnico. A teoria barthiana não nega a importância dos laços parentais da filosofia, cosmologia e cosmogonia como fatores de definições étnicas, entretanto, ela amplia o olhar para aspectos geográficos, ecológicos e de transições apontados, pelo autor, como sendo também estratégias de sobrevivência.

Parte-se da teoria barthiana porque ela avança na compreensão do conceito de etnia, embora seja construída com base em um contexto não diaspórico. Em se tratando de Yorubá, a diáspora, mesmo dentro do continente africano, por causa de disputas territoriais entre grupos, ou dentro do território brasileiro durante os quase quatrocentos anos de tráfico de africanos para o continente, é considerada como elemento importante para a compreensão do grupo enquanto pertencente a uma nação étnica. Ao considerar o elemento diáspora, devemos refletir sobre a influência de elementos ocidentais que foram se mesclando à noção de etnia vivenciada pelos grupos, devido à imposição das colonialidades tanto durante os contatos com outros grupos étnicos no continente africano quanto no contato com os ocidentais.

Para maior compreensão de nossa escolha, se faz necessária uma reflexão a partir da historiografia africana, que aborda também a formação historiográfica das etnias africanas, dentre elas, a Yorubá. Macedo (2008) nos auxilia nessa reflexão, afirmando que “os estudos africanos nasceram no princípio do século XX e se afirmaram no decurso dos anos 1960, junto com a formação dos Estados africanos contemporâneos” (Macedo, 2008, p. 13). Essa afirmação nos lembra que devemos considerar que, assim como no Brasil, os países africanos também são

¹ Para Kuhn (1962), o conhecimento científico é definido basicamente pela adoção de um paradigma, e um paradigma nada mais é do que uma estrutura mental – composta por teorias, experiências, métodos e instrumentos que serve para o pensamento organizar, de determinado modo, a realidade e os seus eventos (Kuhn, 1962). Já o termo “paradigma tribal”, é um método de pesquisa proposto pelo sociólogo Maffesoli (1987). Nesse método, o autor propõe o paradigma tribal para se referir ao grupo que somente é compreensível no interior de um conjunto. Trata-se de uma perspectiva relacionista. Assim, o estilo teria a ver com o ambiente, com o estado de espírito e se expressaria pela aparência e pela forma (Maffesoli, 1987).

jovens nações pós-coloniais e enfrentam limitações similares as que enfrentamos para a construção dos campos do conhecimento científico; sobretudo porque para os moldes científicos que temos, nós, dos continentes americano e africano, só passamos a existir depois da invasão.

Entretanto, por outro lado, o continente africano é imenso e, há milênios, abriga diferentes povos e culturas. Por esse contexto, Macedo (2008) afirma que seria sumariamente injusto periodizar a sua história dividindo-a, como se costuma fazer, em três períodos: pré-colonial (até o século XIX), colonial (até meados do século XX) e independente (até o presente). Adotar essa periodização significa continuar a olhar para o passado do continente africano com os olhos dos colonizadores, significa considerar a colonização e o imperialismo europeus como os elementos centrais dos processos históricos que ali se desenvolveram. Dessa forma, é preciso, na medida do possível, olhar para a África com o olhar dos africanos e construir o conhecimento histórico e narrar a história a partir de uma perspectiva propriamente africana (Macedo, 2008). Esse é o exercício que esta pesquisa tem exigido, mesmo, ainda na esteira de Macedo (2008), estando atenta aos riscos dessa tentativa, pois, como afirma o autor, ao questionar a periodização tripartite, ao questionarmos essa periodização, corremos o risco de cair em uma outra cilada.

Como nos lembra o historiador congolês Elikia M'Bokolo (2003), ao falar da substituição da expressão “África Pré-colonial” por “África tradicional”, isso também pode acarretar prejuízos na medida em que, no Ocidente, a ideia de tradição costuma ser identificada com imobilismo, conservadorismo, estagnação, opondo-se ao dinamismo, ao avanço e a transformação inerentes à ideia de modernidade (M'Bokolo, 2003). Por isso, em vez desses rótulos, o melhor mesmo é falar simplesmente de “História do continente africano”, sem complementos ou adjetivos. Nesta pesquisa, adotamos o uso de “história do continente africano” por perceber, na historiografia oficial, os equívocos causados pelo uso do termo “História da África” - esse termo fomenta a alusão de que a África é um país, e não um continente.

Para compreender as condições pelas quais o conhecimento histórico do continente africano tem sido elaborado, devemos considerar que, segundo o historiador guinense Lopes, em seu importante estudo “A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos” (1994), há a existência de pelo menos três tendências principais de abordagem da história do

continente africano, sobre as quais refletiremos a seguir, para compreender a construção do conceito de etnia nesse processo.

1.1. Conceito de etnia Yorubá: primeiras considerações

A primeira delas coincidiu com o período da dominação colonial europeia e recebeu o nome de “corrente da inferioridade africana”. Os traços gerais dessa primeira fase aparecem em obras escritas, em sua maior parte, na primeira metade do século XX. Elas evidenciam a ideia de que os povos africanos, por não conhecerem a escrita (o que é, naturalmente, uma falácia), não teriam história própria. Essa ideia se tornou uma ideologia que sedimenta posturas dentro e fora das academias. Ela tem como propósito manter a marginalidade das histórias e protagonismos dos povos tradicionais, que têm, como base para sua filosofia, a tradição oral. Da *Société des Africanistes*, fundada em Paris, em 1930, participavam antropólogos (Paul Rivet, Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Marcel Griaule) e linguistas (Marcel Cohen, Antoine Meillet), mas também pessoas conhecidas pelos demais membros como “velhos africanos”, quer dizer, administradores, funcionários do governo ou militares que, durante muito tempo, tinham servido nas colônias, ali adquirindo experiência e conhecimento; mais do que isso, os “velhos africanos” contribuíram para os primeiros estudos sobre o continente, “imbuídos de boa vontade”, contudo, subsidiados pelo conhecimento do colonizador. O primeiro presidente da entidade, o General Henri Gouraud, era capitão no Sudão francês em 1898, quando se destacou na repressão da revolta ocorrida na Guiné e na prisão do líder Samory Touré. O único africano autêntico na associação era Léon Mba, que, trinta anos mais tarde, viria a ser o primeiro presidente da República do Gabão (Macedo, 2008).

Segundo Lopes (1994), devemos considerar que os primeiros africanistas saíram dos postos do governo colonial; dentre eles, o conhecido como “pai” dos Yorubás, Dr. Samuel Johnson Lagos (1921). Sobre Samuel Johnson, Palmié (2007) afirma logo no início de seu artigo “O trabalho cultural da globalização iorubá”, que devemos nos perguntar se Samuel Johnson era, de fato, Yorubá, na medida em que Johnson não passou de alguém cristianizado na sua escrita; somente em retrospectiva é possível entendê-lo como Yorubá, uma vez que toda a sua vivência foi pautada pela cristianização dos povos falantes da língua e de línguas derivadas e similares. Como Palmié demonstra, a partir do caso dos Lucumí de Cuba, a pergunta é de extrema importância, na medida em que a “iorubidade” (como ele chama), ou a

“yorubanidade”, em termos nossos, é de fato resultante de um processo intenso de elaboração intelectual e, naturalmente, de um processo de alteridade que interfere na constituição do “eu” Yorubá, quer face aos seus outros vizinhos africanos, quer face aos missionários cristãos, quer aos islâmicos do norte ou aos povos de que tinham como destino do tráfico de escravizados.

Segundo Palmié (2007), Samuel Johnson observou e formulou a identidade/etnia Yorubá em função de uma utopia cristã. Jamais foi seu intento construir uma identidade africana em torno de padrões religiosos autóctones ou respeitando filosofias outras que não fossem a cristã, com as binaridades nas quais ela nasceu, se sedimentou e se sedimenta. Assim, em suas obras, Samuel Johnson se esforçou por descobrir, na origem dos povos e dos Estados que estudou, a contribuição de civilizações mais “avançadas”, não-africanas (europeias) ao invés de se dedicar a entendê-las. A essas explicações, que localizam fora e dentro do continente as origens de suas instituições, costumes e tecnologias, dá-se o nome de “difusionismo”².

Ressaltamos aqui mais um africanista, o importante etnólogo Maurice Delafosse (1870-1926), lembrado como o “pai” dos africanistas franceses, que respondia pelos assuntos culturais africanos na administração do Sudão. Em seus estudos, em sua escrita, ele deixa prevalecer os traços da colonialidade responsável pela obra *Haut-Sénégal-Niger*, de 1912, na qual aparecem, pela primeira vez, articuladas as histórias dos grandes estados das savanas da África Ocidental. O autor não podia admitir que, no século IV da era cristã, tivesse existido uma civilização negra do porte do Reino de Gana. Por isso, em sua escrita, afirma que a primeira dinastia de governantes de Gana teria sido constituída por brancos judeus-sírios que para lá emigraram, provenientes de Cartago. Isso surge também na história sul-africana registrada por G. McCall Theal (1888-1919). Conhecido como “pai” dessa historiografia, ele foi responsável pela obra *History of South Africa*, publicada entre 1888-1919, em cinco volumes, em que ele celebra o triunfo do colonialismo branco inglês e é o primeiro a propor a ideia, amplamente utilizada durante o regime do *Apartheid*, da chegada simultânea de brancos e negros na África austral.

Durante a leituras dessas obras não é incomum encontrarmos (entre os autores europeus ou norte-americanos desse período) expressões como “povos sem história”, “povos selvagens” ou “povos infantis”. Subjacente a esses lugares comuns, está a habitual oposição entre o “selvagem” e o “colonizador”, entre a “civilização” e a “barbárie” e a percepção do continente

² O difusionismo é uma corrente antropológica que, na teoria da evolução das sociedades, coloca ênfase no fenômeno da difusão, um processo pelo qual os elementos culturais são adotados e se expandem para além da sua área cultural de origem.

africano como um “fardo do homem branco”. Essas expressões sedimentaram as relações entre colonizador e colonizado e justificam, até a atualidade, a ideologia colonialista, que delega aos afrodescendentes, a condição de “marginal”, “incapaz”, “selvagem”, dentre outras expressões e posturas justificadas por essa ideologia que remete o negro à condição de desumanização (Macedo, 2008).

Seguimos essa reflexão buscando compreender as condições que explicam tal tendência. Para tanto, devemos lembrar que ela encontrou suporte em um discurso elaborado a partir das teorias do “racismo científico”, amplamente aceitas nos meios acadêmicos na época (e ainda bastante atual em algumas universidades). Esse ponto de vista aparece de modo muito explícito nas palavras de governantes em terras africanas, na primeira metade do século XX. Dentre eles, citamos Philip Mitchell que, nos anos 1950, ocupou o cargo de governador inglês do Quênia. Para Mitchell, a colonização era acompanhada de uma missão civilizadora, fala em que se vê, mais uma vez, a ideia de “civilizado” versus “selvagem”, a síndrome do branco “salvador” e o eurocentrismo³.

O Ocidente passou a ter sob seu controle milhões de pessoas que nunca haviam inventado ou adotado qualquer espécie de alfabeto ou, até mesmo, de escrita hieroglífica. Os africanos não possuíam números, calendários nem medidas de comprimento, volume e peso. Entre eles, não havia moeda corrente, e o comércio exterior limitava-se ao marfim e ao tráfico de escravos. Além disso, desconheciam o arado e a roda, utilizando, como meio de transporte, apenas rústicas canoas. Essa gente não havia construído coisa alguma em que tivessem empregado materiais mais duráveis do que o barro, a madeira e o sapé. O processo que hoje chamam de ‘colonialismo’ tem sido, acima de qualquer dúvida, uma das forças mais efetivas, benéficas e desinteressadas já trazidas para a África e utilizadas em seu favor ao longo de toda a sua história (Mitchell, 1950 *apud* Macedo, 2008, p. 709).

A partir dessa citação, deve-se enfatizar dois elementos: o primeiro é o total desconhecimento dos colonizadores sobre as cosmopercepções dos povos africanos e sobre o que os leva a crer e a renegar todo e qualquer outro modo de existir, o que faz os colonizadores utilizarem essa negação como instrumento de aniquilação epistêmica.

³ O eurocentrismo é um sistema ideológico, onde a cultura europeia é colocada como a mais importante das culturas constitutivas das sociedades do mundo. Essa visão é tida como **preconceituosa, já que não contempla as outras formas de expressões.** Estabelecido durante o Renascimento, ele estabelece a hierarquia das relações de poder mundial e uma narrativa histórica de superioridade da Europa Ocidental, servindo como modelo teórico de interpretação e dominação de outros povos (Quijano, 1997).

1.2. A África sob a ótica dos estudos africanistas

Na segunda tendência de abordagem histórica africanista, temos o afrocentrismo e as tendências recentes que ocorreram entre os anos de 1960-1980. Elas nasceram no bojo do processo de descolonização e de construção dos Estados contemporâneos africanos. Em oposição à tendência anterior, essa tendência, por vezes, é chamada de “corrente da superioridade africana” e, na África Ocidental, teve como principais defensores Cheikh Anta Diop (1987; 1989; 1955-1967; 1974), Théophile Obenga (1982), Aboubacry Moussa Lam e Kapet De Bana. Essa tendência nasce como estratégia para recuperar a história dos povos africanos e refletir sobre a identidade do continente, visando evidenciar os precursores de sua história e inverter a posição de subordinação até então preponderante, ao localizar, no continente africano, a matriz civilizacional de outros povos, dentro e fora do continente.

Dentre os autores citados como responsáveis por esse movimento, iniciamos com Cheikh Anta Diop (1923-1986), considerado pela historiografia africana como o “pai” do pan-africanismo e o mais influente intelectual africano do século XX. Diop teve em sua formação grandes mestres, a exemplo do filósofo Gaston Bachelard, do arqueólogo Leroi-Gourhan (criador e difusor dos métodos de escavações arqueológicas mais usados atualmente) e do historiador André Aymard. Diop possuía, ainda, especialização em física nuclear no *College de France*. Contudo, a transdisciplinaridade de sua formação lhe proporcionou o distanciamento dos franceses, ao propor, com ênfase, a ideia da anterioridade das civilizações negras e a necessidade de uma identidade racial e cultural dos povos negros, propostas defendidas, sobretudo em seus livros *Nations nègres et culture* (1954) e *L'unité culturelle de l'Afrique noire* (1960).

Destacamos ainda outra obra fundamental, *L'Afrique noire pré-coloniale* (1960 [1987]), em que o autor apresenta um estudo histórico-sociológico da formação dos sistemas políticos e sociais da África Ocidental e da Europa, da Antiguidade aos tempos modernos, estabelecendo paralelos e comparações em que o continente africano se destaca por sua originalidade e autonomia. O trecho a seguir é ilustrativo dessa percepção:

Os africanos jamais viveram a experiência de uma república laica, embora seus regimes políticos tenham sido quase sempre democráticos, com poderes equilibrados. Por isto é que todo africano é, sem saber, um aristocrático, como todo burguês francês o era antes da Revolução. Os reflexos profundos do africano atual ligam-se, em primeiro lugar, a um regime monárquico e não a um regime republicano. Tanto o rico quanto o pobre, o camponês e o cidadão

sonham ser um pequeno ou grande senhor e não um pequeno ou grande burguês. A qualidade dos gestos e atitudes, a maneira de abordar as coisas, seja qual for a casta, é senhorial, aristocrática, por oposição à ‘mesquinha’ burguesa. No que tange ao comportamento, toda uma revolução separa a consciência africana da ocidental. Estas sequelas de aristocratismo não teriam desaparecido nem mesmo se o africano, no decurso de sua história, tivesse assumido ele próprio seu destino nos quadros de um regime republicano. E a colonização ocidental republicana não pôde modificar este traço (Diop, 1987, p. 74).

Em suas obras, o autor afirmava que o Egito Antigo era povoado por negros e que a matriz egípcia acabou sendo emprestada aos povos do Egeu e do Mediterrâneo e, também, ao Sudão nilótico da civilização de Meroé e da Etiópia. Ele seguia afirmando que os Estados da África Ocidental, como o reino de Gana, onde se podiam encontrar vestígios de técnicas metalúrgicas, de instituições de governo e de similaridades linguísticas também eram negros. O autor recolocava os negros africanos em seu devido lugar, desde os primórdios da história; assim, o continente africano tornava-se um centro de irradiação civilizacional. Os discípulos de Diop tiveram ativa participação na redação da “História Geral da África” e na decifração da escrita meroítica em 1974, quando atuaram junto ao *Institut Fondamental de l’Afrique Noire* (IFAN), da Universidade de Dakar, que, na atualidade, recebe o nome de Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar, em sua homenagem (Macedo, 2008).

Essa abordagem historiográfica chegou na África do Sul e, nesse contexto, ela girou em torno da luta anti-*apartheid* e teve como percussores alguns eruditos; dentre eles, Hosea Jaffé (sob o pseudônimo de Mnguni) e a missionária Dora Taylor (sob o pseudônimo de Nosipho Majeke). Em seus escritos, eles colocaram em questão a legitimidade da colonização inglesa, desencadeando novas reflexões oriundas de dentro das diversas etnias sob o julgo do regime. Quanto à África Oriental, destacamos que o nascimento dos estudos especializados em “História da África” teve como percussores John Fage e Kenneth Ingham, que, no final da década de 1950, lecionaram nos colégios de Legon, Ibadan e Makerere. A disciplina criada e ministrada por eles tornou-se obrigatória no Colégio Universitário de Nairobi em 1964; lá, sendo ministrada por B. A. Ogot, e no Colégio de Dares Salaam, onde foi ministrada por Terence Ranger.

Segundo Macedo (2008), a disciplina partia da reflexão sobre o continente para além da colonização e enfatizava a autonomia da experiência histórica africana. Esse pensamento foi difundido durante um “Congresso Internacional para a Escritura da História da África”,

patrocinado pelo governo da Tanzânia em 1965. O ponto central do programa e das discussões consistia na busca pela especificidade e pela autonomia da experiência histórica africana (Macedo, 2008). Em sua fala de introdução no congresso, o historiador Engelbert Mveng (1965 [1971]), da Universidade Federal de Yaoundé - Camarões, afirmava que “a África tem o dever de afirmar a autenticidade de seu passado, não em virtude da imagem criada pelos observadores estrangeiros, mas em virtude da verdade daquilo que foi vivido, experimentado e expresso por ela mesma” (Mveng, 1971, p. 17).

Os estudos afrocentristas ganharam força com o apoio de instituições internacionais e de novos pesquisadores. Em 1960, apareceu o mais respeitado periódico científico reservado aos estudos de africanismo na França até então, o *Journal of African History*. Por sua vez, em 1972 [1982], Joseph Ki-Zerbo escreveu uma consagrada síntese histórica sobre o continente, a *Histoire de l'Afrique Noire* (História da África negra), traduzida para diversas línguas e tida como um clássico da historiografia africana.

Paralelo a isso, entre os anos de 1970-1980, aconteceu a elaboração de duas significativas obras de referência, a coleção inglesa *The Cambridge History of Africa*, em 8 volumes, dirigida por Roland Oliver e John Fage, e, sobretudo, a excepcional *Histoire Générale de l'Afrique*, em 8 volumes, produzida por um comitê de investigadores africanos e não-africanos com o patrocínio da UNESCO. Essa obra rigorosa e objetiva é lastreada em pressupostos teórico-metodológicos sofisticados e foi submetida ao exame crítico dos mais destacados africanistas (Macedo, 2008), o que consolidou uma nova corrente historiográfica, fundada e difundida por intelectuais que buscavam reescrever a história das etnias que compõem o continente africano também em suas diásporas.

Dessa forma, a terceira tendência de abordagem da história africana foi fomentada durante a década de 90 e tem, como particularidade, ser o resultado da produção de conhecimento de intelectuais formados no próprio continente africano. Suas contribuições visam o intuito de superar os resquícios e mazelas do “eurocentrismo”, mas também do “afrocentrismo”. Entre suas particularidades e preocupações estão o pluralismo - pela busca da especificidade de cada etnia e da originalidade e diversidade das realidades históricas africanas - e a atualização das técnicas e dos métodos de pesquisa utilizados até então. Em resumo, pode-se afirmar que a melhor expressão dessa perspectiva de análise encontra-se na síntese histórica proposta entre 2003 e 2004, por Elikia M'Bokolo, do Centro de Estudos Africanos da *École des*

Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris, intitulada *Afrique noire: Histoire et civilisations* (África Negra: História e civilizações).

Nessa obra, o autor retira as datas e os eventos e, no lugar deles, coloca conceitos pelos quais são estabelecidas tipologias das formações estatais e sociais, levando em conta a variedade de povos e culturas, identificando e evidenciando as interferências externas (muçulmanas, cristãs etc.) e sua africanização. Nessa perspectiva de estudo, a ênfase não está mais em uma suposta “identidade africana”, como se a África comportasse uma realidade homogênea, o que se procura é identificar as várias Áfricas dentro da África, considerando a diversidade ambiental (a África mediterrânica, saariana, subsaariana, das savanas, da floresta) e a diversidade étnico-cultural (a África muçulmana do Egito e Magreb, a África muçulmana sudanesa⁴, a África Oriental da cultura swahili, a África malgaxe de Madagascar, a África banto) (Macedo, 2008).

Nessa perspectiva, interessam tanto os grandes quanto os pequenos Estados, as formações sociais predominantes e as que são minoritárias e até mesmo específicas de um povo. O objetivo é o estabelecimento de um conhecimento que respeite as particularidades, um conhecimento menos preocupado em detectar traços gerais que, no final das contas, é onde se alojam os prejulgamentos e os preconceitos. Diversidade de abordagens e diversidade de escalas de análise, eis as orientações principais da nova geração de africanistas. Seguindo as palavras de M'Bokolo, Chrétien afirma que a “África é parte integrante do mundo atlântico, do mundo mediterrâneo, dos espaços árabe, indiano e indonésio. Não é uma área cultural, mas um espaço continental construído historicamente, quer dizer, econômica, social, política e culturalmente” (Chrétien, 1993, p. 17).

Pensamos que essa leitura é um elemento legitimador da necessidade de implementação da perspectiva metodológica sugerida por M'Bokolo; somente na perceptiva das pluralidades é possível compreender as diversas Áfricas existentes. Na medida em que as pesquisas dos africanistas avançaram, muitos mitos e falácias caíram por terra. O primeiro lugar-comum abandonado foi o da impossibilidade de se conhecer o passado africano pela falta de evidências históricas e de testemunhos documentais, por não considerarem a tradição oral como fonte de pesquisa e não reconhecerem outras formas de escrita nem as materialidades e objetos de pesquisas dos arqueólogos. Está mais do que provada a existência tanto de documentação

⁴ África mulçumana sudanesa é o nome dado à região da África onde vivem os Yorubás (Ribeiro, 1996).

escrita quanto de vestígios arqueológicos os mais variados, e está mais do que comprovada a importância da tradição oral na recuperação da memória dos reinos, das linhagens e dos fundadores das nações africanas.

Não se pode desconsiderar que a quantidade de documentação escrita aumentou após o século XVI, com os registros de comerciantes, exploradores e viajantes cristãos europeus. Porém, devemos reconhecer, nesses documentos, o lugar de fala desses autores e seu contexto de escrita. Eles podem ser ressignificados se retiramos, da leitura deles, o pioneirismo das descrições e se buscamos fontes de análises em outros períodos, nos quais a colonialidade já tenha sido analisada como instrumento opressor presente também na escrita.

Iniciamos as reflexões deste capítulo com o conceito de “Paradigma tribal”, proposto pelo sociólogo Maffesoli (1987 – *grifo nosso*), seguimos pelas reflexões de Barth (1976; 1994) e seu conceito de etnicidade e, em seguida, caminhamos por um “resumo” historiográfico das correntes teóricas africanas, da história da África e de suas identidades étnicas, com o intuito de apontar parte de nosso referencial teórico-metodológico e apresentar o arcabouço africano escolhido e sua importância para o tema da pesquisa. Continuamos pelas historiografias na diáspora brasileira, refletindo sobre a construção do conceito de etnia Yorubá no Brasil e em Goiás.

Neste primeiro capítulo, o objetivo é apresentar o percurso e as reflexões iniciais que a pesquisa tem apontado. Contudo, antes disso, é necessário ressaltar que as teorias de Barth (1976; 1994), mesmo tendo apresentado os avanços já descritos, precisam ser compreendidas de acordo com suas perspectivas e limites. Primeiro, porque ocultam as imposições estruturais e étnicas ocorridas no contato entre grupos diferentes no continente africano e na América. Devemos considerar que a diáspora por tráfico ou por deslocamento forçado, como cita Munanga (1999), ao definir o conceito de diáspora e seus desdobramentos conforme o contexto, deve ser considerada como elemento fundante, pela influência de elementos ocidentais que foram se mesclando à noção de etnia - antes associada ao conceito de raça -, pela imposição da colonialidade e pelo que tudo isso representou também na escrita.

Autores como Munanga (1988; 1999; 2002), João José Reis (1996; 2005) e Anderson Oliva (2005), dentre outros, afirmam que os grupos africanos e afrodescendentes relativizam a noção de origem, raça, língua e pertencimento na constituição étnica; indicando, como critério primordial de pertencimento étnico, a noção de dividir uma mesma trajetória histórica local em um território e um mesmo mito de origem, questões nas quais se incluem costumes e crenças.

Assim, o fato de compartilharem o mesmo *habitus*⁵ coletivo os tornam pertencentes a uma mesma etnia, até pela falta de conhecimento de suas origens, quando se trata de pessoas em contextos diaspóricos e de subjugação.

Essa reflexão parte de dois documentos historiográficos analisados, ambos do século XIX, para enfatizar duas questões percebidas durante essa pesquisa, até o momento: 1) não é possível falar da construção do conceito de etnia sem falar do conceito de raças; 2) quando falamos de etnia Yorubá no Brasil, nos deparamos com as religiões de matriz africana, especificamente com os Candomblés e suas nações. Assim, mesmo não sendo, esses pontos, o foco desta pesquisa, faremos alusões a algumas nações de Candomblé, como, por exemplo, o Candomblé da nação Ketú, Mina e Nagô, todas nações fundadas por indivíduos de etnia Yorubá. Buscamos, em nossa investigação, as descrições dos conceitos de raça e as razões pelas quais, na historiografia, em alguns momentos, raça e etnia se fundiam ao se falar de africanos, afrodescendentes e ameríndios no Brasil.

Trago a seguir alguns dos documentos que serão analisados a partir do terceiro capítulo desta tese, apenas para demonstrar as fontes do século XIX que acreditamos serem basilares para a compreensão dos desdobramentos e ressignificações do objeto desta pesquisa. Ressaltamos que compreendemos que os conceitos de raça e etnia podem ser vistos como complementares da perspectiva política e que o termo/conceito de raça chega, nesta tese, porque é usado nos documentos oficiais do século XIX para descrever os africanos, enquanto o conceito de Nação aparece para designar as religiões de matriz africana, formadas pela ressignificação das filosofias espirituais dos povos traficados. Esses conceitos serão melhor apresentados e discutidos no terceiro capítulo.

1.3. Os documentos analisados: Primeiras impressões

Os primeiros documentos analisados são os que compõem o livro de “Batismo da Capitania dos Goyazes”. A seguir, apresentamos a imagem da capa, acompanhada pela transcrição de uma das certidões de Batismo analisada.

⁵ *Habitus* aqui se refere ao conceito desenvolvido sob a perspectiva de Pierre Bourdieu (1986).

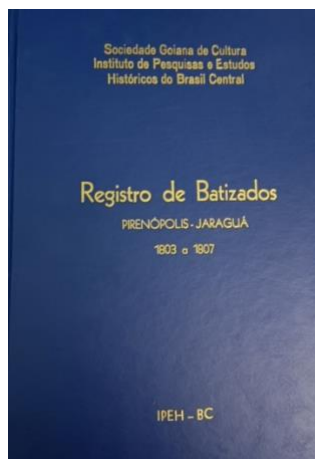


Figura 1 - Documento 1: Livro de Registro de Batizados de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1807.

Fonte: Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central da PUC-Goiás- IPEH-BC.

Assento de batismo de Anna, preta mina adulta⁶

- | | |
|---------|---|
| Anna | 1- Aos trinta de Abril demil demil [<i>sic</i>] oito centos e quatro na Capella |
| Adulta | 2- de Nossa Senhora da Penha de Jaragua baptizei solennemen- |
| Escrava | 3- te, epus os Santos Oleos o Reverendo Capellão Sylvestre Al |
| | 4- ves da Sylva Anna preta Mina, adulta, escrava do Capitão |
| Jaraguá | 5- Manoel de Arruda: forão padrinhos Joaquim Pereira, sua |
| | 6- mulher Maria Francisca de Sá, do que fiz este assento, que |
| | 7- assignei. |
| | 8- Coadjutor Joaquim Gonçalvez Dias Gaulão. |

⁶ A transcrição de documentos foi feita seguindo as seguintes normas: 1) a transcrição do documento obedeceu ao modelo de translineação, com numeração sequencial; 2) a divisão paragrafica foi obedecida; 3) a acentuação foi mantida segundo o original; 4) a pontuação original foi mantida; 5) as maiúsculas e minúsculas foram mantidas tais quais no manuscrito; 6) a grafia foi mantida na íntegra, não tendo se efetuado nenhuma correção gramatical; 6) as palavras de leitura duvidosa foram transcritas entre colchetes seguidas de interrogação [...?]; 7) as palavras repetidas, ou pontuação esdrúxula, foram mantidas como no original e seguidas da expressão latina *sic*, entre colchetes, palavra que significa “assim”, indicando que o erro está assim no original. Essas normas foram baseadas nas orientações da paleógrafa Regina Célia da Silva (2023).

Fez parte dos documentos analisados nesta pesquisa, também, o “Livro de Óbitos de Pirenópolis – Goiás”, também do século XIX. A seguir, temos a imagem da capa, acompanhada pela transcrição de duas das certidões de óbito analisadas.

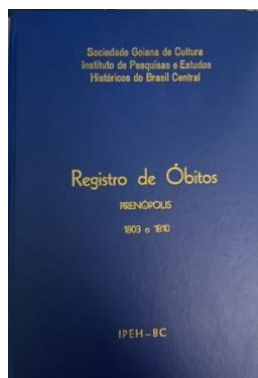


Figura 2 - Documento 2: Livro de Registro de Óbitos de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1810.

Fonte: Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central da PUC-Goiás- IPEH-BC.

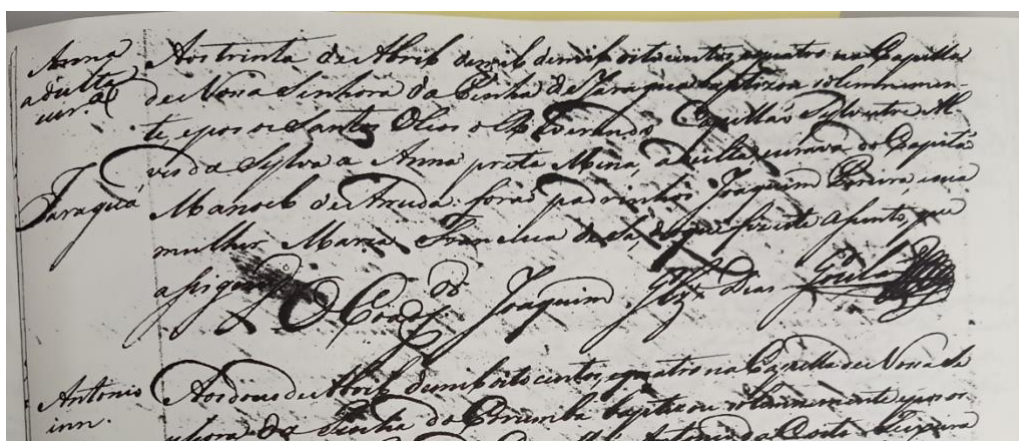


Figura 3 - Documento 3: Livro de Registro de Batizados de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1807.

Fonte: Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central da PUC-Goiás- IPEH-BC.

Assento de óbito de Roza de Camargo, preta mina forra.

- 1- Aos vinte e hum de Março de mil oitocentos e quatro faleceu Roza
- 2- za de Camargo preta Mina Forra com todos os Sacramentos: Roza
- 3- seo corpo foi sepultado na Capella do Rozario filial desta Ma
- 4- triz, dedonde era Irmã, encomendada pelo Reverendo Vi
- 5- gario, com licença domesmo fiz este assento

6- padre Francisco Ignácio de Faria Vivas

(Silva, 2023, *paleógrafa*).

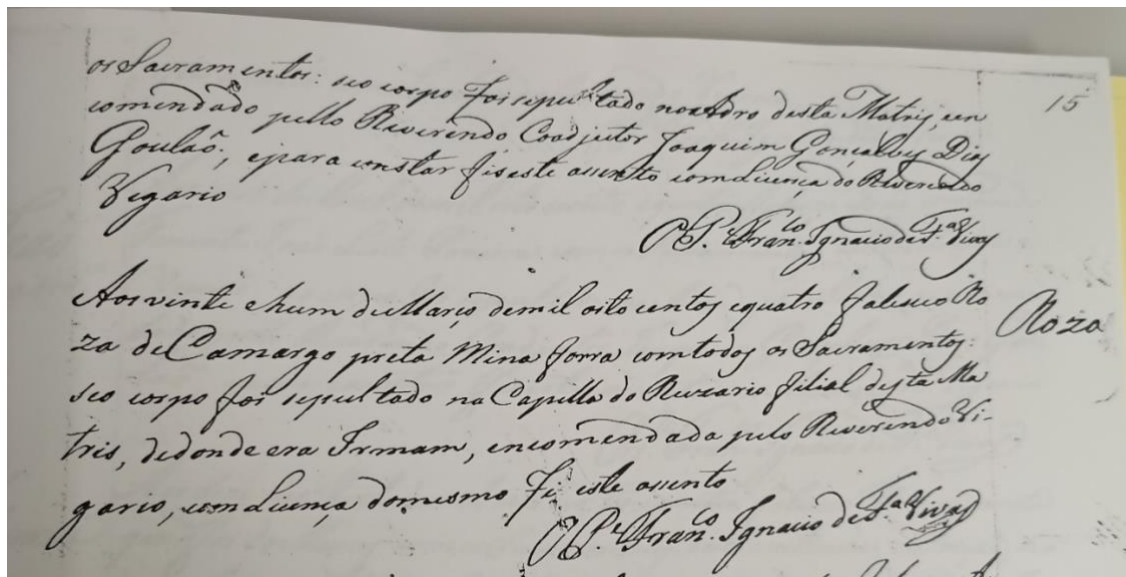


Figura 4 - Documento 4: Livro de Registro de Óbitos de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1810.

Fonte: Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central da PUC-Goiás- IPEH-BC.

Assento de Óbito de Joana Angolla, preta forra.

- Joana
- 1- Aos vinte e hum de julho de mil oitocentos e trez faleceu
 - 2- Joana Angolla; preta forra, mulher de Gregorio preto
 - 3- Mina, forro com todos os Sacramentos seu corpo foi em
 - 4- volto em pano branco, e conduzida para a Capella de Nossa
 - 5- Senhora do Rosario da Irmandade dos pretos pela mes
 - 6- ma Irmandade e assim foi sepultada, ainda acompanhada
 - 7- da e incommendada por mim.
 - 8- O Coadjutor Joaquim Gonçalvez Dias Goulão.

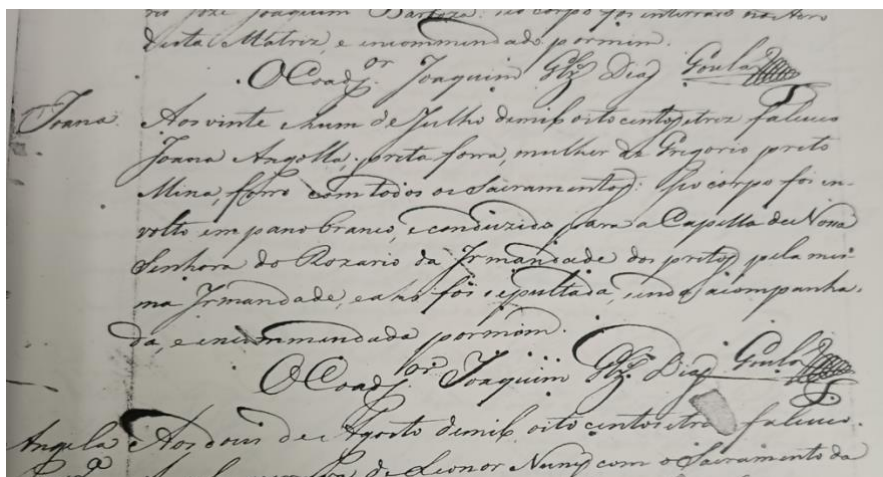


Figura 5 - Documento 5: Livro de Registro de Óbitos de Pirenópolis – Jaraguá: 1803-1810.

Fonte: Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central da PUC-Goiás- IPEH-BC.

Em Goiás aportaram as seguintes sub-raças de negros: 1.º) Quissasâmas; 2.º) Cêngos; 3.º) Egbanos; 4.º) Cacimbas; 5.º) Angólas; 6.º) Benguélas; 7.º) Bâmbas; 8.º) Dahomeânos; 9.º) Guinês; 10.º) Gingas; 11.º) Balântos; 12.º) Sudanezes; 13.º) Nagês; 14.º) Mussucôngos; 15.º) Minas; 16.º) Cabíndas; 17.º) Benins; 18.º) Quibúndas; 19.º) Vrumânos. Ainda outros tipos que não conseguimos identificar. As fontes são por demais escassas. Goiás é um deserto de documentos.

A principal fonte tem sido as escrituras dos cartórios, em cujo texto os vendedores tinham que dizer a que nação e tribo pertencia a merca-

Figura 6 - Trecho retirado da obra de Artiaga (1947, p. 228).

Fonte: Acervo do MUBAM - Museu das Bandeiras, Cidade de Goiás.

Muita gente pensa que só há uma raça negra. Há várias raças e Sub- raças. A grande raça negróide divide-se em cinco ramos, a saber: 1) Papuásia, que se reparte em dois ramos - papúa e malanésia; 2) Raça tasmaniã; 3) Raça negrítica, que tem 4 subdivisões a saber: Sul-Africana, Sudaneza, Milótica e Paleotropóides; 4) Etiópia. O ramo africano é o único que conhecemos aqui em Goiás, está disseminado em milhares de tribos, que falam dialétos os mais variados. Há talvez, mais de mil línguas, uma espécie de gíria ou dialétos como os dos índios, dentro do mesmo espaço geográfico. Há tribos africanas que falam duas e mais línguas (Artiaga, 1947, p. 228).

Para além dos documentos do século XIX, ressaltamos esse fragmento do livro de Zoroastro Artiaga da década de 50, um dos primeiros a trazer o termo raça para falar dos africanos em Goiás e o primeiro a trazer as “divisões”, que poderiam ser consideradas como divisões étnicas, mas que esse autor chama de “raças” e “sub-raças”. Esses documentos, e as obras brasileiras e goianas que os analisam, nos apontam um horizonte historiográfico em que

os conceitos de raça, etnia e nação são complementares e, por vezes, se fundem, ao se tratar de grupos subalternizados historicamente, como é o caso dos Yorubás e de outros grupos africanos.

Nessa perspectiva, nosso primeiro capítulo segue na esteira da obra organizada e publicada ainda na década de quarenta por Gilberto Freire, que reuniu intelectuais da época na Coleção “Documentos Brasileiros” (1946). A obra 55 dessa coleção, dirigida por Octavio Tarquino de Souza, e assinada também por Luiz Vianna Filho, reúne documentos analisados pelos autores sobre as grandes revoltas de escravizados na Bahia oitocentista, dentre os quais há alguns documentos raros. Essa obra traz, mais uma vez, o termo raça para descrever os diversos grupos de africanos trazidos ao Brasil/à Bahia, e nosso interesse nela deve-se ao fato de que alguns grupos trazidos à Capitania dos Goyazes vieram da Bahia.

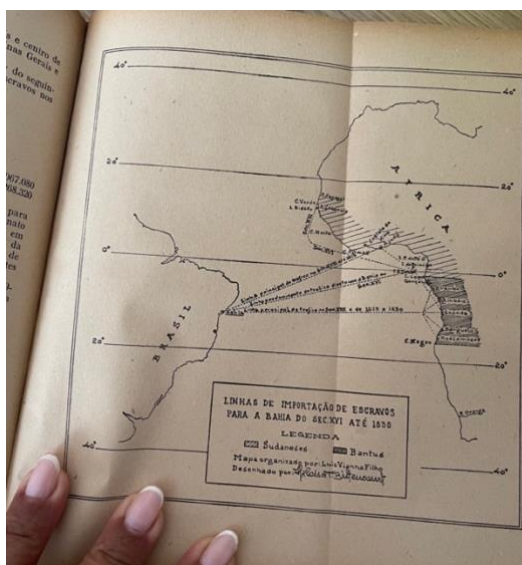


Figura 7 - Documento 7: Mapa que demonstra a linha de importação de Escravizados para Bahia.

Fonte: Organizado por Luiz Vianna Filho (1946).

Nesse documento, enfatizamos a legenda presente nele. Na legenda, consta uma das primeiras que apontam a divisão dos grupos em “Sudaneses” e “Bantu”, grupos que, posteriormente, serão identificados como troncos linguísticos por Munanga (2002).

100 LUIZ VIANNA FILHO

época ao Rio de Janeiro, já capital do país e centro de abastecimento dos mercados do Sul, de Minas Gerais e de Goiás.

Para base de estudo podemos distribuir do seguinte modo a percentagem das entradas de escravos nos mercados brasileiros:

Rio de Janeiro	38%
Bahia	25%
Pernambuco	13%
S. Paulo	12%
Maranhão	7%
Pará	5%

Figura 8 - Documento 8: Imagem da obra de Vianna Filho.

Fonte: Luiz Viana Filho, 1946, p. 100.

Na imagem anterior, é possível perceber a confirmação de que os portos da Bahia também abasteciam o sertão dos Goyazes, que, naquele período, ainda pertencia à Capitania de São Paulo. Soma-se, a isso, as informações presentes no quadro a seguir.

OBSERVAÇÕES	ANO	Entradas da Costa de Minas	Entradas de Angola	Média anual para Costa de Minas	Média anual para Angola
Carta do Conde de Atouguia em 6-9-1753	1728 a 1748	99.800			
Certidão do Escrivão José Inácio Alvarenga Abreu de Sousa em 20-2-1756	1751	7.496			
	1752	3.655			
	1753	4.295			
	1754	1.443			
	1755	3.353			
Certidão do Escrivão Diogo Pereira Marinho em 26-11-1765	1759	4.209			
	1760	3.319			
	1761	4.071			
	1762	4.012			
	1763	3.427			
	1764	2.651			
Doca. 15.155 e 15.157. Cf. Calógeras in Política Exterior do Império, v. I	1785				
	1786				
	1787	12.233			
	1788				
	1789				
	1790				
	1791	2.222	4.039		
	1792	2.934	3.327		
	1793	3.055	3.615		
	1794	4.658	3.498		
Calógeras. Idem. Mapa Imp. da Bahia, 1796. Calógeras. idem.	1795	4.170	2.910		
	1797	4.600	2.850		
	1798	4.303	2.151		
	1799	8.200	300		
	1800	6.250			
				4025	2622

Figura 9 - Documento 9: Quadro com os “locais de entrada” dos africanos traficados para o Brasil, presente na obra de Vianna Filho.

Fonte: Luiz Viana Filho, 1946, p. 100.

Na imagem, o autor traz um quadro quantificando os grupos trazidos à Bahia, o período em que vieram e a região na qual embarcaram. Ressalta-se que, em alguns documentos e por algum tempo, região, raça, nação e etnia eram descritas com o mesmo significado. Foram os estudos sobre cultura, linguística e filosofia, introduzidos por africanos e africanistas de

diversas áreas das ciências humanas que evidenciaram as diferenças entre esses conceitos. Entre esses estudiosos, pode-se destacar: os antropólogos, como Munanga; os historiadores, como Ki-Zerbo e Franz Fanon e os arqueólogos, como Abimbola Wande e Abimbola Akin, com suas análises das antigas ruínas e das materialidades produzidas no solo africano. Além disso, é preciso enfatizar os estudos sobre tradição oral de Hampâté Bâ e de tantos outros que auxiliaram e auxiliam a pensar na complexidade e na particularidade de cada um dos grupos trazidos ao território brasileiro. Assim, os primeiros documentos sobre a chegada desses grupos são o ponto de partida para as reflexões sobre a construção, a ressignificação e o desdobramento do conceito de etnia Yorubá.

Em se tratando do conceito de raça, segundo Munanga (2002), esse conceito tem sua origem na Botânica e na Zoologia e foi usado para classificar espécies de seres vivos. Também foi utilizado na Idade Média para designar classes sociais diferentes. No Iluminismo do século XVII, escola de pensamento que buscava explicar os fenômenos naturais e sociais a partir da racionalidade, a palavra passou a ser utilizada para classificar a diversidade humana em grupos com características físicas em comum, inicialmente tendo a cor da pele como critério principal, dividindo a humanidade em três raças: branca, preta e amarela. Apenas na segunda metade do século XX, com o desenvolvimento da genética e da biologia molecular, ficou comprovado não haver diferenças biológicas entre os seres humanos que justificassem a classificação por raças.

Munanga (2002) afirma que o problema não está em classificar os seres humanos de acordo com a inegável variabilidade de características físicas, pois a classificação de elementos em grupos semelhantes contribui para a organização do pensamento e do conhecimento científico. No entanto, os europeus, pertencentes à raça branca, criaram essa classificação com caráter de hierarquização, colocando uma escala de valor entre as raças, ou seja, afirmando que havia uma raça superior, no caso, a branca, a outras. Essas “outras raças” aparecem, em alguns textos, como “sub-raças”, como no documento anterior, presente na obra do historiador goiano Zoroastro Artiaga (1947). Sobre essa classificação, o antropólogo diz que:

O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente

considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação (Artiaga, 1947, p. 229).

As pesquisas sobre esse conceito apontam que, atualmente, o conceito de raça não tem a mesma validade no campo das ciências naturais, mas estabeleceu-se como um conceito das ciências sociais, para estudar, debater e criticar as desigualdades existentes entre as raças na sociedade. Em suma, esse conceito é um elemento-chave para a crítica das colonialidades, a exemplo do racismo que nasce desse e por causa do conceito de raça e seus desdobramentos.

Sobre o conceito de etnia, Munanga (2002, p. 2) diz que “uma etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território”. Nessa perspectiva, entre os indivíduos de raça “branca”, “negra” ou “amarela” podem existir diversas etnias. Por exemplo, no continente africano, cuja população é majoritariamente negra, existem diversas etnias com aspectos culturais diferentes entre si. Outro exemplo são os povos indígenas brasileiros (categoria da classificação de raça do IBGE), que pertencem a várias etnias, como Yanomamis, Pataxós, Guaranis, Kaingang, Karajás, Xavantes, Tapuiás e tantos outros.

A perspectiva oriunda do conceito naturalista de raça ainda permeia a sociedade brasileira e os estudos sobre os povos africanos e originários, dificultando a catalogação e compreensão da presença e das contribuições dos diversos grupos africanos trazidos para o Brasil. Isto, porque, segundo o autor, as características da cultura étnica são alvo de preconceito, como, por exemplo, as religiões de matriz africana no Brasil. Munanga (2002, p. 3) ainda afirma que: “o racismo hoje praticado nas sociedades contemporâneas não precisa mais do conceito de raça ou da variante biológica”, porque ele se reformula com base nos conceitos de etnia, de diferença cultural ou de identidade cultural, porém, as vítimas de hoje são as mesmas de ontem e as raças de ontem são as etnias de hoje. O que mudou, na realidade, são os termos ou conceitos, mas o esquema ideológico que subentende a dominação e a exclusão ficou intacto.

Segundo João José Reis (2019)⁷, “O Brasil foi o país que mais trouxe pessoas escravizadas. Dos 8 milhões de escravos que vieram para as Américas, quase 3,2 milhões vieram para o Brasil”. Esse historiador afirma ainda que mais de 1 milhão de pessoas morreram na travessia do Oceano Atlântico. A maior parte da mão de obra escrava chegou ao país na primeira metade do século XIX para trabalhar, inicialmente, nas lavouras de cana de açúcar e, a partir da década de 1830, nas lavouras de café, conforme destacou professor. O tráfico para a Bahia teve origem majoritariamente a partir da Nigéria, Benin e Togo. Em 1826, o Brasil celebrou acordo com a Inglaterra para pôr fim à escravidão no país (Reis, 2005). Como isso, os traficantes intensificaram o tráfico e, então, houve uma corrida em todo o Brasil para “importar mais escravos”, apontando o crescimento do número de pessoas escravizadas trazidas da África, que saltou de 57.752, em 1826, para 71.733, em 1829; o que representa um aumento de 42,4%, conforme aponta a base de dados *The Trans-Atlantic Slave Database* (acessado em 2023).

Lagos, Keta, Bonny - Site/Fonte: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#results>

Ano que os escravizados chegaram	Identidade da embarcação	Nome da embarcação	Local onde começou a viagem do navio	Nação/Onde foram comprados	Onde desembarcaram	Viagens vinculadas	Escravizados que chegaram ao primeiro porto	Nome do Feltor
1819	2318	Juanita	Havana	Keta	Cidade Livre	****	9	Núñez, JB Díaz de la Roca, Diego
1816	115	****	****	Bonny	Martinique	****	507	****
1819	117	Rôdeur	****	Bonny	Guadeloupe	****	160	Boucher
1836	3082	Empreended or	Bahia	Whydah, Ouidah	Bahia	****	****	****
1812	7327	S Lourenço Triunfante	Bahia	Whydah, Ouidah	Bahia	****	265	Manoel, Joaquim.
1812	7330	Conde do Amarante	Bahia	Whydah, Ouidah	Bahia	****	300	Bahia, Manoel Rodrigues
1812	7331	Bom Caminho	Bahia	Whydah, Ouidah	Bahia	****	317	Magalhães, Bernardo José
1812	7335	Triunfo da União	Bahia	Whydah, Ouidah	Bahia	****	490	Franco, Luis Pereira
1814	7376	Sinceridade	Bahia	Whydah, Ouidah	Bahia	****	133	Mais, Plácido José.
1814	7377	NS do Monte do Carmo	Bahia	Whydah, Ouidah	Bahia	****	208	Ferreira, Jose dos

Figura 10 - Documento 10: Tabela extraída do *The Trans-Atlantic Slave Database*.

Fonte: *The Trans-Atlantic Slave Database*.

No documento aparece a palavra nação em conjunto com a informação sobre onde foram compradas as pessoas escravizadas; porque, em alguns documentos do século XIX, origem, etnia e nação aparecem, por vezes, como o nome do país onde ocorreu a captura desses africanos e, por vezes, apontam o local de embarque deles. Na esteira das pesquisas sobre africanos no

⁷ Esta fala foi feita pelo historiador João José Reis, professor da FFCH/UFBA, no colóquio “Escravidão e Resistência, Abolição e Cidadania nas Américas”, evento que integrou a programação do Congresso de 2019.

continente e em diáspora, pesquisadores africanos e pan-africanistas⁸ enfatizam duas divisões regionalizadas feitas para o continente, no intuito de localizar o grupo étnico foco desta pesquisa. De acordo com Munanga (2002), a África costuma ser regionalizada de duas formas. A primeira valoriza a localização dos países e os divide em cinco grupos: África Setentrional, África Ocidental, África Central, África Oriental e África Meridional. A segunda regionalização usa critérios étnicos e culturais, como a religião e etnias predominantes em cada região, sendo dividida em dois grandes grupos: a África Branca ou Setentrional, formada pelos oito países da África do Norte, mais a Mauritânia e o Saara Ocidental, e a África Negra ou Subsaariana, formada pelos outros quarenta e quatro países do continente, dentre eles, a Nigéria, país em que, atualmente, mais se encontram grupos da etnia Yorubá.

Em se tratando de etnia enquanto categoria no contexto das ciências humanas, dentre elas, a historiografia, aponta que os estudos sobre etnia reforçam a ideia de “geografia da produção” (Santos, 1996) caracterizada pelo predomínio dos trabalhos relativos à (i)migração, especialmente quando se trata de populações negras e ameríndias.

A pesquisa tem apontado que a categoria etnia é utilizada muito mais em derivações semânticas. Em torno de 15% do conjunto de textos analisados até o momento, percebeu-se que os autores se preocuparam em debater esse conceito no âmbito da história dos africanos e afrodescendentes sem ponderar as questões provocadas pelas colonizações trazidas pelo contato com europeus. A grande maioria desses debates usa etnia e suas variáveis enquanto sinônimo de grupo social ligado por traços socioculturais, filosóficos, cosmológicos e raciais que são partilhados entre seus membros. Por vezes, a categoria se mescla aos conceitos de identidade e diversidade (e derivações como identidade cultural e diversidade cultural). Esses são termos/conceitos presentes em uma grande parcela dos textos analisados.

⁸ “O termo Pan-africanismo foi cunhado pela primeira vez por Sylvester Willians, advogado negro de Trinidad, por ocasião de uma conferência de intelectuais negros realizada em Londres, em 1900. Willians levantava sua voz contra a expropriação das terras dos negros sul-africanos pelos europeus e conclamava o direito dos negros à sua própria personalidade. Essa reivindicação propiciou o surgimento de uma consciência africana que começou a se expressar a partir do I Congresso Pan-africano, organizado em Paris, em 1919, sob a liderança de Du Bois. Naquela época, Du Bois profetizou que o racismo seria um problema central no século 20 e reivindicou um Código Internacional que garantisse, na África tropical, o direito dos nativos, bem como um plano gradual que conduzisse à emancipação final das colônias” (Moore, 2002).

Em se tratando do grupo Yorubá e seus subgrupos⁹, analisados dentro da perspectiva da categoria “etnia”, os textos e documentos até o momento apontam que ele se refere aos Yorubás em diáspora, seja por tráfico ou não. *A priori*, a categoria etnia aparece predominantemente sob uma abordagem investigativa, ou seja, quando se elege determinado grupo ou etnia para se investigar, e os indivíduos da África Negra não estão entre esses grupos eleitos. Assim, quando se trata dos negros, os estudos de recuo temporal mais avançado não fazem referências a termos nem a categorias de etnias africanas, ao menos não com esse nome (a exemplo dos documentos do século XIX anteriores). Estudos com essas categorias, porém, em nosso ponto de vista, têm avançado e devem avançar, até mesmo para compreendermos a atual dinâmica relativa à hierarquização social baseada na cor da pele dos indivíduos e as divisões onde ainda predominam estudos e escritas sobre etnias oriundas do continente europeu.

Ainda sobre os conceitos de raça e de etnia, destacamos o pioneirismo de Abdias Nascimento, considerado um dos maiores expoentes da cultura negra no Brasil e no mundo, fundador de entidades pioneiras como o Teatro Experimental do Negro (TEN), o Museu da Arte Negra (MAN) e o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO). Em seus escritos, o conceito de raça negra se mescla ao conceito de Negritude de Aymé Cezare (2011). Ambos exaltam a importância de se compreender o quanto o conceito biológico de raça contribuiu para a marginalização do povo negro; porém, também evidenciaram e proporcionaram uma reflexão e uma ressignificação do conceito de “raça negra”, pelas quais as diferenças eram exaltadas por seus aspectos socioculturais e filosóficos, uma pluralidade a ser revenciada. Roger Bastide (1971; 1973; 1978) e Pierre Verger (1997a; 1997b; 1999), em seus estudos sobre o negro na Bahia, trouxeram, dentro da perspectiva das etnias negras, a construção de nações pela perspectiva das diversas religiões nascidas em diáspora. Assim, o Candomblé de Angola ou o Candomblé da nação Ketu refletiam a origem étnica de seus fundadores, a exemplo do Casa Branca fundado por três africanas de origem Yorubá.

Por fim, a pesquisa aponta as contribuições de Anderson Oliva (2005) em sua obra “A Invenção dos Iorubás”, na qual o autor aponta que essa divisão categórica passou a existir após o contato com os europeus e a invasão da África. Ele aponta também que o grupo Yorubá é formado por subgrupos. O autor chama a atenção para os primeiros escritos sobre a etnia

⁹ Segundo Ribeiro, “Os Yorubás se associam em subgrupos; Egba, Egbado, oyo, Iesa, Ijebu, Ife, Ondo, Ilorin, Ibadan etc.” (Idowu, 1977, p. 18 *apud* Ribeiro, 1996).

Yorubá, partindo dos escritos de Samuel Johnson (1921), autor da primeira obra sobre essa etnia no atual Benin. Oliva aponta as colonialidades desse texto, partindo da influência europeia expressa na escrita de Johnson.

Sobre a mesma obra, Matory (1994a; 1994b) analisa a resignificação que o autor traz da origem mítica Yorubá. Antes dela, Falola (1994) já havia apontado para um possível patriotismo de Johnson em sua obra. Em se tratando dos historiadores goianos, apontamos parte do referencial teórico no decorrer deste texto. Eles e as demais fontes estudadas para esta tese serão melhor trabalhados no terceiro capítulo, quando nos aprofundaremos nas reflexões sobre a construção do conceito de etnia Yorubá e seus desdobramentos e resignificações a partir dos documentos do século XIX (1803-1813).

Nesta análise, serão consideradas as ligações culturais que foram construídas em diáspora, perspectivando também o contexto de negociação e de estratégia de mediação, aos quais os negros eram submetidos no contexto colonial. Assim, mais uma vez retorno à nossa metodologia e aos caminhos que esta pesquisa apontou. Ela nos remeteu a pensar em um e a nos valer de um método genealógico, ou seja, que parte da ideia de que não existe verdade absoluta no que tange ao conceito de etnia Yorubá, e sim discursos. Portanto, nosso papel nesse processo foi e é o de captar os distintos discursos sobre esse conceito (e as relações de poder, de interesses e de intenções por trás deles) ao longo da história.

Ao longo da historiografia sobre os Yorubás, nos focamos em analisar os discursos, identificando a pluriversalidade de representações criadas sobre esses grupos. Ao fazer isso, nos deparamos com algumas identificações, classificações e representações sociais que podem ter sido usadas para os processos de negociação da etnia no Brasil e em Goiás. As diversas classificações e representações, com as quais esses grupos são registrados por pesquisadores facilitaram, mesmo que de forma involuntária, que esses grupos e subgrupos Yorubás fossem “registrados” como outras etnias, e que boa parte de seu legado cultural fosse agregado a outros grupos africanos.

Como aponta Abimbola Wande (1976), Abimbola Akin, Appiah (1997), Ki- Zerbo (1980; 1982), Munanga (1988; 1999; 2002), Salámi (1990; 1992; 1996); Ribeiro (1996), Oliva (2005), Reis (2010; 2019), Rufino (2017), Karach (1996, 2010), Salles (1992), Loiola (2011; 2012), Sodré (2017), dentre outros africanistas e pan-africanistas, uma das hipóteses que esta pesquisa vem apontado é a de que a falta de conhecimento sobre o assunto é perceptível pela variação linguística. Além disso, as estratégias de sobrevivência no transatlântico contribuíram

para que os discursos sobre esse grupo fossem confundidos, dificultando ainda mais o mapeamento de sua presença e dando pouca visibilidade à sua cultura fora das religiões de matriz africana.

Perspectivar esses problemas e refletir sobre eles apontou também novos paradigmas e a cunhagem de novos conceitos. Um exemplo dessa prática é a reflexão sobre as estratégias africanas e afrodescendentes no âmbito religioso, como os afro-catolicismos¹⁰ e o termo “feminismos de terreiros”¹¹. Essas discussões acabaram por aprofundar e ampliar o olhar sobre as coletividades protagonizadas por mulheres negras desde a escravidão e depois dela.

Em se tratando do afro-catolicismo, compreendemos o mesmo como um conceito que nos permite pensar os diversos festejos religiosos populares nascidos ou ressignificados no Brasil-colônia, e que trazem, em seus ritos, vestígios, indumentárias, mitos e cosmologia algum elemento das cosmo percepções da África negra, fundidos com o catolicismo lusitano, dentre eles, com ênfase nas Congadas, nos Congos, nas folias, em suas indumentárias, em seus capacetes, coroas e patuás, em algumas das diversas matrizes da Umbanda (Simoni, 2017, p. 23).

Essas discussões também evidenciam a interseccionalidade entre gênero, raça e classe, proposta por Angela Davis (1983) e Kimberle Williams e Karla Akotirene (2023), e, sobretudo, explicitam as estratégias de resistência dos africanos em diáspora. Essas estratégias e contribuições são interseccionadas/protagonizadas pela presença de mulheres, algumas de Ketu/ Yorubá, que preservam os costumes da etnia na religião. Essa particularidade aparece no âmbito de nossa pesquisa e se mostrou como uma estratégia característica das mulheres de irmandades negras¹², que, muitas vezes, também eram sacerdotisas de religiões de matriz africana, a exemplo de Iyalorixá Obà Biyi¹³ (*Mó juba Yà, Èmí yín ngbe nínú mí*), Eugenia Ana dos Santos.

¹⁰Para saber mais, ler o artigo “Decolonialidade e Mulheres Negras em Goiás: do afro-catolicismo aos feminismos de terreiros”, de Thais Marinho e Rosinalda Simoni, publicado na *Revista Numen: Revista de estudos e pesquisa em religião*, em 2022.

¹¹Para saber mais ler o artigo “Entre Ocultações e Esquecimentos Historiográficos: Mulheres negras em Goiás”, de Thais Marinho e Rosinalda Simoni, publicado em 2021.

¹²Por “Irmandades” se compreende associações leigas religiosas hierárquicas mantidas por fiéis, que tinham como função, além das atividades de assistência religiosas, como procissões e enterros, ser locais de reuniões e assembleias e atender “às necessidades sociais ignoradas pelo Estado” (Vasconcelos, 1996, *apud* Simoni, 2017, p. 74).

¹³A Iyalorixá Eugênia Ana dos Santos, Obà Biyi, nascida em 13 de julho de 1869, em Salvador, na Bahia; filha de Sérgio dos Santos, Aniió, e Lucinda Maria da Conceição, Azambrió, ambos da etnia grunche.

Fundadora do Ilê Opô Afonjá¹⁴, em 1910, ela é conhecida por sua força e por seu poder de articulação política e social. Foi reconhecida por antropólogos da época, como Vivaldo da Costa Lima, Donald Pierson e Ruth Landes, quando eles escreveram sobre o Candomblé na Bahia da década de 1930. Sobre ela, Pierson (1945 *apud* Lima, 2004) destaca que

a mãe de santo é uma preta alta e majestosa (*sic*), cuja menor insinuação é imediatamente obedecida pelos membros de sua seita. Dizem que é bastante rica. Ela se gaba, com orgulho, sou filha de dois africanos, graças a Deus. [...] Inteligente, viva de espírito, ágil no debate, ela é um dos mais grandemente respeitados e obedecidos líderes do mundo afro-brasileiro (Pierson, 1945 *apud* Lima, 2004, p. 52).

A citação anterior nos remete às próximas reflexões. Tendo como premissa o universo Yorubá *in* África, nossas reflexões cruzam o Atlântico, no intuito de refletir sobre a percepção ou não do grupo de estudiosos africanistas e pan-africanistas sobre a etnia Yorubá, no continente africano e no Brasil. Elas aprofundam-se também nas estratégias desenvolvidas aqui para consolidação da resistência cultural do grupo Yorubá na diáspora brasileira. Assim, adentraremos nas irmandades negras e nos terreiros de Candomblé e de Umbanda. Portanto, no próximo capítulo, iniciaremos as reflexões sobre a etnia Yorubá e os discursos que a envolveram.

Mãe Aninha foi fundadora do Ilê Opô Afonjá, uma das casas de Candomblé mais tradicionais da Bahia, fundada em 1910. Para além do sacerdócio, Mãe Aninha era uma grande articuladora política e social e seus feitos projetaram as mulheres negras em instâncias que nem as mulheres brancas podiam galgar naquele período (Simoni; Souza, 2023).

¹⁴ Ilê Opô Afonjá é uma das casas de Candomblé mais tradicionais da Bahia, fundada em 1910.

2 A ÁFRICA DOS YORUBÁS: ORIGEM ÉTNICA E CULTURAL

Neste capítulo, pretende-se abordar a origem dos Yorubás no continente africano e em diáspora no Brasil, dando ênfase às filosofias e às cosmopercepções desse grupo, no intuito de compreender suas relações com o mundo e com os outros grupos e compreender as representações que a historiografia traz sobre o conceito de etnia Yorubá. Para tanto, este capítulo trará um panorama das principais obras africanas e pan-africanistas já escritas sobre o grupo.

2.1. O continente africano e a África Yorubá

A palavra África, segundo Ki Zerbo (1982), possui origem difícil de elucidar. Ela foi imposta a partir dos romanos, sucedeu ao termo *Lybia* - país dos “Lebu” ou “Lubin” do Gênesis, de origem grega ou egípcia. Inicialmente, ela era usada para designar o litoral norte-africano e foi somente a partir do fim do século I antes de Cristo que ela passou a designar o continente como um todo.

Ainda sobre a primeira origem da palavra, Ki-Zerbo (1982) coloca como plausíveis algumas versões. Na primeira versão, a palavra África teria vindo do nome de um povo (os Berberes) situado ao sul de Cartago, os Afrig; daí, África, região dos Afrig. Uma segunda versão apontada por Ki-Zerbo (1982) é a de que a palavra teria origem em dois termos fenícios, um dos quais significa “espiga”, símbolo da fertilidade, e o outro, *Pharikia*, região das frutas. Já na terceira versão, a palavra teria derivado do latim *apricão* (ensolarado) ou do grego *apriké* (isento de frio). Na quarta versão trazida pelo autor, a palavra África poderia ter raiz na palavra fenícia *faraga*, que significa “separação”, “diáspora”; essa mesma raiz é encontrada em algumas línguas africanas, como, por exemplo, o bambou.

Ki-Zerbo (1982) ainda cita o significado/origem da palavra em sânscrito e hindi. Nessas línguas, a raiz da palavra África designa “lugar”, “espaço que, no plano geográfico, situa-se depois”, ou seja, o Ocidente. Por fim, Ki-Zerbo cita o significado da palavra África partir da tradição oral, em forma de mito. Há um mito histórico, retomado por Leão, o Africano, que diz que um chefe iemenita chamado *Africus* teria invadido a África do Norte no segundo milênio antes da era cristã e fundado uma cidade chamada *Afrikyah*. “O mais provável, contudo, é que esse termo seja a transliteração árabe da palavra África” (Ki-Zerbo, 1982, p. 21). Porém, o mito do Leão e do africano chamado *Africus* foi registrado pelo etnólogo alemão Leo Frobenius, em

sua obra “A Gênese Africana: Contos, Mitos e Lendas da África”, traduzida em 2010 por Dinah de Abreu Azevedo; o que aponta, mais uma vez, para a importância da tradição oral como constructo étnico e identitário.

Partindo dos escritos de Ki-Zerbo (1982), buscamos refletir sobre as representações do continente africano registradas e apresentadas pelas diversas obras em comparação à África real. O que seriam “representações”, no âmbito desta pesquisa sobre representações sociais? Iniciamos nossa reflexão sob o ponto de vista de Durkheim (1983). Segundo esse autor, as representações coletivas abrangem uma cadeia completa de formas intelectuais que incluem ciência, religião, mito, modalidades de tempo e espaço etc. De fato, sob essa perspectiva, qualquer tipo de ideia, emoção ou crença, que ocorresse dentro de uma comunidade, estava incluído no conjunto de representações coletivas dela. Isso representa um problema sério, pois, pelo fato de querer incluir demais, inclui-se muito pouco: querer compreender tudo é perder tudo.

A intuição, assim como a experiência, sugere que é impossível cobrir raios de conhecimento e de crenças tão amplos com uma única perspectiva. Isto, porque conhecimento e crença são, em primeiro lugar, demasiado heterogêneos. Além disso, não podem ser definidos por algumas poucas características gerais (2011, p. 45-46). Levando em consideração o continente africano, que, ao ser invadido, tinha e tem, na oralidade, sua base existencial; as representações sobre ele foram construídas por chegantes imbuídos de saberes outros e, sobretudo, com o ensejo de dominar o território, e não de registrar e aprender.

Na introdução de um dos seus textos publicados na coletânea sobre a história do continente, Ki-Zerbo afirma que “A África tem uma história”, sua própria história, para além das representações europeias (Ki-Zerbo, 1982). A história do continente africano, como a de toda a humanidade, é a história de uma tomada de consciência. Nesse contexto, a história da África deve ser reescrita. Isso, porque, até o presente momento, ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada pela “força das circunstâncias”, pela exploração e pelas guerras internas e externas. Um continente abatido por vários séculos de opressão. Um continente que presenciou gerações de viajantes, de traficantes, de exploradores, de missionários, de pro-cônsules, de “sábios” de todo tipo e de pesquisadores que acabaram por fixar sua imagem a partir de suas visões do que seria negativo; como a imagem da miséria material ou a imagem do que, para eles, é visto como barbárie e caos. Essa é a imagem que foi projetada e ainda tem

sido explorada ao infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quanto, de certa forma, o futuro.

Ressaltamos que o continente africano é um dos seis continentes do mundo, sendo o terceiro maior em extensão territorial. O território estende-se por mais de 30 milhões de km², ocupando, aproximadamente, 20% da área continental da Terra. No continente, vivem mais de um bilhão de pessoas, o que faz dele o segundo mais populoso. Ele é conhecido pela sua pluralidade étnica e cultural e por uma história milenar, capaz de contar a história de toda a humanidade. Os países africanos dividem-se em duas principais regiões, o Norte da África e a África Subsaariana, e se distribuem em África Central, África Meridional, África Setentrional, África Ocidental, África Oriental (Ki-Zerbo, 1982).

O continente africano é o espaço geográfico onde há diversidade em todos os sentidos e ela se faz presente seja nos aspectos físico-morfológicos, seja na cultura, nas etnias que habitam seu espaço, ou na vegetação. É necessário que olhemos o continente africano com outros olhos. A visão que foi propagada do continente reflete as posturas e epistemologias do colonizador. A esse respeito, Ki-Zerbo (1982) já escrevia:

Outra exigência imperativa é de que a história (e a cultura) da África devem pelo menos ser vistas de dentro, não sendo medidas por réguas de valores estranhos. Mas essas conexões têm que ser analisadas nos termos de trocas mútuas, e influências multilaterais em que algo seja ouvido da contribuição africana para o desenvolvimento da espécie humana (Ki-Zerbo, 1982, p. LI).

Seguindo a reflexão de Ki-Zerbo, é preciso reconhecer que a imensa riqueza cultural, simbólica e tecnológica subtraída do continente africano para os continentes europeu e americano criou condições para o desenvolvimento de outras sociedades em que os elementos europeus, africanos e das populações originárias se combinassem de formas distintas e complexas. Apenas recentemente, tem-se considerado o papel civilizatório que as diversas etnias oriundas do continente africano desempenharam na formação da sociedade brasileira e das Américas em geral. Essa compreensão, no entanto, ainda está restrita aos altos estudos acadêmicos e são poucas as fontes de acesso público para avaliar este complexo processo; principalmente aquelas que trazem o ponto de vista do continente africano. Como afirmam Defourny e Haddad (2005 *apud* Munanga, 2002),

a África é o berço da humanidade, isto é, o continente onde surgiram os primeiros ancestrais das mulheres e dos homens que habitam nosso planeta. [...] Consequentemente, deve-se, a partir do berço africano da humanidade, apontar as civilizações mais antigas que surgiram desse berço, como a egípcia, a cuxita, a axumita e a etíope cristã, e mostrar que essas civilizações eram

obras do ser negro, com o objetivo de corrigir as injustiças históricas que rechaçaram-no do circuito da história internacional da humanidade (Defourny; Haddad *apud* Munanga, 2002, p. 102).

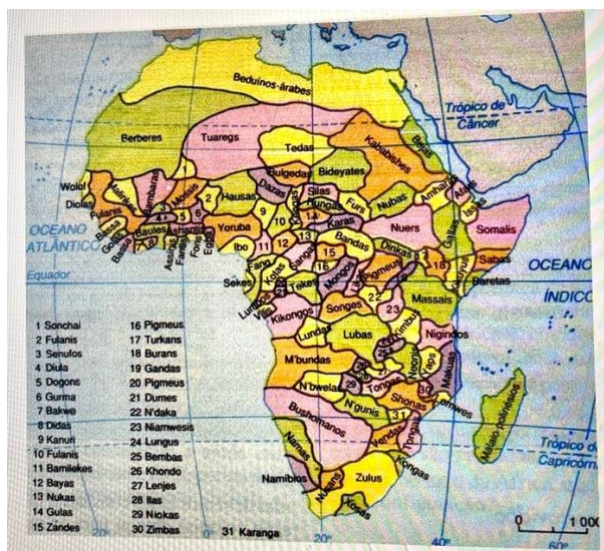


Figura 11 - Mapa étnico da África.

Fonte: Pereira; Santos; Carvalho, 1993, p. 102.

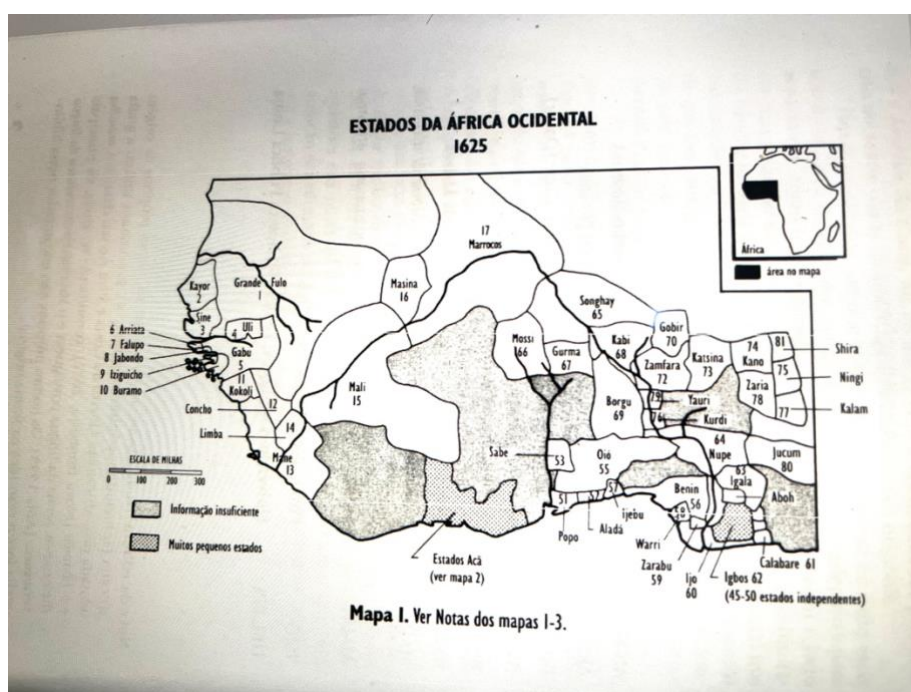


Figura 12 - Mapa histórico dos Estados da África Ocidental.

Fonte: Trornton, 1949 [2004].

Sendo um continente constituído de muitas áreas etnoculturais caracterizáveis por um conjunto de fatores geográficos, sociais, culturais e cosmológicos, torna-se difícil a apresentação de todos os grupos em um único mapa, bem como a demarcação nítida dos limites entre um grupo e os demais. Assim, faço-me valer das pesquisas de Djait (1982), na tentativa de compreender e mapear as áreas chamadas, por esse pesquisador, de etnoculturais. O autor parte de uma distinção, vista por ele como elementar, entre a África branca - ao norte do Saara, fortemente influenciada pelas civilizações mediterrânicas (arabizada e islamizada) - e a África negra - dotada de irreduzível especificidade étnico-histórica (Djait, 1982). Porém, é evidente que um exame histórico mais aprofundado revela linhas divisórias menos nítidas. A esse respeito, Ribeiro (1996) acrescenta que essas divisões não eram nítidas aos grupos. A autora cita o exemplo do Sudão Senegalês e Nigeriano. Segundo ela, do ponto de vista de fontes históricas acessadas pela autora na década de noventa, esses dois espaços estavam em simbiose com Magreb, espaço árabe-berbere, mesmo estando mais próximo do mundo Bantu (Djait, 1982; Ribeiro, 1996).

Djait (1982) propõe tanto classificar as regiões de modo a não se opor às duas divisões da África quanto a estruturar essa classificação segundo afinidades geo-históricas, de acordo com a perspectiva da oralidade e das línguas, sem deixar de considerar o caráter particular das fontes escritas disponíveis. A perspectiva da oralidade e das línguas é necessária porque uma história que se limitasse apenas às fontes escritas antes do século XV não poderia atribuir a mesma importância à bacia do Zaire, ao Níger ou ao Egito, por exemplo (Djait, 1982, p. 109). Assim, o autor propõe uma classificação com a seguinte estrutura:

1. Egito, Cirenaica, Sudão nilótico;
2. Magreb, incluindo a franja norte do Saara, as zonas do extremo Ocidente, a Tripolitânia e o Fezzan;
3. Sudão Ocidental até o lago Chade em direção a leste e incluindo o sul do Saara;
4. Etiópia, Eritreia, Chifre Oriental e Costa Oriental;
5. Golfo da Guiné, África Central e o Sul da África.

Houve também as tentativas de realizar essas classificações segundo os parentescos linguísticos e etnoculturais, entretanto, essas tentativas enfrentaram enormes dificuldades. Em

muitas áreas, a intuição de que existem essas relações de parentesco ainda sobrepuja a prova estabelecida cientificamente (Djait, 1982, p. 252). Ainda segundo Djait, quase todos os linguistas consideram prematuras essas tentativas de classificação, pois até a simples enumeração das línguas africanas encontra obstáculos, uma vez que o levantamento dessas línguas não atingiu resultados muito precisos.

Considera-se que existam aproximadamente entre 1.300 e 1.500 línguas faladas no continente. No entanto, diversos falares precocemente classificados como línguas, após estudos mais cuidadosos, revelaram ser apenas variantes de uma mesma língua. Portanto, as conclusões apontadas pelos pesquisadores Frobenius (1949), Djait (1982), Ki-Zerbo (1980; 1982) e Ribeiro (1996) apontam ser quase impossível classificar línguas que ainda não foram identificadas com exatidão nem analisadas precisamente. Por outro lado, devemos considerar que a colonização do continente impôs a demarcação de fronteiras estranhas à distribuição dos grupos étnicos, fronteiras essas definidas segundo interesses das potências coloniais. Os limites da terra Yorubá, foco dessa pesquisa, por exemplo, não coincidem com as fronteiras demarcadas pelos colonizadores. Esses limites foram impostos para atender ao tráfico de pessoas, organizado pelos europeus entre os séculos XII e XIX, dependendo da região. No caso específico dos Yorubás, esse tráfico se deu no fim do século XVIII e no início do XIX, de acordo com Giroto (1999). A esse respeito, Ogundiran (2024, p. 104) afirma que “a história nos une intimamente desde que os primeiros exploradores portugueses desembarcaram na costa do Reino do Benin em 1472”.

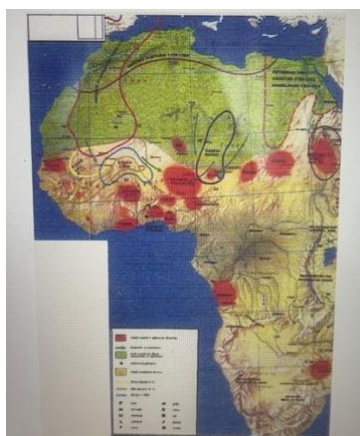


Figura 13 - Os principais Estados da África Ocidental nos séculos XII ao XVI.

Fonte: Atlas da História do Mundo, 1995.

Os estudos das materialidades históricas, elemento de pesquisa da arqueologia, têm reafirmado que a África tem a história mais longa da humanidade; portanto, não é de surpreender que ela esteja sendo um vasto laboratório, com respostas para muitas perguntas sobre o que nos faz humanos. Afirma Akinwumi Ogundiran (2023) que a África também é uma pioneira, não uma retardatária, como buscam retratar alguns pesquisadores imbuídos da história única dos conquistadores. Ela é pioneira em relação a muitas das inovações culturais que aceitamos como evidência de complexidade social: a arte de governar, as cidades e a tecnologia. Além disso, pesquisas como as de Ogundiran apontam que o continente tem estado na vanguarda da discussão e da implementação de agendas para descolonizar também a arqueologia, agora atenta a necessidades e prioridades das comunidades locais, repensando, no processo, as teorias sociais e de médio alcance que são fundamentais para nossas interpretações dos registros históricos e arqueológicos. Ainda segundo Ogundiran (2023),

todo tipo de evidência, da arqueologia à paleoantropologia, da biologia molecular à cronometria, demonstrou que a África é o berço das origens humanas desde a grande divergência dos gêneros *Hominini* e *Pan* (chimpanzé) no Leste da África, há cerca de 7 milhões de anos, até o aparecimento de nossa espécie, *Homo sapiens sapiens*, há 250 mil anos. Embora tenham ocorrido ondas anteriores de migrações de humanos modernos através do Oriente Médio, foi apenas há cerca de 60 mil anos que nossa espécie começou a ter uma presença forte fora da África. Imersos na criação de símbolos e no pensamento abstrato, os ancestrais africanos representaram sua experiência e interpretações de seu ambiente em imagens materiais: em paredes de cavernas e em esculturas tridimensionais (Ogundiran, 2023, p. 3).

A ideia de trazer esse breve parágrafo na perspectiva das pesquisas arqueológicas nasce no intuito de ressaltar a importância do continente para com o desenvolvimento do que chamamos hoje de humanidades e para fomentar as reflexões sobre a concepção de etnia Yorubá, grupo pesquisado também pelo autor citado acima, em sua obra “The Yorubas: a new history”, lançada em 2023 pela editora Indian University Press. Nela, o autor reúne mais de dez anos de pesquisas em *locus*, nas ruínas de Ilê Ifè, cidade reconhecida pela historiografia como berço dos Yorubás. Nessa obra, o autor reflete sobre uma nova perspectiva, um novo conceito de “comunidades de práticas”, das quais, segundo ele, os Yorubás são um exemplo. O aprofundamento nessa discussão e nessas reflexões, além de outros documentos arqueológicos, serão base dos próximos capítulos. Neste segundo capítulo, o principal foco é compreender os desafios impostos pelas divisões étnicas territoriais e culturais criadas e registradas *in* África e em diáspora, durante a invasão e colonização europeias.

políticos, culturais, filosóficos e espirituais, com as duas cidades mais importantes da região: Oyo e Ifé (Oliva, 2005, p. 175).

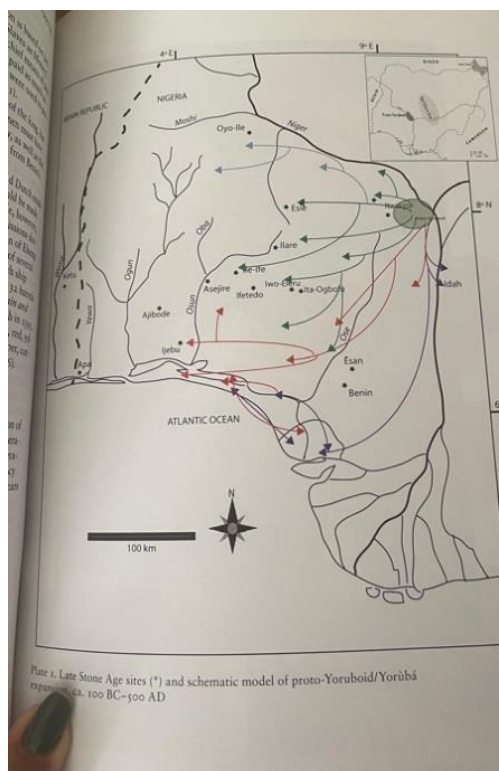


Figura 16 - Mapa com a localização espaços sagrados do grupo.

Fonte: Ogundiran, 2023.

Seguimos nossa reflexão sobre a “construção” do conceito de etnia Yorubá, evidenciando alguns aspectos de sua filosofia, cosmogonia e cosmologia/mito de origem entrelaçadas ao contexto histórico, considerando que, para esses grupos, mitos e história se fundem em alguns contextos. A esse respeito, referencio o reverendo Samuel Johnson, considerado um dos primeiros escritores a registrar o mundo dos Yorubás. Mesmo sendo criticado por pertencer a uma linha teórica que priorizava a descrição e por ser fruto de escolas colonizadoras, Samuel Johnson (1921) foi pioneiro no estudo do pensamento do grupo enquanto etnia Yorubá. No trecho transcrito a seguir, o autor escreve a outro religioso, Crowther, em 1921, descrevendo a região e os grupos Yorubá:

Esta parte do país de Lagos, na Baía do Benin, é o porto marítimo, é geralmente conhecida como o país iorubá, estendendo-se da Baía para dentro de dois ou três dias de viagem até as margens do Níger. tribos governadas por seus próprios chefes e com suas próprias leis. Em uma época, todos eles eram

tributários de um Soberano, o Rei de Yorubá, incluindo Benin no théo porto marítimo. Este país compreende muitas tribos governadas por seus próprios chefes e tendo suas próprias leis, incluindo Benin no Oriente e Dahomey no Ocidente, mas agora são independentes (Johnson, 1921, p. 22).

Devemos considerar sempre que o autor parte das categorias de pensamento ocidentais para registrar e analisar a cultura e a religião dos Yorubás, enquanto a África olha para o passado na perspectiva da teoria Sankofa. A teoria Sankofa é um ideograma africano representado por um pássaro com a cabeça voltada para trás ou também pela forma de duas voltas justapostas, espelhadas, lembrando um coração. A etimologia da palavra Sankofa vem do ganês e inclui os termos *san* (voltar, retornar), *ko* (ir) e *fa* (olhar, buscar e pegar) (Some, 2007). Em suma, essa teoria do povo Adinka¹⁵ faz alusão à necessidade de se olhar o passado para compreender o presente, enfatizando as conexões entre o eu individual e o coletivo, entre o micro e o macro (Moraes, 2022).

Ao ler Johnson, assim como os outros estudiosos do período colonialista, devemos repensar a sua escrita fora das categorias “opressor” e “oprimido” de influência positivista. Não é possível compreender a história do continente africano partindo dos olhares eurocentrados. Estamos falando de reinos diferenciados, com filosofias baseadas em coletividades e em espiritualidades que vão além de religiosidades. Precisamos pensar esses grupos para além das correntes teóricas ou a partir das confluências de algumas delas, a exemplo da arqueologia negra, da história cultural, da antropologia das populações negras. É preciso uma teoria que tenha como princípio as particularidades de cada grupo nesse contexto Yorubá. Acreditamos que essa categoria ainda não exista, porém ela segue sendo construída, assim como a história escrita sobre esses grupos; inclusive, o Yorubá, que possui um universo complexo, composto por vários subgrupos unidos por uma cosmologia, uma cosmogonia e uma língua. Para esses grupos, como afirma Abimbola (1976), entre o sim e o não existem as possibilidades (talvez).

Assim, em um movimento Sankofa, devemos retornar ao continente africano para compreender a diáspora e, neste exercício, devemos retornar ao passado para compreender o presente e o futuro e para ouvir os sons do silêncio, porque ele fala. A esse respeito, Grada

¹⁵ Adinka é um sistema filosófico, cultural e de escrita ideográfica de origem da África Ocidental, através do qual se associa um conjunto de símbolos gráficos e provérbios tradicionais para a orientação da vida das pessoas e seus povos. Conforme assinala Elisa Nascimento (2008, p. 31), “Adinka significa ‘adeus’ [...] e constitui uma arte nacional em Gana. São mais de 80 símbolos e cada um traz um conteúdo epistemológico simbólico”.

Kilomba (2019) afirma que existe um medo do colonizador de que o “colonizado” fale o que ele não quer ouvir. Como afirma a autora,

o que poderia o sujeito negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o sujeito branco teria de ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o “Outro/a”. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredo. Eu gosto muito deste dito “mantido em silêncio como segredo”. Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia ao momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo (Kilomba, 2019, p. 41).

O colonialismo, assim como o racismo, enquanto sistemas de opressões históricos, são baseados em princípios ideológicos hierarquizantes e se materializam na exploração e desumanização de pessoas negras, indígenas e demais sujeitos não-normativos submetidos à lógica fragmentadora eurocêntrica, tanto nos seus países e continentes de origem quanto, como consequência, nos lugares usurpados por esses colonizadores. Assim, compreender o conceito Sankofa no contexto dessa pesquisa que busca refletir sobre o conceito de etnia Yorubá *in* África e na diáspora é a tentativa de ouvir e registrar os silêncios históricos vivenciados pelos grupos não europeus. Obviamente, trata-se de um exercício, um deslocamento, mesmo que experimental e com limitações até de pesquisadores afro-diaspóricos¹⁶.

Um exemplo desse exercício é a língua falada, pois praticamos nossa própria linguagem. Essa pesquisa foi desenvolvida mesmo com esta limitação funcional, uma vez que modificações/variações na fala e na escrita, como as que pratico enquanto ser contracolonial¹⁷, reiteram e nos forçam a mais tentativas de construção de dizeres e falares não transfóbicos e não cisnormativos. Opressões e supostos consensos são muito reificados em nós, sobretudo na academia e nos discursos da língua que falamos por herança colonial, o português. Afinal, como assinala Joana Pinto,

¹⁶ Como, por exemplo, eu, autora desta tese, sou uma mulher negra, quilombola e adepta praticante dos cultos ancestrais africanos Yorubás.

¹⁷ “Contracolonialidade” é uma forma de resistência e preservação das culturas dos povos tradicionais, especialmente comunidades quilombolas e indígenas. Diferentemente das abordagens teóricas decoloniais, a contracolonialidade enfatiza práticas e vivências concretas, centradas na defesa de territórios, símbolos, significações e modos de vida ancestrais em “Colonialismo e Contracolonialidade: por uma resistência epistemológica quilombola” (Santos, 2021).

os enunciados sobre língua no Brasil constroem performativamente consensos hegemônicos, ao mesmo tempo em que estão expostos a deslocamentos. Os consensos operam o contexto prévio da ideologia nacionalista e monolíngue, articulada tanto com aspectos plurais dos usos e políticas linguísticas durante a formação do Brasil quanto com aspectos comuns às experiências coloniais (Pinto, 2012, p. 173).

A imposição linguística e as estratégias de apagamento cultural foram usadas pelos colonizadores desde as primeiras portagens em terras africanas, o que ocorreu, aproximadamente, no século XIII, de acordo com as pesquisas arqueológicas de Ogundiran (2023). Nesse período, Ilé Ifè já era citado como um dos maiores impérios do continente, um rico produtor de contas de vidro, produto que se tornou tão precioso que seu peso equivalia ao peso do ouro. Sobre isso, o autor salienta que

de acordo com o relato do holandês do século XVII, Wilhelm Bosman, essas contas de vidro eram tão valorizadas que costumavam ser pesadas tendo o ouro como contrapeso. Nos últimos quinze anos, estabelecemos de forma convincente que elas foram produzidas em Ilé-Ifè, uma cidade que cresceu a passos largos entre os séculos X e XII, tornando-se a capital do mais antigo império ao sul do rio Níger no século XIII, antes de declinar em poder e influência no final do século XIV (Ogundiran, 2023, p. 7).

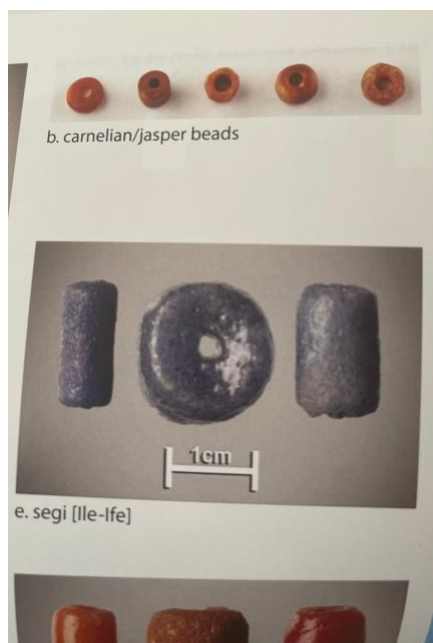


Figura 17 - As contas de Ilé Ifè.

Fonte: Coletadas por Ogundiran (2023).

Para os Yorubás, Ilé Ifè é a origem de sua civilização e tem como fundador Oduduwa, um rei divinizado sobre o qual falaremos na descrição do mito de origem dessa etnia. O nome Ilé-Ifè significa “Casa da Abundância” e “Casa da Expansão”. A antiga cidade também tem vários apelidos, como “Cidade do Alvorecer”, “Cidade do Nascer do Sol” e “A Fonte”. Jonhson (1921), em seus estudos, afirma que Ilé Ifè pode ser compreendida como a Meca do Yorubás. Segundo Ogundiran (2023), depois de um século de pesquisa histórica e arqueológica dentro da antiga Ilé Ifè, confirmou-se, por vários estudiosos, inclusive o autor citado, que Ilé-Ifè é a cidade mais antiga do continente e que foi continuamente ocupada na África Ocidental. Ela foi um dos reinos mais fortes econômica e culturalmente e foi o mais poderoso da África durante seu auge, entre 700 e 1.000 anos atrás (Ogundiran, 2023).



Figura 18 - Busto, feito de terra cota, com a representação de Oduduwa, rei de Ilé Ifè.

Fonte: Peça coletada e catalogada pela equipe de Ogundiran (2023).

2.2. Tradição Oral: um caminho metodológico fértil para pesquisas interdisciplinares em história

Nesta seção, nos ateremos a refletir sobre a tradição oral, vivenciada pelos Yorubás, como elemento estruturante e mantenedor de suas tradições e filosofias. O intuito desta parte é refletir sobre a importância da oralidade para o grupo e sobre o uso ou não do conceito de etnia entre os Yorubás e nas relações entre grupos.

As tradições orais, em termos documentais, despertam amplo interesse em pesquisas científicas. Vários estudiosos, de diferentes campos interdisciplinares, apostam nelas como fonte de pesquisa fidedigna. Esse crescente interesse ocorre pela forma como os sujeitos

africanos podem demonstrar e compartilhar suas experiências por meio da oralidade, acionando tempos e contextos que, muitas vezes, ultrapassam o tempo vivido e, mais do que o passado e o futuro, buscam dar sentido a suas vidas no presente, atribuindo-lhes significados (Pessoa, 2019). Quando falamos de tradição em relação à história dos povos originários, referimo-nos à tradição oral e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade, ao menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos.

Essa herança não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, que são “a memória viva da África”, como afirma Hampâté Bâ (1982). As tradições orais podem ser compreendidas como mecanismos mediante os quais as sociedades de cultura oral interpretam e representam seu passado no presente, apreendendo e disseminando, entre os seus integrantes, os modos de vida (como as técnicas de metalurgia, tecelagem, agricultura, cerâmica e arquitetura), a organização social, as relações de parentesco e as genealogias pelas quais estruturam as relações sociais e políticas em suas sociedades. Assim, historicamente falando, as tradições orais africanas, desde a década de 1960, a partir da independência de diversos de seus países, vêm se transformando e ganhando espaço em pesquisas acadêmicas, tornando-se uma fonte interdisciplinar de informações, com potencialidades e possibilidades para o conhecimento do universo de suas populações.

Segundo Mbembe (2001), para alguns africanistas das décadas de 1960 e 1970, as tradições orais significavam o começo de uma autoinscrição na história da humanidade. Imbuídos por um pensamento/desejo pela valorização da cultura e do conhecimento africanos, esses pesquisadores consideravam necessário constituir um lugar teórico diferente das propostas coloniais, nas quais o sujeito africano desconhecia tanto a escrita quanto seu próprio continente, agora em suas mãos (Mbembe, 2001). Assim, nesse período, intelectuais africanos criaram possibilidades de autoinscrição no mundo e sua escrita surgiu preocupada “com a diferença africana e com o que lhes havia sido expressamente negado, ou seja, o direito à universalidade e, portanto, ao reconhecimento das contribuições africanas à constituição da humanidade” (Jewsiewicki; Mudimbe, 1993).

Ressalta-se que a oralidade também foi usada pelos colonialistas, porém, na perspectiva e sob a lente do dominador que a acentuava como elemento demonstrador da involução dos grupos que ainda tinham como base a oralidade. Dessa forma, ela sempre foi usada, porém, a partir da segunda metade do século XX, sob uma nova perspectiva: a perspectiva de quem vive dela e com ela, a exemplo de Hampâté Bâ. As novas perspectivas tiraram da oralidade o peso

colonialista da involução e deram espaço aos diversos saberes que essa tradição salienta e representa; dentre eles, os saberes dos Yorubás. Assim, as colonialidades e as informações errôneas disseminadas por elas até a década de sessenta cederam espaço para novos olhares e histórias centradas na oralidade, estudados por quem vive dela.

Essas foram as possibilidades que o reconhecimento da tradição oral como fonte de pesquisa trouxe à academia e ao mundo. Por muitos anos, o entrave epistêmico de não reconhecer a tradição oral como fonte de conhecimento gerou e manteve um processo de perda da história da África negra e um processo de expropriação material, gerado por uma “experiência singular de sujeição, caracterizada pela falsificação da história da África pelo outro, [o que] resultou também em um estado de exterioridade máxima (estranhamento) e de desrazão”. Deve-se refletir sobre as “imaginações africanas” traduzidas em práticas interconectadas, gerando a construção de um estilo próprio, a tradição oral (Mbembe, 2001, p. 176). Embora sempre existisse a resistência, podemos dizer que se tratou de um embate, por parte dos africanistas, para mostrar, a um mundo cético, que as tradições orais eram tão confiáveis quanto os documentos escritos e que podiam oferecer, aos estudos históricos, um campo vasto de interpretação das dimensões individuais e coletivas para a compreensão do passado, a partir de testemunhos orais como instrumentos metodológicos e recitações, mitos, epopeias (como, por exemplo, a epopeia Mandinga), danças e performances como objetos de análise.

Essa metodologia e essa postura sugeriam despertar o interesse por expor as cosmogonias das populações africanas que, por muito tempo, foram dominadas pelo pensamento colonial. O espírito “científico”, o desejo de conquistar o mundo e submetê-lo à lógica do pensamento racional, tende a eliminar o desejo de compreender a magia, as mitologias e o supostamente irracional. Eu discordo dessa perspectiva, pois veja: o olhar colonial aponta que o domínio ocidental aconteceu sem resistências, enquanto a continuidade das manifestações Yorubás são a prova de que houve resistência. Os africanistas são diversos e alguns trazem esse olhar colonial, enquanto outros apontam para essas resistências. Há correntes que discordam totalmente desse olhar colonial, principalmente porque ele esconde o quê, da tradição Yorubá, está sendo estudado especificamente; já que essa cultura abrange uma infinidade de costumes e práticas e, pelo olhar colonial, ela se torna uma cultura homogênea. A partir dos estudos da tradição oral, o desejo de compreender e explicar a história da África pôde se estabelecer como essencial, pois o oposto seguia a lógica ocidental de apagamento de toda cultura ou sociedade contrária à sua (Mudimbe, 1993), e essa não é a proposta desta pesquisa.

É preciso considerar que esse movimento não significou uma luta específica desses intelectuais apenas com relação a uma historiografia africana. Tal como vemos no pioneirismo, no campo de estudo das tradições orais, de Jan Vansina (2010), em sua obra “A tradição oral e sua metodologia de pesquisa”, as análises das tradições orais eram demandas e contribuições de antropólogos, historiadores e linguistas que acreditavam nesse campo interdisciplinar. Eles entendiam que as tradições orais mereciam atenção, pois elas já existiam no período pré-colonial e continuavam representando uma riqueza legítima, um grande arquivo documental, repleto de discursos históricos.

Nesse contexto, três grandes estudiosos se destacam e refletem, mesmo que de modo diferente, as tradições orais como verdadeiras expressões das sociedades africanas e como documentos para o conhecimento do passado das sociedades de culturas orais. Hampâté Bâ revela, em sua autobiografia, a transmissão das tradições orais e seus significados como experiência própria. Djibril Tamsir Niane (1982), estudioso da epopeia de Sundjata Keita, explica que, pela boca do *griot* e do *djeli*, são revelados os segredos da memória e seu papel nas histórias do Mali. Por fim, Jan Vansina (2010) percebe as tradições orais como documento, fruto do conhecimento ancestral, e como “processo”, pois os genealogistas não se prendem ao passado, mas interpretam o presente político de suas sociedades. Esses especialistas em tradições orais acreditavam alcançar um objetivo maior, dentro dos estudos africanos, ao estudar essas tradições.

Paulin J. Hountondji (2002), ao refletir sobre as perspectivas dos estudos africanos, revelou “um processo autônomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões [...] tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas” (Hountondji, 2002, p. 157). Hampâté Bâ (1982) afirmava ter nascido em 1900 e ser originário de Bandiagara, região do Mali, onde viveu entre os povos Tucolor e Bambara¹⁸. Como um africano convertido ao islamismo, trabalhou na administração colonial, fez alguns cursos e se especializou nas técnicas das tradições orais. Fortemente marcado pela identidade nascida de suas raízes originárias e ancestrais, ele revelava como via os acontecimentos em suas memórias: como uma cena de um filme.

¹⁸Dentre as importantes obras de Amadou Hampâté Bâ, devem-se citar “O Império Fulani de Macina”, de 1955; “Vida e Ensino de Tierno Bokar: o Sábio Bandiagara”, de 1957, adaptado ao teatro por Peter Brook, em 2003; “Kaïdara: narrativa iniciadora de Peul”, de 1969; “O destino estranho de Wangrin”, de 1973, vencedor do prêmio de Literatura da África negra em 1974 e “Jesus visto por um muçulmano”, de 1976.

Quando descrevo o traje do primeiro comandante de circunscrição francês que vi de perto em minha infância, por exemplo, não preciso me “lembrar”, ou seja, por exemplo, eu o vejo em uma espécie de tela de cinema interior e basta contar que eu vejo. Para descrever uma cena, só preciso revivê-la (Hampâté Bâ, 2013, p. 7)

Na maioria de suas obras, Hampâté Bâ, com base em suas próprias vivências, defende os conhecimentos africanos como sendo “aqueles de dentro”, ou seja, como a forma de expressar os verdadeiros sentimentos, as vivências e os significados das culturas orais. O autor fazia parte de uma geração de tradicionalistas, que via os anciãos “como verdadeiras bibliotecas” e estava convencido de que, à medida que eles morrem, uma gama de saberes também vai embora.

“Na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem” (Hampâté Bâ, 2013, p. 19). O autor também dá importância ao nome e às relações de parentesco e, ao longo de sua trajetória de vida, sugere origens históricas. A história, segundo ele, começa no seio familiar e revela a conexão com uma linhagem. Essa linhagem é necessária para legitimar a nossa existência no mundo e o nosso lugar. Ao enfatizar a presença ancestral, os jogos de tempo da narrativa, de ida e volta ao passado e o processo de transmissão oral na utilização da memória individual e coletiva, utilizando sua própria vida e explicando, por si mesmo, o universo das tradições orais, Hampâté Bâ se torna um exemplo dessas questões.

A busca dessa ligação com uma linhagem e com uma história heroica do passado nas tradições orais africanas tem como objetivo construir uma legitimidade histórica e política. Elas são quase sempre reivindicações vinculadas às relações de parentesco e envolvidas em histórias célebres e fantásticas de reis locais. Ao selecionar seu capital narrativo, essas reivindicações enfatizam um objetivo: posicionar-se no mundo e em um lugar de prestígio e poder. Essa problemática é vista também como estratégia das tradições orais no contexto da diáspora (Bispo, 2021) e aparece na obra de Hampâté Bâ, quando ele afirma que seu avô materno era uma espécie de sacerdote de El Hadj Omar, que foi um grande conquistador no período de 1862 e também foi chefe islâmico oriundo do Oeste. Seu império se estendeu do leste da Guiné até Timbuctu, no Mali (Hampâté Bâ, 2013, p. 23) e ele era também um *silatigui*, um curandeiro, adivinho e vidente, um mestre da linguagem.

Em síntese, são consideradas três características-chave das tradições orais na tese defendida por Hampâté Bâ. A primeira é a valorização dos ancestrais, fonte de aprendizado para toda a vida, por serem um espelho para suas ações futuras. Nessa perspectiva, é impossível falar de tradição oral sem rememorar os ancestrais, pois eles significam a construção de um

conhecimento que é passado de geração em geração. A segunda, é a ligação dos ancestrais com uma genealogia heroica para obter um lugar de prestígio histórico. Por fim, a terceira seria a audiência, ou seja, aqueles para quem se quer transmitir o recado que o tradicionalista quer dar, seus leitores e interlocutores; algo que, na maioria das vezes, está correlacionado ao presente. As tradições orais demonstram, cada vez mais, mesmo em tradicionalistas como Hampâté Bâ, que a tradição oral está envolvida em jogos políticos e identitários, que visam entender as realidades sociais e políticas dos sujeitos africanos contemporâneos. Por isso, precisamos considerar sempre o contexto e os fins de cada escrita para além de sua corrente historiográfica. Assim, chegamos a mais um defensor do uso da tradição oral como metodologia de pesquisa, Djibril Tamsir Niane.

Ele nasceu em Conacri (Guiné-Bissau) em 1932. Seus estudos revelaram as heranças culturais e históricas do imperador do Mali, Sundjata Keita. Nascido em uma geração pós-independência africana, foi historiador de África e autor de inúmeros contos e dramaturgias. Algumas obras desse historiador mostram uma compreensão de elementos das tradições orais e da presença dos *griots* e *djélis*, conhecidos como as “pessoas da palavra”, nas regiões da África Ocidental. Esses mestres da palavra vêm de diversas famílias, como *Diabaté*, *Kouyaté* e *Traoré*, e fazem parte da casta *nyamakala*, ou seja, a casta daqueles que produzem algo material, como os ferreiros, os caçadores e os pescadores, e daqueles que produzem algo essencialmente imaterial, chamados pelo nome de *Kouma*, que indica que possuem poder nas sociedades de cultura oral. Também como são chamados *Nyama*, a força vital que existe em cada palavra e em cada ser vivo. Algumas famílias, como os *funés*, são genealogistas; outras, são os *djélis*, responsáveis pela palavra sagrada, pelas epopeias e pelas histórias das famílias. Esses últimos, os *djélis Kouyatés*, são diretamente ligados ao passado de Sundjata Keita, imperador do Mali no século XVIII. Tais fatos são contados na obra de Djibril, “A epopeia Mandinga ou de Sundjata Keita”.

Em sua obra, o autor aborda as origens e funções dos *djélis* (Niane, 1982, p. 17). A obra, publicada no contexto dos anos 1960, com o título original *Soundjata ou L'épopée Mandingue*, foi influenciada por uma escrita que emerge com a independência de inúmeros países africanos, produzindo atores e sujeitos que começaram a escrever suas histórias e experiências como produções teóricas avessas ao colonialismo. Naquele período, muitos países africanos que haviam conquistado a independência iniciaram um processo para exprimir tanto os efeitos da sua ancestralidade quanto as transformações culturais e, sobretudo, os danos causados pela

colonização. Assim, as narrativas foram se reconstituindo a partir de discursos, performances e mitos.

A visão pós-colonial foi marcada pela recusa da dependência e pelo cunho de denúncia da violência contra os modos de vida das populações africanas, subjugadas pela língua, pela religião, pela cultura e pela “educação” impostas pelo colonizador, que tinha como premissa a negação das humanidades desses sujeitos. Dessa forma, surgiram narrativas “propondo uma nova visão de mundo, caracterizada pela coexistência e negociação de línguas e de culturas” (Leite, 2012, p. 320). Isso também ocorre na diáspora, quando os *griots* contam suas histórias em outros lugares, utilizando línguas que não as suas, mas contando sobre as culturas e os países de origem, negociando seus textos de acordo com sua audiência.

Um dos pioneiros nos estudos das tradições orais já citado foi Jan Vansina, historiador e antropólogo belga, nascido em 14 de setembro de 1929 e falecido em fevereiro de 2017. Ele foi um dos maiores pesquisadores no campo das tradições orais, com importantes obras como “Reinos da Savana” (1966); “Os filhos de Woot: Uma história dos povos Kuba” (1978); “Vivendo com a África” (1994) e “Como nascem as sociedades: governança na África centro-ocidental antes de 1600” (2004). Um dos seus estudos mais notáveis é *Oral Tradition: a history* (1985) ou “A Tradição Oral Como História”. Essa obra, já no prefácio, traz um conceito sobre o significado das tradições orais e demonstra a importância da tradição oral para as sociedades africanas, dando valor à memória e analisando como essas populações a valorizam como experiência humana, capaz de refletir sobre o presente, e não como experiências estanques do passado. Vansina considerava a tradição oral um elemento central para o estudo da cultura, da ideologia, das sociedades, da filosofia, da arte e da história.

A tradição oral só aparece quando é contada. Por momentos fugazes, elas podem ser ouvidas; mas, na maioria das vezes, elas habitam apenas nas mentes das pessoas. O enunciado é transitório, mas as memórias não são. Ninguém nas sociedades orais duvida que as memórias possam ser repositórios fiéis que contenham a soma total da experiência humana passada e expliquem o como e o porquê das condições atuais (Vansina, 2010, p. 12).

Por fim, Vansina traz os grupos Yorubás através da filosofia. O autor afirma que pensar nessa tradição oral que é vivida, sentida e compartilhada pelo fazer e pelo ser dos grupos africanos é compreender que as memórias podem ser repositórios fiéis e que elas são vivenciadas diariamente, com ou sem palavras. Assim como Vansina, acreditamos que

as tradições orais são uma fonte necessária e legítima para a produção histórica. Ao se debruçar sobre a problemática de sua importância e validade como fonte histórica, busca-se refletir sobre a lacuna da metodologia da História baseada na escrita, caracterizando a tradição oral e nos conduzindo a

conhecer as veredas que cercam suas possibilidades como método e seu legítimo valor histórico (Vansina, 2010, p. 12).

A tradição oral, segundo Hampâté Bâ (2010), Ki-Zerbo (1980; 1982) e Vansina (2010), é um traço fundamental do modo de ser africano e é perceptível na diáspora; sendo possível o seu reconhecimento, também, nas culturas de resistência ou nas culturas afro-diaspóricas. Assim, estudar a história a partir dessa referencialidade é dialogar com a filosofia da oralidade como campo conceitual na filosofia africana e afro-diaspórica. Em se tratando dos Yorubás, Ribeiro (1996) afirma que a tradição oral possui dois níveis de registro: um consciente - registro de acontecimentos passados, a exemplo das crônicas orais de um reino ou das genealogias de uma sociedade segmentária - e o outro, inconsciente - literatura oral em todas suas formas, a exemplo das epopeias e dos poemas, que incluem canções, cantigas e cânticos, também chamados, entre os Yorubás, de *Áduras*, *Oríkís* e *Oríns*. Esses cânticos seriam narrativas que incluem provérbios, enigmas, orações e genealogias e neles estão presentes conselhos e mensagens históricas. O homem é o que é narrado dele ou o testemunho dele, como afirma Bâ, e esse testemunho, seja escrito ou oral, ao final, é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem (Hampâté Bâ, 1982).

A tradição oral, para os Yorubás, é, além desse imenso conjunto literário, uma grande escola da vida por vezes mantenedora das memórias sociais. Das muitas partes que compõem as sociedades humanas, dentre elas, os Yorubás, um dos elementos mais importantes sem dúvida é a memória, tomada especialmente em sua acepção mais completa, enquanto perpetuadora da cultura. Isso significa que, para além de representar a experiência particular dos indivíduos, a memória traz consigo a força da cultura de um povo, suas tradições, sua compreensão de mundo, a teia de relações entre os sujeitos; em resumo, a memória social. Toda memória coletiva é também social, portanto, explicita os valores culturais de uma determinada sociedade. A história seria a transmissão da memória ao longo dos séculos, uma perpetuação da espécie humana para além de sua forma física. A palavra seria o instrumento por excelência da transmissão desse conhecimento histórico e dos valores relevantes para cada sociedade.

A fala ocupa um papel central nessas sociedades africanas, afirma o escritor malinês Bâ, pois reúne as potencialidades do poder, do querer e do saber, que representam as forças da natureza e materializam-se por meio da fala das narrativas. Se a palavra reúne e movimenta essas forças, ela consequentemente tem o poder de criação e de destruição; por isso, a fala também funciona como o agente ativo mais importante da magia africana. Se o universo é compreendido como forças em movimento contínuo, os homens dotados do conhecimento e do

uso da fala são capazes de modificar o equilíbrio do cosmos, portanto, o ofício dos *griots* do conhecimento tem um papel de suma importância na preservação da ordem social e cósmica nas culturas africanas, dentre elas, as Yorubás.

É sob essa perspectiva que a mentira constitui, nessas sociedades, um crime de natureza moral que atenta contra a coesão de toda a estrutura da sociedade. O indivíduo que mente não ameaça apenas o corpo social, ele corrompe a sua própria essência divina, pois a fala é o resultado do sopro sagrado de *Maa Ngala*, ou *Olodumré* para os Yorubás. A mentira aniquila-o também enquanto membro da sociedade civil, tornando-o um pária. A morte espiritual, para esse grupo, é pior do que a morte física; para os seus pares, o mentiroso já está morto enquanto parte da criação divina.

Hampâté Bâ (1982) afirma que disciplinar a palavra significa também não utilizá-la imprudentemente. Como a palavra constitui a exteriorização das vibrações de forças interiores, inversamente, a força interior nasce da interiorização da fala. A esse respeito, Ribeiro (1996) acrescenta que o grau de evolução de um adepto no *Komo*, por exemplo, não é medido pela quantidade de palavras que conhece, e sim pela conformidade de sua vida a tais palavras, por como ele as utiliza. Os Yorubás consideram a palavra sete vezes mais poderosa que qualquer rito ou preparo mágico. Consideram seu poder criativo não restrito ao momento da criação, mas passível de ação atual. Uma vez pronunciada, uma palavra desencadeia resultados por vezes imprevisíveis. Ela conecta a mente humana à matéria, permitindo a ação daquela sobre esta (Ribeiro, 1996).

Ribeiro também chama a atenção para as sociedades africanas que adotaram a não-utilização da escrita para transmissão do conhecimento e nos convida a refletir sobre os diversos dispositivos civilizatórios criados por esses grupos, capazes de possibilitar tal transmissão. A ausência de escrita nesse contexto não deve ser confundida com analfabetismo ou entrave ao “progresso” ou ao “desenvolvimento”.

A esse respeito, Leite (1992) chama a atenção para a importância da postura adotada diante do fenômeno da oralidade ao se olhar para o continente africano. Esse olhar, por vezes, tende a depositar, sobre essa África-objeto, observada quase sempre por uma visão periférica (pelo espelho europeu) uma perspectiva equivocada. Porém, se observada por uma visão interna, a África-sujeito revela que a palavra/tradição oral é um elemento vital da personalidade e da sociedade, dado que o binômio força vital/palavra constitui elemento primordial na configuração do indivíduo e do grupo. Em outros termos, a “palavra” se faz corpo e vice-versa (Leite, 1992).

Nessa perspectiva, a língua Yorubá é vista por Abimbola Wande (1976), Bâ (1982; 2013), Ki-Zerbo (1980; 1982), Ribeiro (1996), Sàlámì (1990; 1992; 1996), Leite (1992), Oliva (2005), entre outros autores, como uma linguagem extremamente rica em metáforas e que abrange um imenso conjunto de lendas, contos, fábulas, vigorosos ditados, provérbios e relatos mitológicos e históricos sobre as quais discorreremos a seguir.

2.3. Yorubá: a língua cantante

*“A fala é divinamente exata,
convém ser exato para com ela.
A língua que falsifica a palavra
vicia o sangue daquele que mente.
Aquele que corrompe sua palavra,
corrompe a si próprio” [adágio africano]*

O Yorubá era e é uma língua falada em parte da Nigéria e em algumas regiões próximas ao Golfo do Benin. Ela é falada também por grupos presentes em Gana, Togo e na Costa do Marfim. É uma língua tonal que leva em consideração não somente o som, mas também o tom de cada palavra. Foi escrita pela primeira vez no século XIX, por missionários e pelo arqueólogo Leo Frobenius. Até então, os habitantes daquela região não possuíam uma língua escrita (Neymark, 2012)¹⁹. A esse respeito, Johnson (1921) discorre que a língua Yorubá foi classificada entre as línguas africanas não escritas. A primeira tentativa de “reduzir” essa linguagem ao escrito foi no início dos anos quarenta do século passado, quando a *Church Missionary Society* (C. M. S.), com o imortal Reverendo Henry Venn organizou uma missão ao país Yorubá sob a liderança de um de seus agentes, o Reverendo Henry Townsend, um clérigo inglês que trabalhava em Serra Leoa, e o Reverendo Samuel Ajayi Crowther, o primeiro clérigo africano do Conselho Missionário.

¹⁹ “...Os estudos africanos devem ser compreendidos como fundamentais à política científica das Ciências Humanas no Brasil, por terem sido responsáveis, na segunda metade do século XX, por trazerem novas questões epistemológicas e metodológicas a essas disciplinas, em especial à própria historiografia. Para superar o desafio de contar a história de sociedades e grupos sociais ágrafos ou desvelar processos históricos cuja profundidade temporal estava além da existência de registros escritos, historiadores de África fizeram avanços metodológicos consideráveis, através do esforço interdisciplinar.(...) “um avanço significativo, passou pela importância de se perceber a “língua como arquivo” por historiadores, sobretudo para aqueles que trabalham com grupos subalternos, povos sem escrita, ou processos muitíssimos recuados no tempo. Ao entender a “língua como um arquivo”, a historiografia sobre África teve papel predominante não apenas para retomar a utilização das evidências linguísticas como mais uma ferramenta do ofício do historiador, uma aposta que havia sido feita por Lucien Febvre” (Almeida, 2012, p. 303).

Depois de vários esforços infrutíferos para inventar novos caracteres ou adaptar a escrita de Yorubá à escrita árabe, que já era conhecida pelos muçulmanos Yorubás, o alfabeto romano foi naturalmente adotado, não apenas porque é o mais conhecido, mas também porque evitaria as dificuldades que necessariamente deveriam surgir se os missionários tivessem, primeiro, que aprender caracteres diferentes antes que pudessem realizar trabalhos escolares e evangelísticos. Com base nisso, foi necessário fazer uma adaptação específica para a pronúncia de algumas palavras não encontradas no inglês ou em qualquer outro idioma europeu.

O sistema, ou melhor, a falta de um sistema existente de escrita entre vários indivíduos missionários na África e em outros lugares enfatizava a necessidade de um sistema fixo de ortografia para facilitar a colonização religiosa. Era essencial que os vários órgãos e indivíduos concordassem com certas regras para “reduzir” as línguas para a escrita no alfabeto romano, não apenas porque isso facilitaria a cooperação, mas também porque tornaria os livros muito mais baratos do que se usassem fontes de diferentes tipos para cada sistema separado (científico ou não) à escolha de cada grupo, sendo que a redução à escrita objetivava um mesmo propósito, facilitar o domínio da colonização. Nesse esforço, o Comitê da C. M. S. foi habilmente assistido por alguns doutores filológicos, como o Professor Lee, de Cambridge; o Sr. Norris, de Londres, e, notavelmente, o professor Lepsius de Berun, a quem foi confiada a tarefa de estabelecer uma forma completa de sistema alfabético (Johnson, 1921).

Nesse trecho, reescrito para essa pesquisa, devemos evidenciar a palavra “reduzir”, utilizada duas vezes para demonstrar o que significava escrever, registrar de forma escrita as palavras e a língua Yorubá. Considerando o período da escrita, o pioneirismo de Johnson e suas correntes teóricas, não se pode afirmar que a palavra “reduzir” tenha o mesmo sentido e compreensão dessa pesquisa, que entende essa postura de imposição de um sistema de escrita mais como uma estratégia de universalizar a língua (falada e escrita pelos colonizadores) para dominar o outro, visto como diferente não civilizado nesse contexto. Assim, falar sobre a língua Yorubá e seus falantes representa, nessa perspectiva, um ato de pensar outro conjunto epistêmico historicamente negado pelo Ocidente e tem como princípio a proposição do diálogo/reflexão, o reconhecimento desse outro e a demonstração de que existem outras maneiras de se estar no mundo, mesmo sob jugo de uma perspectiva dominadora, que tem sua lógica de organização no acúmulo de bens e na exploração do meio.

As comunidades tradicionais africanas, especificamente as Yorubás, que têm, como base filosófica, a tradição oral, seguem outra proposta; portanto, se distinguem das narrativas

impostas e, dessa forma, divergem daquilo que contraria um sentido de ser e estar em que todos tenham direitos e oportunidades. Esse conjunto epistêmico que alicerça os modos de ser propostos pela tradição oral reforça a ideia de que o modelo proposto pela Modernidade a partir do Ocidente apenas estabeleceu a escolha de algumas racionalidades e formas de organização em detrimento de outras. Portanto, a história e a filosofia propostas, assim como todo espectro de conhecimento, se tornam apenas afirmação de uma centralidade pretensamente homogênea radicada no Ocidente e imposta por ele.

A língua Yorubá possui variações de dialeto de grupo para grupo, a exemplo dos *egba*, *ekiti*, *ibadan*, *ife*, *ijebu*, *ijesa*, *ikale*, *ilaje*, *ondo*, *owo* e *oyo*, porém, eles se entendem. De fato, cada nome desses refere-se também, simultaneamente, a uma cidade, a um dialeto e a um agrupamento étnico. Todos são considerados Yorubás, ligados não apenas pela língua, mas também por seu mito de origem. *Egba* refere-se também à cidade de Abeokuta, capital do estado de Ogun. Os Egba são reconhecidos como descendentes de Oranyan²⁰, que viviam principalmente em povoados e aldeias independentes umas das outras, mas que em algum momento, viram-se obrigados, em virtude das guerras, a unirem seus 153 povoados e formaram Abeokuta.

A língua Yorubá faz uso de três tons simples e dois compostos. O acento agudo indica tom alto, o acento grave tom baixo e a ausência de acento, tom médio. Desses tons simples, decorrem sons compostos pela combinação agudo/grave (tom alto-descendente) ou grave/agudo (tom médio-descendente). Algumas letras, como “e”, “o” e “s”, recebem um acento embaixo, o que indica alteração de som: ẹ (é), ọ (ó), ẹ (ch). Além dessas, o alfabeto Yorubá possui outras vinte e duas letras: A; B; D; E; F; G; GB; H; I; J; K; L; M; N; O; P; R; S; T; U; W e Y. O idioma integra o grupo linguístico nigero-congolês e estima-se que seja falado por cerca de 25 milhões de pessoas. Esse grupo linguístico compõe, juntamente com o nilo-saariano e o afro-asiático, o conjunto de famílias linguísticas existentes na Nigéria (Olaniyan, 1985). Nas sociedades tradicionais africanas, a transmissão de conhecimentos se deu, ao longo de milênios, através de uma longa cadeia de tradição oral, “de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos” (Hampâté Bâ, 1982).

²⁰No original: “Oranyan, the grandson of Oduduwa succeeded his grandfather on the throne” (Johnson, 1921). Em tradução livre, corresponde a “Oranyan, o neto de Oduduwa, sucedeu seu avô no trono”.

Nessa perspectiva, Obenga (1982 *apud* Ribeiro, 1996) acrescenta que, nessas sociedades, a palavra é reconhecidamente dotada de força e poder para criar e destruir. Ela estabelece relação com o homem que a profere, de modo que a mentira vicia o sangue do mentiroso e o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é “mais do que testemunho humano e vale o que vale o homem”. Esse homem é parte de um todo do universo e das várias versões desse universo, visto como uma imensa rede de participação, que inclui seres humanos, seres naturais e espirituais: “De Deus a um grão de areia, o universo africano é sem costura” (Vansina, 1982 *apud* Ribeiro, 1996, p. 46). Assim, bastaria tocar levemente qualquer ponto dessa teia para que o todo vibre.

Seguindo essa corrente de pensamento, voltamos à palavra “reduzir” utilizada pelo autor Jonhson ao descrever o processo das primeiras tentativas de registros escritos da língua yorubana na década de 1940. Reduzir é não compreender que a língua escrita ocupava, para os Yorubás, um lugar não menos importante que a oralidade, mas visto sob outra perspectiva. Se a base é a oralidade, a escrita é vivenciada como algo a parte, que não consegue abarcar a complexidade e riqueza filosófica de cada palavra nem dos mitos, *aduras*, *Orikis*, *Orins* falados e vividos. “Somos porque sou e, por sermos, sou”: esse é o enunciado de todo conhecimento, descrito mediante sua construção coletiva ao longo das gerações. Da mesma maneira, podemos ler o que descreve o provérbio Yorubá citado por Sàlámi (1990), transcrito e traduzido a seguir:

<i>Lágbajá ló so fún tamodún</i> <i>Ti ó tún so fún lagbajá</i> Ati lati ẹnu A tani o fun B, tani o fun C, tani o fun D, tani o fi fun E, eniti o fun mi Jẹ ki o lero dara ni ẹnu mi pé ní ẹnu àwọn tí ó sáájú mi	<i>Lágbajá ló so fún tamodún</i> Não é da minha boca <i>Ti ó tún so fún lagbajá</i> E da boca de A que o deu a B, que o deu a C, que o deu a D, que o deu a E, que o deu a mim Que esteja melhor em minha boca que na boca dos que me antecederam (Sàlámi, 1990, p. 3)
---	--

Dentre os principais enunciados filosóficos orais Yorubás, incluem-se os *aduras*/rezas; *iba*/ saudações; *oriki*/evocações; *orin*/cantigas e mitos. Dessas, as mais conhecidas são as

cantigas de *orin-esa* - cantigas em homenagem aos ancestrais masculinos e *orin-efe* - cantigas em homenagem aos ancestrais femininos. Incluem-se, ainda, entre, os *orin* mais conhecidos, os *iremoje* - cantigas de lamento e dor dedicadas a Ogum e os *ijala* - cantigas de júbilo dedicadas a Ogum (Ribeiro; Sàlámì, 2015). Sobre os *Aduras*, Abimbola (1976) afirma que eles são rezas dirigidas aos elementos regidos pelos Orixás, divindades do Panteão Yorubá, que visam propiciar as graças dessas divindades às quais se referem aos rezadores. Eles são entoados na tentativa de agradar a divindade ou pedir-lhe que aplaque sua ira ou que a volte contra inimigos. São dirigidos também aos ancestrais para que afastem, da comunidade, as doenças, as intrigas e a má sorte. Compete aos anciãos enunciá-los em cerimônias familiares. A seguir, tem-se um exemplo de *aduras* entoado em casamentos.

<i>Olanike ile oko re ya wayi o</i> <i>Ere ni iwo yo ba bo ile</i> <i>Ere owo</i> <i>Ere orno</i> <i>Ere ola</i> <i>Ere ayo</i> <i>Ere alafia</i> <i>gbogbo ibi ti o ba nra owo re si</i> <i>Ire ni yoo maa yo nibe fun e</i> <i>O ni pasan, o ni pofo o</i> <i>Aye re yoo dun bi oyin nile oko re</i> <i>Olanike</i>	É esta a hora de você ir embora para a casa de seu marido. Sua permanência lá será vitoriosa. Lá você será bem-sucedida com dinheiro. Lá você será bem-sucedida na fertilidade. Lá você será bem-sucedida em prosperidade. Lá você será bem-sucedida em felicidade. Lá você será bem-sucedida em saúde e bem-estar. Em tudo o que você pretender realizar. Será bem-sucedida e terá felicidade. Nada será em vão na sua vida. Sua vida em seu novo lar será doce como mel (Ribeiro, 2008, p. 5)²¹
--	---

Por sua vez, os *Ibás*/saudações são formas de saudação dos Orixás, dos ancestrais, dos mestres e anciãos e são utilizados antes de qualquer oferenda, antes mesmo da entoação de *oriki*. Essa postura parte da convicção de que o respeito favorece o acesso à força vital (axé)²². Eles são utilizados no início de todo e qualquer ritual, pois consideram que, antes de qualquer ritual, deve-se solicitar permissão aos mais velhos e aos ancestrais.

<i>Mo juba akoda</i> <i>Mo juba aseda</i> <i>Atiyo ojo</i>	Eu saúdo os primórdios da Existência. Saúdo o Criador. Saúdo o sol nascente.
--	---

²¹Os dados que compõem esta seção constituem uma pequena amostra do material recolhido por Síkuru Sàlámì (1990; 1992; 1996) na Nigéria, publicados por Ribeiro (1996, p. 5).

²²Axé ou *Asé* significa, dentre outras coisas, “que assim seja” / “que se faça”, “que aconteça”. Essa palavra carrega na sua essência o poder e a força da realização. Assim, quando alguém profere uma bênção na sua direção, em seu nome se responde “asé!” Ou “asé ó!”, como se dissesse: “eu recebo. Que assim seja” (Olaséni, 2024, tradução nossa).

<i>Otiwo oorun</i> <i>Ikorita meta ajalaye</i> <i>Enyin Baba-nla mi, iba</i> <i>/ba ni mo wa fi ighayije</i> <i>Ki nto maa lo</i> <i>E ma je iba naa o wun mi</i> <i>Bi ekolo ba juba He,</i> <i>lie a lanu fun</i> <i>Iba ni mo je o,</i> <i>E la na ko mi</i>	Saúdo o sol poente. Saúdo as três encruzilhadas que unem o mundo visível ao invisível. Meus antepassados, eu os saúdo. Meu tempo presente é para fazer saudações. Antes que eu inicie minha caminhada, Não deixem de ouvir minhas saudações e me abençoem. Quando a minhoca saúda a terra, A terra se abre para que ela entre. Eu os saúdo. Abram caminho para mim (Ribeiro, 2008, p. 5) ²³
--	--

Orikis/Evocações: a palavra *oriki* é composta pela junção de *ori* e *ki*. *Ori* significa origem e *ki*, saudar ou louvar. Assim, *oriki* significa louvar ou saudar o *Ori* ou a origem daquele a quem se refere. Sendo as palavras, na filosofia Yorubá, condutoras da força vital, os *oriki* servem de veículo do axé. Assim, quando os *orikis* são dirigidos a uma pessoa relatam suas características e seus feitos, tendo, assim, valor documental. Quando entoados aos Orixás, eles citam suas qualidades e realizações, servindo, assim, simultaneamente para louvar e para buscar auxílio junto a essas divindades. Segue, abaixo, um exemplo de *oriki*, da tradição Yorubá, transcrito por Sálámi (1990).

Xangô: *Olukoso*; *Oba Koso* (o rei que não se enforcou); Alado (aquele que racha o pilão); *Ogiri-ekun* (leopardo feroz); *Asangiri* (aquele que racha paredes); *Alagiri* (aquele que abre paredes); *Alafin Oyo* (rei de Oyo). *Oya*: *Oya Oriri* (o vendaval); *Ti ndagi lokeloke* (a que corta a copa das árvores); *Oya arina hora bi aso* (Oya vestida de fogo). *Oxum*: *A Fide Remo* (a que enfeita seus fúhos com braceletes de bronze); *Yeye Osun* (graciosa Mãe Oxum); *O wa yanrin wa yanrin kowo si* (a que cava e cava a areia para esconder dinheiro); *Oba*: *O jowu obinrin* (a mulher ciumenta); *To t'Orí owu kola si gbogbo ara* (a que por ciúme se cobriu de incisões ornamentais) (Ribeiro, 1996).

Dentre todas as características e importância dos *orikis* para tradição Yorubá, devemos evidenciar que os *oriki* são indispensáveis para o chamado dos orixás e ancestrais na África e na diáspora. Eles são responsáveis pela facilitação do transe durante os rituais dos orixás. Das muitas formas de *oriki*, Abimbola (1976) chama a atenção para os *oriki-orile*, referentes às linhagens/língua/oralidades, tema desse tópico. Ela afirma que esses *orikis* tanto podem ser

²³Os dados que compõem esta seção constituem uma pequena amostra do material recolhido por Sikuru Sálámi (1990, 1992, 1996) na Nigéria, publicados por Ribeiro (1996, p. 5).

entoados em homenagem a uma família quanto a algum de seus integrantes, sempre com a finalidade de louvar ancestrais e demonstrar apreço.

Além disso, eles constituem uma forma de reconhecimento e fortalecimento da identidade individual e familiar, uma vez que fazem referências às profissões, preferências alimentares e outras peculiaridades do homenageado (Abimbola, 1976 *apud* Ribeiro, 2008). Por isso, a modalidade de *oriki* ocupa um lugar importante na tradição oral Yorubá e, por consequência, nesta pesquisa, pois descreve, registra e fortalece o grupo, sendo usada em muitas situações sociais, como, por exemplo, casamentos, batizados, inaugurações de casas, rituais fúnebres, dentre outros. Os historiadores, conhecendo a história através dos *orikis* das linhagens, são convidados a prestar homenagem aos presentes, por meio da recitação de seus *oriki-orile*, fortalecendo, assim, a história e a identidades dos grupos.

A esse respeito, Ki-Zerbo (1982) acrescenta que os *oriki* são acompanhados, muitas vezes, pelo som dos tambores falantes, dentre os quais estão os *bata*, *bembe*, *gangan*, *ogidigbo*, *igbin*, *gbedu*, dentre outros.

Veículos da história falada, esses instrumentos são venerados e sagrados. Com efeito, incorporam-se ao artista, e seu lugar é tão importante na mensagem que, graças às línguas tonais, a música torna-se diretamente inteligível, transformando-se o instrumento na voz do artista sem que este tenha necessidade de articular uma só palavra. O tríplice ritmo, tonal, de intensidade e de duração, faz-se, então, música significante [...]. Na verdade, a música encontra-se de tal modo integrada à tradição que algumas narrativas somente podem ser transmitidas sob a forma cantada (Ki-Zerbo, 1982, p. 30).

Orin/cantigas. Os *orin* são formas mais brandas de louvação empregadas nas festas e celebrações aos Orixás. Eles carregam parte da carga informativa dos *oriki* e representam um ponto intermediário entre a exortação dos poderes do Orixá contidos nos *adura* (rezas) e a musicalidade dos *oriki*. Podem ser entoados oralmente ou por tambores falantes. Possuem, como os *oriki*, valor documental por fazerem registro histórico do modo de vida dos Yorubás. Eles trazem ensinamentos por meio do canto (sempre acompanhado pelo som de tambores falantes) e dos *ayan*, conhecidos mestres-músicos-historiadores pertencentes às linhagens responsáveis por essa profissão (Ribeiro, 1998). Vejamos um exemplo de *orin*, entoado pelo toque do *igbin*, sem acompanhamento de voz humana, em homenagem a Obatalá, transcrito por Sálámi (1990):

<i>Eni soju .</i> <i>Orisa ni maa sin</i> <i>Eni ran mi wa</i>	Aquele que modelou meus olhos e nariz, é essa divindade que cultuarei. Aquele que me enviou para a vida,
--	--

<i>Orisa ni maa sin</i> <i>Adani ho se ri</i> <i>Orisa ni maa sin</i>	é essa divindade que cultuarei. Aquele que me criou da forma que sou, é essa divindade que cultuarei.
---	---

A morte de pessoas ilustres da comunidade, assim como o nascimento são entoados/feitos mediante um *orin*, sempre pelo toque dos tambores, por vezes sem voz humana. Daí o nome “tambores falantes”. Das diversas modalidades de *orin*, destaca-se os *orin-ewi-esa*, entoados em homenagem aos ancestrais masculinos, *Egungun*²⁴, geralmente pelos *oloje*, conhecedores dos segredos de seu culto. São acompanhados pelo coro de mulheres, pelo som de tambores falantes e por outros instrumentos musicais, além de danças. Caracterizam-se pelo fato de incluir a entoação do *oriki* ao *orin*. Vejamos um exemplo transcrito por Ribeiro (2008, p. 11).

<i>Bi obinrin mo awo</i> <i>Ko gbodo wi</i> <i>Ko gbodo fo</i> <i>Ko gbodo so</i> <i>Egungun He Ojebode de o.</i> <i>Orno a reku, tosi nu.</i> <i>Odun Baba wa la nse o</i> <i>igbaya a gbe wa.</i>	Se a mulher conhecer o segredo, não deverá revelar. Ela não deve abrir a boca. Ela não deve falar. Chegou Egungun do clã Ojebode. O clã que, cultuando seus ancestrais, espanta a pobreza e a doença. Estamos venerando nosso pai. Este tempo nos será favorável!
--	---

Por fim, há os *orin-efe*, entoados por adultos e crianças de ambos os sexos em homenagem aos ancestrais femininos, *Gèlède*²⁵, nas festividades anuais. Eles têm, por significado literal, cantigas de deboche. Acompanhados pelo toque de tambores falantes e por danças, são usados para tornar públicas as transgressões cometidas durante o ano transcorrido entre um festival de *Gèlède* e o seguinte. O *orin-efe* pode ser visto como um instrumento de protesto, segundo Ribeiro (1998), porque ele descreve coisas do cotidiano que afetam a

²⁴Com o mesmo nome do culto aos ancestrais masculinos na África, *Egungun* é um dos mais veneráveis Orixás (Conceição, 2017).

²⁵*Gèlède* é originalmente uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais Yorubás. Expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem-estar da comunidade. Também é o nome de um festival anual homenageando “nossas mães” (*awon iya wa*), não tanto pela sua maternidade, mas como anciã feminina. Ela ocorre durante a época seca (março-maio) entre os Yorubás do sudoeste da Nigéria e o vizinho Benin (Idowu, 1962).

comunidade, sobretudo as mulheres. De acordo com a autora, os cultuadores de Gèlède observam, contínua e atentamente, as chamadas transgressões cotidianas de normas comunitárias para elaborarem os *orin-efe*. Eles devem, entre outras coisas, eleger a melhor forma e o melhor momento para denunciá-las e realizar, simultaneamente, louvações a Gèlède, assim como descreve o *Orin-efe* a seguir:

<i>O ji mi ni nkaa.</i> <i>Mo fe jo sun,</i> <i>Awon to ku ni baba fun, wipe ki won kilo fun.</i> <i>Won ni ki nmu suru</i> <i>Bi ko ba ni gbo</i> <i>Maa mu de iwaju ijobe titun a dele ejo ro tenu e.</i>	Ele roubou minhas coisas. Avisei seus parentes, aqueles que são como pai para ele (porque ele é órfão). Fui até a casa dele para adverti-lo. Pediram-me muitas desculpas, e que eu tivesse muita paciência. Se ele não parar, eu o levarei até o novo tribunal (sistema de justiça não-tradicional).
--	---

Por vezes, ao ouvirem isso, as pessoas presentes geralmente identificam a pessoa a quem é feita a referência. Porém, a pessoa denunciada, por sua vez, não deve se sentir agredida. Outras transgressões, como, por exemplo, maridos que maltratam esposas ou mulheres que não cumprem adequadamente o papel de esposas ou mães, são também “denunciadas” durante as cantigas, demonstrando mais uma vez que a arte e a filosofia sempre foram utilizadas como instrumentos de denúncia e de ensinamentos ao longo dos tempos e entre grupos diversos; dentre eles, os Yorubás. Além dessas cantigas e histórias cantadas, consideramos também, nessa pesquisa, o papel dos mitos para a compreensão da cosmogonia e da origem histórica e cultural dos Yorubás (Idowu, 1962)²⁶. Refletimos sobre eles na seção a seguir.

²⁶ O tema linguístico “Yorubá” perpassa pela construção de novos paradigmas e metodologia no que tange à utilização da língua como fonte histórica. Nesse movimento, Almeida (2012) afirma que para superar o desafio de contar a história de sociedades e grupos sociais *ágrafos* (a exemplo dos Yorubás), ou desvelar processos históricos cuja profundidade temporal estava além da existência de registros escritos, historiadores de África fizeram avanços metodológicos consideráveis através do esforço interdisciplinar com a arqueologia, etnografia comparada e a história oral. Porém, o tema desta pesquisa não foi a linguística, porém, se fez necessário citar alguns historiadores que se ocupam desse tema, a exemplo de WHITE, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. The Johns Hopkins University Press, 1975; SPIEGEL, Gabrielle M. (org.). *Practicing History: New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. New edition. Routledge, 2005; EHRET, Christopher. *History and the Testimony of Language*. University of California Press, 2010. p. 3 (criador da expressão “língua como arquivo”).

2.4. Origem mitológica e histórica dos Yorubás

Início esta reflexão seguindo a esteira conceitual sobre mito trazida por Eliade (1972, p. 38). Segundo esse autor, o mito conta uma história sagrada, pois relata um acontecimento ocorrido em tempos primordiais, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como uma realidade passou a existir graças às façanhas de entes sobrenaturais; seja essa uma realidade total, um cosmos, ou apenas um fragmento dela, como, por exemplo, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. Portanto, o mito é sempre a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os entes sobrenaturais ou nossos antepassados, aqueles considerados notáveis por suas contribuições ao coletivo. Assim, são concebidos os mitos cosmogônicos (Eliade, 1972).

Sobre cosmogonia, devemos considerar que o interesse pela criação do mundo está presente nas vidas dos seres humanos, que tentam comprovar a origem do universo e sua evolução. Do senso comum aos estudos científicos, surgiram várias hipóteses que aguçaram o imaginário dos indivíduos que comungam ou não de tais hipóteses a partir de suas crenças, com base nas convicções dos grupos dos quais fazem parte. Desde o grupo familiar, a sociedade, a pátria e os demais agrupamentos, o que as crenças dos povos depende do que lhes é revelado e ensinado, do que é alimentado em relação a essas crenças e aos saberes e viveres desses povos e, acima de tudo, de como elas reforçam seu imaginário, sua identidade e suas tradições.

A compreensão do surgimento do universo tem várias abordagens científicas, e esta tese poderia se dedicar apenas a isso, devido à complexidade que envolve tal assunto. Porém, esse não é o foco desta pesquisa. Para ela, buscamos alguns conceitos de cosmogonia por acreditar que eles contribuem para a reflexão proposta. Assim, trazemos o conceito de cosmogonia segundo a Física, a Filosofia, a Antropologia e a História, pois, por meio deles, fomentaremos a nossa discussão sobre etnia Yorubá e seus desdobramentos. Por consequência, evidenciaremos os mitos cosmogônicos de criação Yorubá.

Segundo Rosenfeld, para a Física, “Cosmologia é a ciência que estuda a estrutura, evolução e composição do universo” (Rosenfeld, 2005, p. 31). Esse autor afirma que somos privilegiados por termos informações cientificamente estudadas sobre o universo a partir de instrumentos tecnológicos que nos facilitam o acesso a essas informações. Então, por meio da Cosmologia, “temos noção da matéria com a qual é feito o universo, assim como de sua

estrutura e composição, bem como de sua evolução ao longo do tempo” (Rosenfeld, 2005, p. 31).

Durante o desenvolvimento desta pesquisa, encontramos dificuldades para desenvolver um estudo aprofundado sobre essa perspectiva da Física, tanto devido à disponibilidade documental, quanto em relação à adequação de conceitos, de possibilidades e de escolhas epistemológicas ao nosso objeto de estudo, além de nossa limitação dentro do contexto da Física enquanto campo de estudo. Dessa forma, discorreremos brevemente sobre o conceito de cosmologia para chegarmos ao que de fato nos ocupamos com essa produção: refletir/analisar sobre a construção e os desdobramentos do conceito de etnia Yorubá. Para tanto, é preciso, dentre outras coisas já citadas nesta tese, discorrer sobre o imaginário cosmológico, a criação do mundo e a forma com que esse grupo vê o conceito de etnia Yorubá, além de como esse conceito é difundido *in* África e na diáspora.

Passando da perspectiva sobre cosmologia da Física para a da Filosofia, verifica-se outra noção sendo revelada, mas, de certa forma, coincidindo com a complexidade acerca do surgimento do universo e da criação do mundo. As duas visões têm estudos sistemáticos que tentam comprovar ou talvez levantar hipóteses que nos levem a concluir sobre nossa existência. Esses estudos formais e textualizados nos privilegiam com informações que ampliam nossos conhecimentos, por isso sua relevância. Investigar a criação do mundo e o surgimento do universo leva também a questionamentos relacionados à nossa própria existência enquanto seres humanos pertencentes ao mundo em que vivemos. É nessa perspectiva que a Filosofia trata da cosmologia, atentando-se para o surgimento do ser humano e para sua ligação com o cosmos.

Na visão da Filosofia, encontramos uma compreensão mais imaterial e menos tangível do fenômeno, se assim podemos dizer, mas não menos complexa. Acredita-se que o ser humano é parte constituinte do cosmo, resultado de toda existência distinta e sugere-se, ainda, que há vida em todo o universo. As modificações cosmológicas e suas evoluções deram condições para a existência da vida: “somos seres integrantes do espaço universal e estamos interligados aos cosmos” (Schorn, 2013, p. 10). Portanto, retornamos à concepção de Eliade (1987).

Segundo ele, o termo cosmogonia vem do grego *kosmos*, que significa “universo”, e de *gignomai*, que quer dizer “nascimento” ou “gênese”. Assim, a cosmogonia é um relato, normalmente mítico, que explica a “criação” e a “ordem” do universo e, ao mesmo tempo, o surgimento dos seres humanos. As diversas concepções do universo formam a origem das

diferentes civilizações desde a Antiguidade. Por fim, adentraremos, nas próximas páginas, na visão cosmogônica e nos mitos de criação dos Yorubás, o grupo étnico foco desta pesquisa.

As concepções da Antropologia e da História sobre cosmogonia bebem das concepções da Filosofia, sendo que ambas definem cosmogonia como teoria sobre a origem do universo geralmente fundada em lendas ou em mitos e ligada a uma metafísica. Como não houve testemunhas, as teorias da formação do mundo assentam-se na fé (cosmogonias religiosas) ou no cálculo (cosmogonias astronômicas) (Japiassu; Marcondes, 2008). Na História, se acrescentam as temporalidades; enquanto, na Antropologia, além das temporalidades, prevalece a busca pela concepção de variantes que, por vezes, ocorrem dentro do mesmo grupo.

Com relação aos mitos cosmogônicos que retratam a origem do grupo Yorubá, seguiremos na esteira de trabalhos de pesquisadores africanos, na tentativa de ver a África sob outras perspectivas. Na Religião e na Filosofia, nos baseamos em Abimbola, historiador yorubano babalawo. Na Antropologia, em Ogundiran Wande, antropólogo yorubano. Na Sociologia, em Sikuru King Sàlámì, sociólogo de etnia Yorubá e babalawo. Na etno-antropologia, em Ronilda Iyakemi Ribeiro, etno-antropóloga yorubana por maternagem e Iyalorixá. Pelo contexto histórico e sociopolítico, também nos baseamos em Ki-Zerbo (1982), Anderson Oliva (2005), João José Reis (1996; 2005), dentre outros. Ressalta-se que os mitos/cosmogonia trazidos para a discussão nessa pesquisa são releituras, como as citadas na seção anterior, dos autores citados, assim como de Johnson (1921), Ajisafe (1964), Idowu (1962), Ki-Zerbo (1980; 1982), Abimbola Kola (2001), Biodun Adediram (1984), Appiah (1997), Bascom (1984), Frobenius (1949).

Segundo a mitologia Yorubá, Olódùmarè, o Ser Supremo, e muitas divindades, dentre elas, Obatalá, também chamado de Oxalá/Orunmila ou de Ifá, e Exu habitavam o *orùn* (“céu” em Yorubá). Abaixo, havia uma infinita extensão de água e desertos pantanosos sobre os quais reinava Olokun, o deus do mar. Diante de tamanha grandeza, Olódùmarè ponderou: “poderia essa grande e monótona extensão de água ser habitada por divindades e outros seres vivos?”. Em seguida, traçou um plano para transformar boa parte da extensão de água em terra firme e deu a Oxalá, a arqui-divindade responsável pela ordenação das coisas, a incumbência de concretizar seu plano. Agindo segundo as instruções de Olódùmarè, e carregando consigo o material necessário, Oxalá desceu sobre a imensidão aquosa.

Ele levava consigo uma concha de caracol cheia de areia, uma galinha branca e uma pomba. Chegando a um determinado ponto do imenso vácuo, jogou a areia e soltou as aves que

começaram imediatamente a ciscar o chão com as patinhas, espalhando areia por toda parte. Onde essa caía, transformava-se o pântano em terra seca e, por cair de forma irregular, ia formando montanhas e vales. Assim se fez a primeira parte da criação. Então, Olódùmarè ordenou a seu inspetor de tarefas, o camaleão²⁷, que fiscalizasse o trabalho e, após duas visitas, ele retornou informando estar tudo perfeito. Oxalá foi incumbido de povoar a terra. Criou primeiro as aves que rapidamente multiplicaram-se e plantou árvores para suprir a necessidade de água.

Oreluere liderou um grupo de seres especialmente criados para habitar a porção já sólida. Esses multiplicaram-se e a quantidade de água tornou-se insuficiente. Orixalá pediu mais água e Olódùmarè enviou a chuva. Por fim, Oxalá foi incumbido de moldar os corpos dos homens com o pó da terra. Ele os moldava perfeitos ou defeituosos, desde que a forma resultante pudesse receber a essência da vida, que aí seria insuflada por Olódùmarè. Certa vez, Oxalá tentou ver Olódùmarè trabalhando, pois queria descobrir como as formas humanas por ele moldadas transformavam-se em seres vivos; mas foi acometido de um sono profundo e somente despertou quando todas já estavam animadas (Ribeiro, 1996).

No início, havia harmonia, comunhão e confraternização entre os homens e o mundo espiritual. Por vezes, os homens viajavam ao *Òrun* para pedir o que necessitavam. Entretanto, um fato separou o céu da terra e uma barreira interpôs-se entre ambos. Segundo algumas tradições, uma mulher teria tocado o céu com a mão suja. Segundo outras, um homem teria se comportado mal, servindo-se em excesso do alimento comum. Tendo sido esta ou aquela a razão da ruptura, o fato é que o homem perdeu a harmonia com o mundo espiritual. Uma outra vertente do mito de origem da vida na Terra é apresentada por Idowu (1962, p.18), pela qual Olódùmarè lançou, do céu, sobre as águas e pântanos, uma corrente pela qual desceu Oduduwa, trazendo um pouco de terra num saco ou numa concha de caracol, uma galinha e um dendezeiro. Tendo derramado a terra sobre a água, aí colocou o dendezeiro e a ave. Ciscando o solo, a galinha foi espalhando a terra cada vez mais, ampliando progressivamente a extensão de terra.

Outra variação desse mito cosmogônico narra que Obatalá, o primeiro Orixá criado por Olódùmarè, recebeu a incumbência de formar o mundo. Saindo do *Òrun*, embebedou-se,

²⁷O camaleão, sagrado para os Yorubás, é descrito como mensageiro de Olódùmarè ou de Orixalá. Ele possui a notável capacidade de confundir-se com o ambiente mudando de cor. O movimento independente de seus olhos possibilita-lhe olhar para mais de uma direção ao mesmo tempo (Ribeiro, 1996).

adormecendo profundamente. Oduduwa roubou o saco da criação e foi contar a Olódùmarè o que se passara, assumindo para si o papel de realizar aquela tarefa para a qual Obatalá havia se mostrado incompetente. Oduduwa criou o mundo e coube a Obatalá modelar os corpos humanos. Ressalta-se que, em muitos mitos, é possível perceber a controvérsia que envolve a figura de Oduduwa, ora “fundida” com próprio Oxalá/Obatalá, ora apresentada como esposa dele.

Nessas narrativas que acabamos de transcrever, Oduduwa é uma figura feminina. A esse respeito, Elbein dos Santos (1986) apresenta a história de Oduduwa, a representação deificada das Iya-mi, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina (Santos, 1986 *apud* Ribeiro, 1996). Nessa versão do mito, Oduduwa é citada como símbolo coletivo do poder ancestral feminino, que se une a Obatalá, símbolo coletivo do poder ancestral masculino. Sendo ele responsável pelo *Òrun* (céu), a dimensão do supracosmético; e ela pelo *aiye* (terra), dimensão da matéria física. Esse casamento implica em todas as relações entre esses dois domínios. Oduduwa criou o *aiye* e Obatalá os duplos no *Òrun*. Essa união é representada, dentro dos cultos e da mitologia, por uma cabaça branca (*igba-odu* ou *igbadu*), formada de duas metades unidas: a metade inferior representando o *aiye* e a superior, o *Òrun*. Essa cabaça possui elementos simbólicos em seu interior, que fazem alusão ao poder dessas duas divindades e a todos que elas representam.

Assim, o que se percebe nas leituras das variações desse mito até agora é que Obatalá tem uma esposa chamada Odua ou Oduduwa, ou que provavelmente ela/ele é uma das deidades mais contraditórias no panteão dos deuses Yorubás. Em suma, nos primeiros mitos, ela é a personificação da terra, ajudante de Olorun. Em outros, ela aparece como esposa de Obatalá, porém, nenhuma das versões desconhece a sua importância no panteão dos deuses primordiais yorubanos.

No contexto em que mito e história se encontram, Johnson (1921) afirma que Oduduwa aparece como o antecedente comum a todos os Yorubás (*Odu ti o dawa* - Aquele que nos criou), o pai/mãe dos Yorubás, sendo essa a razão de algumas tradições atribuírem a ele/ela o trabalho da Criação. Esse/a ancestral comum a todos possui o nome de Momo, sendo Oduduwa um título autoatribuído. Sua esposa, Omonide, teve sete filhos: duas mulheres, as primeiras na ordem dos nascimentos, e cinco homens. Com o passar do tempo, seus filhos e netos enveredaram pelas matas, fundando cidades e, delas, tornando-se reis. Assim, surgiram Olowu, filho da primeira filha, o ancestral dos owu. Alaketu, filho da segunda filha, o ancestral dos ketu. Olibini, terceiro

filho, o ancestral dos benin. Orangun, quarto filho, o ancestral dos ila. Onisabe, quinto filho, o ancestral dos sabe. Olupopo, sexto filho, o ancestral dos popo. Oranyan, sétimo filho, também chamado Oloyo, permaneceu com o pai em Oroyo e é o ancestral dos Oyo (Johnson, 1921 *apud* Ribeiro, 1996, p. 39).

Praticamente toda a sociedade africana possui seu próprio mito de origem do homem e do universo. Essas são algumas variantes do mito de origem dos Yorubás. Mesmo existindo algumas variantes nesse mito de origem, as figuras míticas de Oduduwa estão sempre associadas a eles, por vezes como mãe desses grupos e, outras vezes, como pai. Em se tratando do lugar sagrado para esse grupo, a cidade de Ilé Ifé é o lugar citado tanto na mitologia quanto no contexto das pesquisas históricas. Segundo Perkins e Stembridge (1977, *apud* Ribeiro, 1996), Ilé Ifé é considerada a cidade onde ocorreu a criação do mundo. Porém, Ki-Zerbo (1982) cita que o rei dos Mossi, no Alto-Volta, intitulava a si mesmo Mogho-Naba, isto é, rei do mundo.

É complexo afirmar que Ifé seja o local de origem da humanidade, mas pode ser um desses locais, uma vez que, nas descobertas arqueológicas feitas em Asselar, esqueletos de tipo negroide de várias épocas, alguns com milhares de anos, sugerem que o foco original desse tipo humano *Homo sapiens sapiens* foi, precisamente, na região do Saara e da África Meridional. Assim, a raça negra de tipo sudanês (Yorubá) ou congolês individualizou-se para adaptar-se às condições das latitudes tropicais, principalmente na África Ocidental. Conforme indica a glotocronologia²⁸, os povos habitantes das proximidades do local onde se encontram os rios Niger e Benué parecem viver naquela área há vários milhares de anos. Ainda segundo os autores Perkins e Stembridge (1977 *apud* Ribeiro, 1996), os Yorubás vieram do vale do alto Nilo e, viajando para o Ocidente ao longo da grande savana do Sudão, chegaram à Nigéria e seguiram posteriormente rumo ao sul, permanecendo nas florestas e instituindo reinados sob um chefe supremo, o Alafin de Oyo. Dessa forma, a origem deste povo, como a de tantos outros, acha-se envolta em penumbras, com relatos reais mesclados aos lendários.

Seguindo a esteira de africanistas brasileiros, mesmo que não se possa afirmar que Ilé Ifé é o local de origem da humanidade, ressaltamos que as pesquisas sobre ela apontam e comprovam sua importância para esses grupos. Oliva (2005) aponta que um dos primeiros centros populacionais Yorubás, segundo a mitologia, foi Ifé, local onde a humanidade teria sido criada e, a partir dali, difundida. Nesse caso, por vezes, a mitologia vai de encontro à história,

²⁸ Grotocronologia é o estudo das origens e desenvolvimento da linguagem (Ribeiro, 1996).

como apontam alguns historiadores, a exemplo de Bascom (1969, 1984); Law (1971; 1973; 1985; 1986); Ryder (1965; 1985) entre outros. Para eles, as escavações e as descobertas arqueológicas de estatuetas e ruínas, realizadas pelo arqueólogo alemão Leo Frobenius e por outros pesquisadores, desde o início do século XX, em sítios arqueológicos na região da Iorubalândia, revelariam, por meio dos testes com o carbono 14, que suas origens remeteriam ao final do século IX ou início do X.

Contudo, para outros pesquisadores, como Silva (1996), a cidade de Ifé teria surgido ou teria sido ocupada por grupos humanos aproximadamente no século VI, data anterior à citada pelos arqueólogos. Por fim, a maior parte dos trabalhos consultados situa a data de fundação da capital espiritual/histórica dos Yorubás entre os séculos IX e X, o que não impede que a presença humana naquelas regiões, em pequenas comunidades, possa ter ocorrido em tempos ainda mais remotos. Assim como tudo que se refere aos grupos Yorubás, não consegui achar um consenso na data de criação de Ifé, mas os mitos de origem Yorubá mais registrados são os que remetem sua criação ao século IX ou X. Isso aponta para um espaço histórico de consolidação desses grupos, marcado, talvez, por mudanças políticas e sociais (conflitos tribais) ou até pela adoção da monarquia de origem divina, conforme aponta Adepegba (Smith, 1965 *apud* Oliva, 2005).

Em se tratando de realeza Yorubá, vale citar Smith, historiador citado por Oliva, como referência nesse aspecto. Smith (1965 *apud* Oliva, 2005) afirmava que era perfeitamente possível que as passagens da mitologia revelassem acontecimentos reais da história da região. A exemplo da imposição de uma nova forma de governo, a monarquia de origem divina por um grupo que ascendia ao poder teria causado mudanças significativas entre alguns reinos dos Yorubás, sendo necessário legitimá-las por meio de sua inclusão na tradição oral e, assim, os mitos entravam na narrativa (Smith, 1965, p. 57). O responsável por essas mudanças, que, na verdade, determinariam a montagem de chefias dinásticas submetidas à influência de Ifé, teria sido um líder chamado Oduduwa. Aqui, mais uma vez a figura de Oduduwa aparece, dessa vez, como líder enviado pelos próprios deuses.

Por fim, é preciso considerarmos também que há historiadores mais céticos, como Robin Law (1971; 1973; 1985; 1986), que refutam completamente qualquer vinculação da história com a mitologia, mesmo que, por vezes, se vejam “obrigados” a utilizá-la para reconstruir a história da região, pois parte das referências vem da tradição oral. É o caso, por exemplo, da ideia de que partiu de Ilé Ifé a influência para a construção e a instituição, nas

demais cidades Yorubás, de uma espécie de liderança política ligada à ou legitimada pela vontade das divindades, como analisa esse fragmento de fala de Law (1973):

É difícil avaliar o grau de verdade, se existe algum, entre as várias explicações presentes na tradição oral acerca das origens de Ilé Ifé. Com certeza, existem poucas razões para acreditarmos na historicidade dos indivíduos envolvidos nessas narrativas, seja Odudua ou seus descendentes diretos, que seriam adorados entre os iorubás como orixás [...]. Contudo, evidências arqueológicas vindas de Ilé Ifé, principalmente suas esculturas de terracota e latão, que estão associadas a cerimônias da realeza divina, nos encorajam a acreditar que Ilé Ifé foi um centro antigo dessa forma de monarquia. Sendo assim, é possível que Ilé Ifé tenha sido o primeiro lugar entre os iorubás a utilizar essa instituição de realeza e que de lá ela tenha se espalhado para outros estados iorubás (Law, 1973, p. 211).

Por fim, nesse caso, história e mito seguem um movimento similar. Assim como o mito, que se fundia em períodos de mudanças, justificando certas ordens quase sempre marcadas por contradições que não se encerram no seu momento de origem; a história, por sua vez, permite que encontremos em algum lugar do passado variantes que esclareçam eventos do presente (Oliva, 2005). Pelo menos foi dessa forma que Lévi-Strauss pensou essa relação, pensamento o qual corroboro. Segundo esse autor,

não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza a certeza completa é obviamente impossível que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado (Levi-Strauss, 1979, p. 65).

São muitas as versões que descrevem a origem dos Yorubás. Algumas dessas se consolidaram por terem sido pioneiras nesta perspectiva histórica e cultural, a exemplo das teorias de Johnson (1921), descritas na primeira obra que aborda a história desses grupos. Todos os outros escritos sobre a temática foram perpassados pelas percepções e descrições de Samuel Johnson. Sua obra *The History of the Yorubas*, publicada em 1921, recebeu muitas críticas e uma delas refere-se ao trecho em que o autor afirma que os Yorubás se originaram de Lamurudu, um dos reis de Meca, e que o mesmo seria o pai de Oduduwa. Segundo Johnson, o período de reinado de Lamurudu é desconhecido, mas o autor aponta que poderia ter sido bem posterior à morte de Maomé, que viveu entre os séculos VI e VII. Quando os três ramos de sua descendência tiveram que deixar Meca, tomaram os seguintes rumos: os príncipes que viriam a ser os reis de Gogobiri e de Kukawa rumaram em direção ao Oeste e Oduduwa seguiu em

direção ao leste. Após viajar noventa dias, Oduduwa fixou-se em Ilé Ifé, onde encontrou-se com Agbo-niregun, também chamado Setilu, fundador do culto a Ifá (Johnson, 1921).

Essa teoria foi criticada por pesquisadores como Palmié (2007), Fadipe (1970) e Ribeiro (1996). Esses autores argumentam que há alguns equívocos evidentes e afirmam que não há dúvidas de que os Yorubás vieram do Oriente, como provam seus hábitos e costumes. Porém, esses mesmos hábitos são a prova de que eles não pertencem à família árabe, nem são originários de Meca, ao menos não da Meca universalmente conhecida pela história e apontada por Johnson, que faz alusão à Meca muçulmana. Ainda segundo esses autores, os Yorubás possuem fortes afinidades com o Oriente, onde Meca está localizada, o que, provavelmente, contribuiu para a interpretação de Johnson e de outros que vieram depois dele e que partem da premissa de que tudo o que vem do Oriente tem origem em Meca, já que alguns grupos representam a si mesmos como oriundos desse lugar. Por sua vez, as pesquisas desses autores apontam que o único documento escrito a respeito disso é o do Sultão Belo de Sokoto, fundador dessa cidade, quiçá o mais poderoso dos soberanos de etnia Fulani. Esse documento data de, aproximadamente, 1804 (Ki-Zerbo, 2010). Sobre esse assunto, Fadipe (1970) acrescenta um relato de viagem do capitão Clapperton, em que ele narra suas descobertas na África Central e do Norte, entre os anos de 1822-1824:

Yarba é uma província extensa que possui rios, florestas, desertos e montanhas, bem como um grande número de coisas maravilhosas e extraordinárias [...]. Os habitantes dessa província são supostamente originários dos remanescentes dos filhos de Canaã, que pertenciam à tribo de Nimrod. A razão de fixarem-se no oeste da África deve-se ao fato de terem sido conduzidos por Yar-rooba, filho de Kahtan, da Arábia para a costa ocidental, entre o Egito e a Abissínia. Deste lugar, avançaram para o interior da África, encontraram Yarba e ali fixaram moradia. Durante o percurso foram deixando, em cada lugar que paravam, uma tribo de seu povo. Supõe-se que todas as tribos do Sudão que habitam as montanhas, bem como todos os habitantes de Yaory, têm essa origem. Assim, o povo de Yarba tem descrição semelhante à do povo de Noofee (Nupe) (Clapperton 1822/1824 *apud* Fadipe, 1970).

O autor supõe que a Arábia é provavelmente a Meca da tradição Yorubá. Desta forma, os Yorubás são conhecidos, também, como os descendentes de Nimrod (fenícios) que foram conduzidos à Arábia para guerrear, fixaram moradia e, a partir dali, foram conduzidos, devido à perseguição religiosa, até a África, porque praticavam os cultos considerados pagãos. Por fim, nesse contexto, surge uma das teorias da origem do nome Yorubá, que seria derivado de Yarba. Yarba é o local de sua primeira fixação duradoura na África. Yarba equivale ainda ao termo da etnia hausa *Yarriba*, que significa Yorubá. O que as pesquisas têm apontado é que, para alguns

estudiosos desses grupos, a exemplo de Law (1971; 1973; 1985; 1986), Adepegba (1986), Ryder (1965; 1985), Bascom (1969; 1984), dentre outros, as origens históricas Yorubás não remeteriam a um passado tão distante, talvez porque estejam sendo pensadas a partir da criação das cidades Yorubás, o que teria ocorrido entre os séculos IX e XVI, e das monarquias de origem divina, de forma geral, a partir do século X.

Nesse caso, os reis ou fundadores dos diversos pequenos estados da região procuravam vincular suas origens a Ilé Ifé e, mesmo que a vinculação com o nome de Oduduwa ou com a cidade de Ifé tenha sido apenas um mecanismo de legitimação, em certos momentos da história, como o da criação dessa cidade (Ifé, séculos IX-X), mais uma vez mito e história se encontram, seja na força das narrativas dos homens, seja na forma de decodificação mitológica de acontecimentos marcantes para os grupos em questão (Oliva, 2005). Entretanto, devemos considerar que a relação entre mito e história da região dos yorubanos possibilita um outro olhar sobre a mitologia e as cosmologias Yorubás, agora percebidas como ordenadoras e reguladoras da vida dos indivíduos desses grupos.

Isso possibilita repensar as relações de poder, as legitimações dinásticas e a ideia de se buscar origens comuns, que refletem a importância dos mitos (tradição oral) que serviram para explicar e manter algumas ligações estabelecidas dentro e entre os reinos yorubanos (Oliva, 2005), principalmente em relação aos dois dos maiores reinos Yorubás, Ifé e Oyo. O primeiro seria, para os Yorubás, o centro do mundo e a vinculação a seu ancestral criador, um elemento de poder político e espiritual (Oduduwa). Já o segundo ocupou, durante os séculos XVII e XVIII, uma posição política e econômica de grande influência com relação a outras cidades. Ele é o reino que teve, como Alafin, o Orixá Xango (Ribeiro, 1996).

Atualmente, os Yorubás formam um dos maiores grupos étnicos africanos ao sul do deserto do Saara. Eles são uma coleção de diversos grupos unidos por uma língua, uma história, uma cultura e uma filosofia comuns. Na Nigéria, os Yorubás²⁹ dominam a parte ocidental do

²⁹A sociedade Yorubá é patriarcal. Os laços de parentesco determinados por vínculo consanguíneo ou por casamento constituem uma das maiores forças na vida tradicional africana e controlam as relações entre as pessoas da comunidade, determinando o comportamento de cada indivíduo em relação aos demais. Cada indivíduo ocupa uma posição familiar - irmão, irmã, pai, mãe, avô, primo, cunhado, tio (Ribeiro, 1996). O patriarcado, nesse contexto, foge dos padrões eurocêntricos. Nessas culturas, o binarismo dá espaço às relações duais de paridade (Oyeomi, 2000).

país. A mitologia Yorubá sustenta que todos os Yorubás descendem de um herói chamado Oduduwa e a tradição oral é a base principal desses grupos.

2.5. Da visão sobre mundo/universo à percepção do homem para os Yorubás

Neste tópico, buscamos refletir sobre a visão de mundo e de pessoa na perspectiva Yorubá, dando ênfase às relações e às percepções de si, do outro, do cosmo e das espiritualidades enunciadas no tópico anterior. Cada grupo possui sua maneira de se relacionar com o mundo, com o cosmo e com outro. Esse outro pode ser do mesmo grupo ou não. Essa relação se baseia na cultura, na filosofia e na espiritualidade e é influenciada também pelo contexto social e geográfico.

Para os Yorubás, assim como para outras óticas negras-africanas, a pessoa é formada por componentes biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais. Para esse grupo étnico, elementos intrínsecos do ser humano incluem um corpo físico (*ara*), que também possui um corpo espiritual (*ojiji* - em tradução literal, “sombra”); uma consciência que permite compreender a dimensão espiritual e que é composta por coração e intuição, mas que também é fonte de ações (*Okan/* coração); o princípio vital do e para o corpo (*emi/eu*) e, ainda, o caráter/personalidade (*iwá*), também conhecido por *ori odé* (cabeça exterior) e *ori inu* (cabeça interior). Por fim, há a essência de Ori/Orixá; orixá que guia, acompanha e ajuda o ser e é frequentemente associado à predestinação dele (Frias; Ribeiro, 2021). Essas são as partes que compõem o indivíduo na percepção da filosofia Yorubá. Para além da corporeidade, o indivíduo Yorubá é composto também pela espiritualidade e carrega, em si, elementos do tempo e do espaço em que vive.

Sobre as noções de tempo e espaço na sociedade Yorubá, acrescenta-se que eles são entendidos de forma contínua e essa noção de continuidade e circularidade interfere diretamente na vida das pessoas. A esse respeito, Mbiti (1977) acrescenta à concepção africana de tempo, a ideia de que as ocorrências do presente constituem, sem dúvida, base para o futuro. Ao mesmo tempo, um evento atual é tido como pertencente ao presente, mas de forma integrada ao passado, ou seja, tudo está interligado. O tempo atual é constituído, portanto, de eventos presentes e passados. A esteira do tempo move-se para trás mais do que para a frente. As pessoas atentam-se mais para o transcorrido do que para o que poderá ocorrer. Ao ser pessoalmente

experienciado, o tempo torna-se real. A experiência temporal envolve a percepção de que a sociedade é anterior ao indivíduo e de que são muitas as gerações passadas, o que alimenta a crença na circularidade/continuidade.

Essa percepção nos remete às teorias de Bergson sobre consciência. “A consciência é o traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte entre passado e futuro” (Bergson, 1999, p. 71). Nessa concepção, o indivíduo, dotado de consciência, percebe que sua existência é a presentificação do seu passado. Esse é um ser coletivo, um ser integrado, composto por elementos corporais, psicológicos e espirituais próprios de cada indivíduo; mas também pela adesão a grupos de pertença, como famílias, comunidades locais, grupos de escola e de trabalho e sociedades mais abrangentes. A percepção de persona/indivíduo, para esse grupo, é pautada na integração de tudo em cada indivíduo; cada um carrega, em si, um universo inteiro (Frias; Ribeiro, 2021). Dessa maneira, conclui-se que, nessa concepção, a pessoa é tida como resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados a situam na linhagem familiar e clânica, enquanto os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social.

Ao adentrar na concepção Yorubá de pessoa e em suas relações, nos deparamos com os mitos e poemas cantados, contados e escritos. Dentre os tantos catalogados para esta pesquisa, transcrevo a seguir o que fala sobre *Orí* (cabeça física) e *Ori* (cabeça espiritual/Orixá). Esse poema divinatório compõe o “Livro Sagrado de Ifá” e foi registrado por Abimbola (1976). A escolha por ele deve-se ao fato de que ele traz, em seus versos, a evidência da importância de *Ori* para os Yorubás e ressalta que o indivíduo é responsável por si, pois tem, dentro dele, todos os elementos físicos e espirituais. Assim como narrado acima, o indivíduo negro africano e todo o universo físico e espiritual são um só:

Somente o Ori é quem pode seguir seu devoto a qualquer parte sem retornar. Se tenho dinheiro, renderei graças a meu Ori. Se tenho crianças na terra, é a meu Ori que devo render graças. Por todas as boas coisas que tenho na terra deverei render graças a meu Ori. Ori, eu o saúdo! Você que não esquece seus devotos, que os abençoa mais rapidamente que as outras divindades. Nenhuma divindade abençoa um homem sem o consentimento de seu Ori. Ori, eu o saúdo. Você que possibilita que as crianças nasçam vivas. Uma pessoa cujo sacrifício é aceito por seu Ori deve exultar imensamente. Verdadeiramente, todos os desejos de meu coração revelarei a meu Ori. O Ori de um homem é seu simpatizante. Meu Ori, salva-me! Você é meu simpatizante! (Abimbola, 1976).

Em se tratando de universo, na concepção do negro-africano não existem separações entre o mundo material e o imaterial, e sim realidades que se complementam. Assim, o visível constitui-se como uma manifestação do invisível. Para além das aparências, encontram-se a realidade ou as realidades, o sentido e o ser, que, através das aparências, se manifesta. Acredita-se que, sob toda manifestação viva, reside uma força vital que se pode chamar de divindade; como afirma Erny (1968, p. 19), “de Deus a um grão de areia, o universo africano é sem costura.”. No universo africano, não há separações, há um único universo, composto por correspondências, analogias e interações, onde o indivíduo africano e todos os demais seres constituem uma única rede de forças, que pulsa em conjunto com todos esses seres, como um grande coração. Nesse universo, segundo Tempels (1949), o sagrado permeia todos os setores da vida africana, em maior ou menor proporção, de tal forma que se torna quase impossível realizar uma distinção formal entre o que é sagrado e o que é secular, entre o espiritual e o material. porque tudo é sagrado, das atividades cotidianas aos grandes acontecimentos. Ainda segundo Tempels (1949), o valor mais supremo é a vida, a força vital. Essa força não é exclusiva, ela é integrativa e integradora; pois homem e universo são partes da mesma costura.

O autor acrescenta que os Yorubás concebem o mundo como formado por elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos são amplamente divididos em dois planos de existência: *ayé* (terra) e *Òrun* (céu). *Ayé*, que é também algumas vezes conhecido por *isálayé*, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas etc. O *Òrun*, que, por vezes, é conhecido como *isálórùn*, é o lugar de Olódùmarè (O Deus Todo-Poderoso), que é também conhecido como Òlórùn, palavras que significam literalmente “o proprietário dos céus”. O *Òrun* é também o domínio dos Orixás (*Òrìsà* - divindades), que são reconhecidos como representantes de Olódùmarè e dos ancestrais. Assim, voltamos às complementações de Ribeiro (1996), ao explicar, de forma detalhada, a composição dos homens/indivíduos nessa visão, composta por todos os elementos descritos por Abimbola, pela junção do *Ayè* e do *Òrun* e pelas divindades, pelo *Ori* e pelo sopro da vida dado por Oxalá no momento da criação. Partindo dessas pesquisas, é possível afirmar que o homem, na cosmovisão Yorubá, é um ser integrado à natureza, aos céus e às próprias divindades; ele é o próprio Deus.

A respeito do destino humano, mais uma vez os autores recorrem aos mitos para compreender as filosofias Yorubás relacionadas ao destino humano. Um desses mitos é citado por Ribeiro (1996), e está transcrito a seguir:

Oxalá e Ijalá são as divindades modeladoras dos ori. Cada ser criado escolhe livremente o próprio ori e o próprio Odu - signo regente de seu destino. Ijalá, embora notável em sua habilidade, não é muito responsável e, por isso, muitas vezes modela cabeças defeituosas: pode esquecer de colocar alguns acabamentos ou detalhes necessários; por exemplo, pode, ao levá-las ao forno para queimar, deixá-las por tempo demasiado ou insuficiente. Tais cabeças tornam-se, assim, potencialmente fracas, incapazes de empreender a longa jornada para a terra, sem prejuízos. Se, desafortunadamente, um homem escolhe uma dessas cabeças mal modeladas, estará destinado a fracassar na vida. Durante sua jornada para a terra, a cabeça que permaneceu por tempo insuficiente ou demasiado no forno, poderá não resistir à ação de uma chuva forte e chegará mais danificada ainda. Todo o esforço empreendido para obter sucesso na vida terrena terá grande parte de seus efeitos desviada para reparar tais estragos. Pelo contrário, se um homem tem a sorte de escolher uma das cabeças realmente boas, tornar-se-á próspero e bem-sucedido na terra, uma vez que sua cabeça chega intacta e seus esforços redundam em construção real de tudo aquilo que se proponha a realizar. O trabalho árduo trará, ao homem afortunado em sua escolha, excelentes resultados, já que nada é necessário dispendar para reparar a própria cabeça. Assim, para usufruir o sucesso potencial que a escolha de um bom ori acarreta, o homem deve trabalhar arduamente. Aqueles, entretanto, que escolheram um mau ori têm poucas esperanças de progresso, ainda que passem o tempo todo se esforçando. A forma ou tamanho de uma cabeça nada informa a respeito de suas potencialidades. Como saber se a escolha feita foi boa ou má? Pode um homem conhecer as potencialidades da própria cabeça ou da cabeça de outrem? (Ribeiro, 1996, p. 55).

Mais uma vez, história e mito se unem, agora para compreensão da visão de universo para os Yorubás. Assim, as pesquisas nos levam a pensar que o cosmos Yorubá, como em muitas outras culturas, é baseado em uma ordem hierárquica. Nesse sentido, no alto da pirâmide está Olódumàrè, que é assistido pelos Orixás (*Òrìsàs*), e, em seguida, estão os ancestrais. Crê-se que todos eles estão no *Órun*. Entretanto, na terra, o poder de *oba* (rei) é supremo sobre seus subalternos. Acredita-se que o rei maior dos Yorubás é diretamente descendente de Oduduwa, o grande ancestral mítico desse povo, o que lhe dá uma autoridade divina devido a essa ligação. Os reis Yorubás são assessorados por uma sociedade corporativa, de chefes de vilas e cidades, conhecida como *baàlè*³⁰. Esses chefes são, por sua vez, assessorados pelos chefes de linhagem e de famílias, conhecidos como *baálé*. Os *baálé* tomam suas decisões com a aprovação dos mais idosos da linhagem familiar, conhecidos como *àgbà*³¹. Nessa ordem hierárquica, crianças

³⁰No Yorubá, que é uma língua tonal, por vezes a mesma palavra tem vários significados devido à pronúncia e onde a entonação é empregada (Adediram, 1984).

³¹Nas sociedades Yorubás tradicionais, o termo *àgbà* significa mais do que um idoso, sendo aplicado apenas a pessoas com, no mínimo, cinquenta anos de idade. O termo *ódó* é aplicado para adultos entre

e jovens não têm autoridade sobre nada e, se eles morrem antes de tornarem-se um *àgbà*, eles não podem ser cultuados como ancestrais.

A ancestralidade, nessa filosofia, é compreendida como uma “dádiva”, mesmo que essa dádiva seja vista e sentida, por vezes, como merecimento. Ela é reverenciada na filosofia Yorubá, como evidencia Hampâté Bâ que, ao falar da morte de um ancião na tradição negro-africana, afirma que “cada vez que morre um ancião, perdemos uma biblioteca” (1982, p. 75). Essa afirmação vem também da percepção de ancestralidade e está ligada ao conhecimento. Todo ancião é um guardião de seus saberes, independentemente de qual papel ele ocupa na comunidade. No seu contexto, ele é e sempre será visto como sumidade. Isto, porque tradições que têm, como base, filosofias ancestrais como a oralidade estão ligadas pelos saberes e essa conexão acontece no dia a dia, na troca de relações. A palavra, nesse sentido, é vista como parte de um todo e, nesse todo, cabe desde o cuidar da terra de forma coletiva quanto se integrar a ela, respeitando seus ciclos.

Na busca por compreender a concepção Yorubá de persona/personalidade humana, refletiremos, a seguir, sobre dois aspectos dessa concepção: os elementos físicos, coletivamente conhecidos como *Ara* (corpo), e os elementos espirituais, que incluem *èmi* (alma), *orí* (cabeça interior) e *ese* (pernas). É preciso notar que existem outros elementos menores que poderiam ser discutidos, como *òjìjì* (sombra) e *ibínú* (temperamento) - ambos identificados como espirituais -, mas as limitações desta pesquisa não nos permitem discuti-los. Porém, acreditamos que os elementos estudados e suas funções permitem uma percepção geral do conceito para os Yorubás e que esses elementos menores estão abarcados sob a visão física e espiritual (Abimbola, 1976).

Um dos grandes desafios das pesquisas na área de ciências humanas nasce da complexidade das relações entre os diversos grupos que, por vezes, a ciência visa compreender. Essa complexidade é exalada pelos poros de pesquisadores como a que escreve esta tese, ao se sentir afetada pela pesquisa. Utilizo aqui a expressão “ser afetada” na perspectiva da obra “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada (1990), filósofa e etnógrafa que, entre os anos de 1959 e 1963, trabalhou na Universidade de Agel. Em 1970, ela começou a estudar feitiçaria camponesa na sebe de Mayanne e se tornou internacionalmente conhecida por ressignificar a concepção de

a idade de vinte e cinco a cinquenta anos e o termo *omodé* para jovens com menos de vinte e cinco anos (Sàlámi *apud* Adediram, 1984).

pesquisa etnográfica participativa, ao considerar o conceito de afeto e suas implicações para a pesquisa de campo. Falamos em “ser afetado” para dar início às reflexões sobre as concepções filosóficas dos Yorubás, agora no que tange às espiritualidades. Contudo, ressaltamos que essa separação/fragmentação vivenciada no Ocidente, e transplantada para as academias em suas mais diversas correntes teóricas, por vezes não alcança os saberes ancestrais. Isso se aplica não apenas aos Yorubás, foco desta pesquisa, mas também às filosofias dos povos originários da América Latina.

Ao falar das concepções filosóficas dos Yorubás, este trabalho levou-me, mais uma vez, a reconsiderar a noção de afeto e a pressentir o interesse que haveria em trabalhá-la para apreender uma dimensão central do trabalho de repensar e refletir sobre o conceito de etnia Yorubá *in* África e no Brasil, que é onde entra a modalidade de ser afetado. Depois das leituras no campo da Antropologia (tanto selvagens e exóticas, como científicas e ocidentais) e no campo da história cultural, social e política, entrelaçadas com os dados da Arqueologia do Sensível e com as leituras sobre as diásporas negras, a pesquisa me convidou a refletir sobre as filosofias e espiritualidades vividas ainda no continente, com o intuito de compreender como se constroem as nações religiosas de matriz africana, especificamente de tronco Yorubá, na diáspora brasileira e como esse conceito afeta a construção e propagação do conceito de etnia Yorubá, que é foco desta pesquisa. Assim, finalizaremos este capítulo com uma seção em que refletimos sobre a Filosofia das Integralidades³², na esteira das vivências espirituais às quais todas as seções anteriores fizeram alusão, justamente porque não há, na filosofia negro-africana, a separação/fragmentação vivenciada em terras onde o que prevalece é a cultura ocidental.

2.6. Espiritualidades e Dimensões na Filosofia Yorubá

Iniciamos esta seção refletindo sobre a concepção de pessoa na filosofia Yorubá. Já foi descrito, na seção anterior, que, em suma, essa concepção ressalta que o nascimento e a morte do indivíduo fazem parte da sua existência e que ambos os acontecimentos, nascimento e morte, são tidos como parte da existência global do homem, que, nessa filosofia, é visto como ser oriundo da dimensão espiritual à qual retornará após a morte. Nascimento e morte incluem-se entre tantos outros acontecimentos críticos da existência e são marcados por ritos de passagem

³²Filosofia das Integralidades é um conceito que vem sendo cunhado por nós, no âmbito desta pesquisa, e que será abordado, em profundidade, no terceiro capítulo.

(Ribeiro, 1996). Assim, cada ser humano que chega ao mundo é como um mensageiro da “outra dimensão”, ele/ela é visto como a manifestação do sagrado, não sendo visto apenas como produto dos pais. Ele/ela deve ser recebido/a com respeito e, por isso, seu nome deve ser descoberto, e não inventado. Pronunciá-lo é saudar esse ser celeste e convidá-lo a habitar a sociedade dos homens (Erny, 1968, p. 68). Partindo dessa concepção, as dimensões não se separam: assim como as divindades estão em cada ser humano, em cada ser humano está e cada ser humano é a própria divindade. Como afirma Hampâté Bâ (1982, p. 184), “a tudo e a cada coisa, o homem se relaciona em uma grande rede de participação”.

Quando consideramos que tudo aquilo que percebemos e experimentamos integra um único organismo, a perspectiva por nós adotada se modifica e passamos a conceber as diversas possibilidades de reflexões que isso proporciona a todas as áreas do conhecimento. Mais do que a possibilidade de reescrever a história dos povos ancestrais sob outra perspectiva, a compreensão da existência dessa rede valida e legitima a existência de outros mundos (Hampâté Bâ, 1982). Dessa forma, se constata que o universo, que é esse organismo vivo, somente sobreviverá se houver cooperação equilibrada entre as partes que o compõem. Essa percepção conduz necessariamente a atitudes e condutas responsáveis e solidárias, além de ressignificar paradigmas. Dentre esses paradigmas, estão os nascidos e perpetuados na esteira das colonialidades, a exemplo das relações de poder e de domínio de uns sobre os outros³³ sobre as quais foram moldadas, a academia e as diversas correntes teóricas que dela surgiram e que impossibilitam o reconhecimento de saberes e filosofias outras, como a que é foco desta pesquisa.

Percebe-se essas filosofias outras, como a dos Yorubás, podem ser percebidas em uma perspectiva do que chamamos, nesta pesquisa, de Filosofia da Integralidade. A formação da palavra integralidade faz alusão a duas palavras: integral + idade e significa estado de uma coisa inteira, completa. Concebemos a Filosofia da Integralidade como a filosofia vivenciada por povos como os Yorubás, na qual há a percepção de cada indivíduo como parte de um todo, sendo que esse todo envolve não apenas os reinos mineral, vegetal e animal; mas também as

³³Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de “raça”. Essa ideia e a classificação social e baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu” (Quijano, 2002, p. 1).

dimensões física, mental e espiritual. “Eu vivo todas elas, eu sou todas elas, todas elas estão em mim”.

Essa filosofia é visível nas narrativas míticas expressas nos mitos registrados e cantados através dos textos. Em algumas delas, afirma-se que o bem-estar pessoal de cada um de nós acha-se profundamente relacionado ao bem-estar dos demais e ao equilíbrio do ambiente em que vivemos (Erny, 1968). A esse respeito, Ribeiro e Sàlami (2015) informam que, para os Yorubás, o universo é visto e sentido como uma imensa teia de relações e mútuas correspondências. A ressonância que cada ideia, palavra ou ação produz nessa teia tem suas consequências para o sujeito que, por meio dessa ideia, palavra ou ação, dinamiza forças e desencadeia movimentos, cujas decorrências serão experimentadas por ele próprio e pelas demais pessoas. Nessa perspectiva, as dimensões se fundem (o *Òrun* está no *Àiyé* e vice-versa), os tempos são vistos de formas circulares e o ser é parte de um todo, mesmo que represente um fragmento desse todo (Ribeiro; Sàlami, 2015).

Por fim, para falar de espiritualidades, devemos refletir sobre qualidades, as nossas qualidades humanas ou espirituais básicas. Ao chegarmos a este ponto, devemos dialogar com o domínio da ética, pois começamos a falar de virtudes, elegendo, para isso, conhecimentos advindos de distintas fontes de sabedoria, particularmente, do “Corpus Literário de Ifá”³⁴, citado por Abimbola (1976), que se encontra no livro da sabedoria Yorubá. Nesse sentido, este tópico nos convida a pensar reflexivamente sobre a filosofia Yorubá na perspectiva das espiritualidades, tendo como premissa a tradição de Ifá, também conhecida como *ifaismo*. Ramose (2011, p. 8 *apud* Obenga, 1982) descreve a respeito do ato de pensar reflexivamente, que

sabe-se bem que, etimologicamente, filosofia significa amor à sabedoria. A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (Ramose, 2011, p. 8 *apud* Obenga, 1982).

³⁴É uma literatura dedicada à adivinhação é considerada a mais tradicional da cultura Yorubá. O “Corpus literário de Ifá” constitui o corpo tradicional de conhecimento que incorpora a profunda sabedoria dos nossos antepassados (Abimbola, 1976).

Assim, afirmar que há unicamente uma filosofia “universal”, sem cultura, sexo, religião, história ou cor é determinar um só ponto de partida, uma única origem para a filosofia. Dessa forma, o conceito de filosofia torna-se restrito, cego e excludente. O conceito de filosofia só poderá ser concebido na totalidade se a compreensão e o significado forem abarcados na perspectiva da pluriversalidade. O Culto de Ifá foi declarado, pela UNESCO, como Patrimônio Imaterial da Herança Oral Intangível da Humanidade, na Conferência Mundial de 2005 e proclamado como tal em 2006. A filosofia de Òrúnmilá-Ifá é praticada pelos povos Yorubás na África Ocidental, originária da Nigéria, e também no antigo Daomé, hoje Benin, no Togo e nos países circunvizinhos. A filosofia Yorubá contida no livro sagrado de Ifá se encontra com outras filosofias, a exemplo da filosofia de Dalai Lama, tanto na compreensão do conceito de felicidade e de promoção de um bem-estar “coletivo”, quanto na compreensão dessa postura como uma virtude.

A esse respeito, Ribeiro e Sàlámì (2015) afirmam que, ao nos referirmos às virtudes e ao seu cultivo, estamos tratando de questões relativas ao caráter e à personalidade das pessoas, pois a prática das virtudes acha-se intimamente relacionada ao caráter de quem as exercita. Nesse ponto, os autores fazem alusão a um provérbio Yorubá que diz: *Iwa re ni o nse e!* (“Teu caráter proferirá sentença contra ti!”), o que nos revela que, na filosofia Yorubá, assim como na sua prática espiritual, o indivíduo é responsável por suas escolhas e pelas consequências delas. Nesse sentido, “eu sou minha própria divindade”.

Seguiremos nossa reflexão a partir do “*Corpus* literário de Ifá”, segundo Abimbola (1976), o grande livro vivo da sabedoria Yorubá. Vivo por tratar-se de um “compêndio” de informações transmitidas oralmente ao longo das gerações e por constituir-se por meio de um sistema aberto, continuamente enriquecido pela adição de narrativas de eventos cotidianos, um livro em eterna “construção”. Nesse corpus literário da tradição Yorubá estão contidos os princípios da educação e da saúde em seus aspectos preventivos e terapêuticos. Nele, estão também, zelosamente guardados, ensinamentos relativos às normas de conduta, ou seja, os princípios ético-morais que regem atitudes e comportamentos, vivenciados diariamente por esse grupo (Abimbola, 1976).

O “*Corpus* Literário de Ifá”³⁵ é composto por 256 volumes distintos denominados *Odús* e inclui numerosos capítulos chamados *esé* que, de forma predominantemente poética e metafórica, guardam conhecimentos de história, geografia, religião, música e filosofia, entre

³⁵A palavra *Ifá* designa, simultaneamente, o orixá Orunmilá e o recurso divinatório utilizado pelos babalaôs, sacerdotes dessa divindade (Abimbola, 1976).

outros, além de registrar as normas ideais de conduta social. Os textos variam de tamanho, podendo ter de três ou quatro linhas a conjuntos de até seiscentas linhas. Os *Odús* são compostos por narrativas de acontecimentos míticos e históricos denominadas *itan*. Os parâmetros éticos e morais e as normas relativas aos valores e às virtudes encontram-se nos *esé* que, em sua maioria, são apresentados metaforicamente.

Esses *Odús* são composições literárias de caráter divinatório, mas também são enunciados orais relativos a uma ou a diversas temáticas, todas passíveis de desdobramentos. Trata-se, pois, de uma instância sacralizada de extrema importância, por instituir-se como fonte extremamente sintética de um corpo vital e organizado de conhecimentos filosóficos, espiritualistas, esotéricos e exotéricos (Abimbola, 1976).

Em se tratando de relações entre as dimensões (céu e terra), devemos considerar que o céu não é compreendido aqui como no contexto cristão (nada é) e que as dualidades, postura comum nas análises e filosofias ocidentais, não se aplicam à filosofia Yorubá, como, por exemplo, a dualidade entre os conceitos de bem e mal, tema bastante estudado no âmbito da história social e de tantas outras áreas das ciências humanas que se dedicam a entender relações. Para os Yorubás, afirma Ribeiro e Sálámi (2015), o bem é visto como neutralização do mal e, na dinâmica estabelecida entre eles, ambos cumprem papel fundamental na vontade e na responsabilidade pessoais; ou seja, o exercício do livre-arbítrio é considerado indispensável para a consecução dos objetivos existenciais. O indivíduo escolhe abraçar a prática do mal ou trabalhar a favor de sua neutralização e realiza essa escolha a partir de determinações de seu *Ori* (cabeça) e seu *Iwa* (caráter). Assim, eu/indivíduo sou visto como “dono” de mim, a partir de minhas escolhas. Nessa perspectiva, somos bons e maus, nem anjos nem demônios³⁶. As divindades yorubanas estão no indivíduo, são parte dele, assim como ele é a própria divindade, a começar por Ori, Orixá primordial citado na seção anterior. Na sequência, listamos algumas divindades e suas respectivas filosofias.

Ori é a divindade pessoal, a mais interessada de todas no bem-estar do homem. Essa divindade deve se simpatizar com as causas dos homens, porque, caso isso não ocorra, nada poderá ser feito por outra divindade nem mesmo por Olódùmarè, reconhecido como o Ser Supremo (Abimbola, 1976).

Ifá-Orunmilá, Orunmilá, Okitibiri, a-pa-aja-iku-da, o Grande Transformador, aquele que pode alterar a data da morte, divindade da sabedoria, é oráculo de homens e deuses. A

³⁶ O demônio diabo não existe nem na filosofia, nem na espiritualidade Yorubá.

palavra *Orunmilá* forma-se da contração de *orun-l'o-mo-a-ti-la*, que significa “somente o céu conhece os meios de libertação”. Ela resulta também da contração de *orun-mo-ola*, “somente o céu pode libertar”. A palavra Ifá, cuja raiz *fá* significa “acumular, abraçar, conter”, indica o fato de todo o conhecimento Yorubá estar contido no “*Corpus* literário de Ifá”. Narra o mito que Ifá-Orunmilá, em companhia de outras divindades primordiais, veio para a Terra participar do processo de criação. Teria descido em Ilé Ifé, considerada o ponto de origem da espécie humana e dos Yorubás. Tendo recebido de Olódùmarè o privilégio de conhecer a origem de todos os Orixás, de toda a humanidade e de todas as coisas, tornou-se responsável pela tarefa de guiar os destinos. Muitas narrativas do “*Corpus* literário de Ifá” fazem referência ao fato de Orunmilá encontrar, em Exu, o seu maior amigo (Ribeiro; Sàlami, 2015). Idowu (1977 *apud* Awolalu; Dopamu, 1979) em um breve fragmento, o qual transcreve-se abaixo, fala sobre essa divindade.

Orumilá (Ifá)
Okitibiri, a-pa-ojo-iku-da
 O grande transformador,
 que pode alterar a data da morte
Oriki Ifá
 (Idowu, 1977 *apud* Awolalu; Dopamu, 1979, p. 10).

Exu. É uma personagem controversa, talvez a mais controversa de todas as divindades do panteão Yorubá. Alguns o consideram exclusivamente mau; outros o consideram capaz de atos benéficos e maléficos e outros, ainda, enfatizam seus traços de benevolência. Em grande parte da literatura disponível, Exu é apresentado ou como um ser ambíguo, entidade neutra entre o bem e o mal, ou como sendo simultaneamente bom e mau. Há quem se refira a ele como o grande inimigo do homem. As muitas faces da natureza de Exu acham-se apresentadas nos *Odus* e em outras formas de narrativa oral Yorubá: sua competência como estrategista, sua inclinação para o lúdico, sua fidelidade à palavra e à verdade, seu bom senso e sua ponderação, que propiciam sensatez e discernimento para julgar com justiça e sabedoria, sua disciplina e organização, sua extrema paciência. Tais qualidades o tornam interessante e atraente para algumas pessoas e indesejável para outras. Sendo disciplinador, exigente de ordem e organização, Exu, o inspetor dos rituais, julga e, ao manifestar a verdade, nem sempre agradável de ser ouvida, pode ser considerado um inimigo.

Em se tratando das virtudes descritas no livro sagrado de Ifá, *súru* (paciência) é considerada uma das principais. Os Yorubás incluem *súru* (paciência) entre as virtudes cardeais e a consideram o princípio de todo bem-estar. Há expressões desse fato em muitos *odus*. O *Odu Ogbe-Ogunda*, apresentado a seguir, narrado pelo Babalawo Fabunmi Sowunmie e registrado

por Sikiru Sàlámì (1996), evidencia mais uma vez a importância do cultivo da paciência e a forte amizade que une Exu a Orunmilá, Orixás primordiais, bastante cultuados também na diáspora. É importante ressaltar que, apesar de abordarmos algumas das divindades que se cultuam *in África*, daremos ênfase às que são reconhecidas e cultuadas também no contexto brasileiro. Passamos, a seguir, a apresentar as entidades que correspondem a Deus e seus diversos nomes também nessa filosofia.

Olódùmarè. Deus possui muitos nomes, sendo o mais antigo Olódùmarè ou Edumare. A palavra Olódùmarè é constituída por uma contração de *Ol'(Oni) odu mare (ma re)*, o que significa *Ol'(Oni)* “senhor de parte principal, líder absoluto, chefe, autoridade”; *Odu*, “muito grande, recipiente profundo, muito extenso, pleno”; *Ma re*, “aquele que permanece, aquele que sempre é”; *Mo are*, “aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável”; *Mare* “aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades”. Deus também é conhecido como Olorun, contração de *Ol'*, “Senhor” e *Òrun*, “céu”, significando “Senhor do Céu”; *Orise*, contração de *Ori*, “cabeça” e *Se*, “origem”, significando “fonte da qual se originam os seres” ou “fonte de todos os seres”; Olofin-Òrun, contração de *Olofin*, “rei” e *Òrun*, “céu”, significando “Senhor do Céu”; Olori, contração de *Oni*, “Senhor” e *Ori*, “cabeça”, significando “Senhor de tudo o que é vivo”. Entre os atributos desse Deus, podemos citar: único, criador, rei, onipotente, transcendente, juiz e eterno. É considerado *Oyigiyigi Ota Aiku*, a poderosa, durável, inalterável rocha que nunca morre (Abimbola, 1976).

Irumales. É um nome dado a Orixás e Ancestrais que habitam a dimensão supra-sensível. Entre elas, incluem-se os irunmale-divindades, associados à criação e cujo *axé* advém de emanções diretas de Olódùmarè, e os irunmale-ancestrais, associados à história dos seres humanos. Os ancestrais masculinos são também chamados de *Baba-egun* e têm sua instituição na Sociedade Egungun e os femininos, *Iya-agba* ou *Iyami*, têm sua instituição nas Sociedade Gèlède e Egbe eleeko. Esses cultos foram transplantados ao Brasil e ainda existem muitas casas de tradição de Orixá que se dedicam a cultivar essas divindades (Abimbola, 1976).

Orixás. São, segundo Awolalu e Dopamu (1979), deuses emanções do Ser Supremo. Possuem atributos, qualidades e características desse Ser Supremo e têm por propósito servir à vontade divina no governo do mundo. Algumas dessas divindades são chamadas de primordiais, isto é, participaram da criação do mundo; outras, são ancestrais que, por suas vidas exemplares, foram deificados e há ainda as que personificam forças e fenômenos naturais. Entre as divindades primordiais, figuram, por exemplo, Orixalá, também chamado Obatalá ou Oxalá;

Orumilá, também chamado Ifá e Exu (Awolalu; Dopamu, 1979), conforme se pode ver no mito cosmogônico que trouxemos.

Entre os Orixás deificados, citamos Xangô, o quarto rei de Oyo, identificado com Jakuta, a primitiva divindade dos raios, relâmpagos e trovões. Personificando fenômenos e forças naturais, há milhares de espíritos, associados às montanhas, montes, rios, rochas, cavernas, árvores, lagos, riachos, florestas. Como exemplo, podemos citar o monte rochoso Olumo, de Abeokuta, a quem os egba atribuem a ajuda diariamente recebida. De forma simplista, podemos afirmar que os Orixás deificados eram homens que se tornaram Orixás pelos seus grandes feitos coletivos, por sua influência ou por sua conduta. Eles se tornaram deuses em terra e, ao fazerem a passagem, seguiram sendo reverenciados e, assim, continuaram vivendo para aqueles que neles acreditavam e que os cultuavam (Ribeiro, 1996).

Dentre os Orixás, um dos mais antigos é Oxalá. “*Aiye won a toro bi omi a-foro-pon!*”, “suas vidas serão puras e límpidas como água apanhada na nascente, logo cedo pela manhã!” (Ribeiro, 1996). Oxalá, também chamado Obatalá e Orixalá (*Orisa-nla*), é a divindade criadora, incumbida, pelo Ser Supremo, de criar a terra sólida, povoá-la e modelar a forma física do homem, sendo, por isso, frequentemente descrito como o representante de Olódùmarè na terra. Oxalá possui outros nomes descritivos de sua natureza e caráter: Obatala, contração de *Oba-ti-o-nla*, “o rei que é grande”, ou *Oba-ti-ala*, “o rei em vestes brancas”. Muito antigo, diretamente originado do Ser Supremo, Oxalá compartilha com ele alguns nomes: *A-te-rere-k-aiye*, “o que se expande por toda a extensão da terra”; *Eleda*, “construtor”; *Alabalase*, “o regente que empunha o cetro” (símbolo da autoridade divina); *Ibikeji Edumare*, “representante de Olódùmarè”; *Adimula*, “aquele que é suficientemente forte para nos dar segurança”. Geralmente, é representado pela figura de um ancião com trajes e ornamentos brancos, todos os objetos a ele associados são igualmente brancos, incluindo-se as roupas e ornamentos de seus sacerdotes, sacerdotisas e devotos. Ele é cultuado em todas as terras Yorubá, mas, segundo as pesquisas de Abimbola (1976), seu lar de origem é Igbo. *Enití nwon bi l' ode Igbo ti o re j' obal' ode Iranje*, “ele que nasceu em Igbo e foi reinar em Iranje”. Oxála torna seus filhos prósperos; *Alase!*

Orikí de Oxalá

Oh, Portador do Cetro!
Oh, você que multiplica uma única pessoa por 200!
Multiplique-me por 200!
multiplique-me por 400!
multiplique-me por 1460!

(In: Ribeiro, 1996).

Obaluaiye. A-soro-'pe-l'erun: aquele cujo nome não deve ser pronunciado durante a estação das secas. A palavra *Obaluaiye* é constituída pela contração de *Oba-lu'aiye*, “o rei que é o senhor da terra”. Ele é também chamado *Oluwa Aiye*, “Senhor da terra”. A ele se pede licença para o uso da terra. Por exemplo, quando um Yorubá vai jogar água fora da casa, no chão, normalmente diz: “*Ago o Olode!*”, “Desculpe-me, ó Olode!” Olode é palavra originária da contração de *Ol'*, abreviação de *Oni* (“Senhor ou dono”) e *ode* (“aberto”), significando, pois, “Senhor (ou dono) do aberto”. É conhecido e invocado também pelos nomes *Ile-gbona*, “terra quente”, e *Baba*, “Pai”; e não por seu nome original, *Soponna*, que em português seria “Xapanã”, palavra que, em Yorubá, significa varíola (Awolalu; Dopamu, 1979).

“Senhor da varíola” inspira terror e respeito por punir com essa doença os faltosos. Seu castigo, como o de Xangô, é considerado uma punição nobre. Assim, quando alguém morre de varíola, sua morte não deve ser lamentada; pelo contrário, deve ser aceita com alegria e gratidão. Daí origina-se outro de seus nomes: *Alapadupe*, “o que mata e a quem devemos ser agradecidos por haver morte” (Awolalu; Dopamu, 1979). Alguns anciãos dizem que Obaluaiye é irmão mais novo de Xangô; esta crença leva os devotos de Xangô a considerarem-se imunes à fúria de Obaluaiye e vice-versa, pois acredita-se que “não há dano que o irmão mais velho possa infligir aos filhos do irmão mais novo”. Ribeiro e Sálami (2015) chamam a atenção dos leitores para o fato de haver um elemento comum entre as duas divindades Obaluaiye e Xangô: o fogo (calor), representado tanto pelas febres (da varíola) de Obaluaiye quanto pelo poder incendiário de Xangô. Um outro elemento que converge na filosofia dessas divindades é a aversão à mentira. Existem vários *Orikis* de Xangô que falam dos castigos que ele impõe a quem é mentiroso. Por sua vez, Obaluaiye também proíbe a mentira, além do envenenamento e da magia negra. Ele também proíbe o uso de roupa vermelha e a execução de viagens quando o sol está muito quente. Na África, seu santuário é normalmente fora das casas, nos bosques.

Ogum. Divindade guerreira do ferro e da caça, é patrono dos ferreiros, dos caçadores, dos guerreiros e de todos os que lidam com ferro e aço. Os mitos narram que Ogum era caçador e costumava descer do *Òrun* por meio de uma teia de aranha, para caçar. Narram ainda que, quando todas as divindades vieram ao mundo, tiveram dificuldades para encontrar o caminho, cabendo a ele abrir clareiras na selva com seu facão mágico, para que pudessem passar. Em consequência disso, foi aclamado por todos como *Osin Imale*, chefe entre as divindades. Ogum é considerado muito feroz. Qualquer contrato ou juramento selado em seu nome deve ser

cumprido. São costumes tradicionais Yorubá beijar um pedaço de ferro ou morder uma chave para demonstrar compromisso com a verdade e com a justiça, em nome de Ogum. Na África, seu santuário é construído na parte fronteira das casas e oficinas de ferreiros. Tem por símbolos mais importantes o ferro, a rocha, os fragmentos de metal, a planta peregun (*dracaena fragrans*) e a presa do elefante ou sua cauda (Awolalu; Dopamu, 1979 *apud* Sàlámì, 1996).

Orikí para Xangô

Sango oluaso akata yeriyei
Olukoso, eegun ti n yona lenu
Sango Oluaso, o dragão faiscante
Olukoso, a divindade que lança fogo pela boca

(In: Sàlámì, 1990).

Xangô. É uma das divindades mais cultuadas na diáspora. Ele foi um ser humano considerado notável que foi deificado por seus grandes feitos. A tradição e a história narram que ele foi o quarto rei (*Alafin*)³⁷ de Oyo e pertencia a uma família temida e respeitada. Governava a cidade de Eyeo (Katunga). Filho de Oranyan, o poderoso guerreiro, que, por sua vez, era filho de Oduduwa, teve muitas esposas, entre as quais Oyá, Oxum e Obá. Destemido, poderoso e grande conhecedor de magia, gostava de exibir seu poder, por exemplo, lançando labaredas de fogo pela boca, ao falar. Uma das muitas histórias sobre esse rei em terra afirma que Xangô era de índole irascível e, por isso, seu procedimento o levou a perder o respeito de seus conselheiros e do povo em geral. Essa postura causou desentendimento entre dois de seus conselheiros, e a discórdia gerada provocou uma briga que culminou na morte de um deles. Esse fato repercutiu e ele tornou-se odiado por seus súditos.

Não podendo suportar tal situação, fugiu da cidade de Oyo, sem destino. Andava a esmo acompanhado apenas por suas esposas, pois seus mensageiros já o tinham abandonado. Ao chegar ao limite da cidade, antes de deixar Oyo, voltou-se para trás e viu que apenas Oyá o acompanhava. Sua tristeza aumentou e, sem saber o que fazer, aproximou-se de uma árvore chamada *ayan*, plantada à beira da estrada e ali se enforcou. Esse lugar viria a ser chamado *Koso* (“não se enforcou”). Após sua morte, Oyá caminhou rumo à cidade de Irá e, no caminho, transformou-se no rio que ficaria conhecido como rio Oyá. Quando a notícia de que o rei se

³⁷Esta pesquisa não encontrou nenhum dado concreto sobre a data de reinado de Xangô, apenas o período em que Oyo esteve em seu apogeu, *Ilú-oba Òyó*; 1400–1835 d.C. (Awolalu; Dopamu, 1979).

enforcara chegou à cidade, o povo clamava: "*Oba so! Oba so!*", "O rei se enforcou! O rei se enforcou!".

Isso provocou irritação nos amigos que haviam permanecido fiéis ao rei. Porém, esses constituíam minoria, sem poder de revidar. Dirigiram-se, então, à cidade de Ibariba, aprenderam artes de magia e voltaram para vingar o nome do amigo. Capazes, agora, de provocar fogo espontâneo, começaram a incendiar as casas dos ofensores. A situação se agravava quando, ao fogo, associavam-se vendavais, aumentando o número de casas destruídas. Atemorizados e desejando apaziguar o furor de Xangô, os cidadãos de Oyo mudaram a expressão "*Oba so*", "o rei se enforcou", para "*Oba Koso*", "o rei não se enforcou". Os incêndios cessaram, Xangô tornou-se Orixá em Oyo e seu culto espalhou-se rapidamente pela terra dos Yorubás, vindo ele a ser um dos Orixás mais cultuados também no continente africano.

Considerado não apenas feroz, mas também generoso, provedor de filhos, dinheiro, curas e, especialmente, justiça, Xangô abomina falsidades, mentiras, roubo e envenenamento. Em alguns mitos, Xangô é apresentado como filho de Iemanjá, conforme o *oriki* "*Omo olomi ti nje Iyemoja*", "Filho da mãe d'água que se chama Iemanjá". Em se tratando de seu pai, é geral sua identificação com Jakuta, "aquele que briga com pedras", a primitiva divindade dos raios, relâmpagos e trovões. Os devotos de Xangô usam colares de contas vermelhas e brancas e seu sacerdote, que geralmente não corta o cabelo, trança-o como as mulheres. Seus santuários, espalhados por toda a terra dos Yorubás, consistem numa estaca de três pontas, em cuja forquilha fica uma gamela contendo machados comuns e de pedra, chamados *edun ara* ("pedra de raio"). Eles são considerados os instrumentos de punição de Xangô (Awolalu; Dopamu, 1979 *apud* Sàlàmi, 1990).

A seguir, destacaremos as divindades femininas Yorubá Oyá, Iemanjá, Oxum, Obá, Nanã e Buruku.

Oyá, senhora dos ventos e tempestades

Oya Oriri
Oyá tão linda
que não se pode tirar os olhos de cima dela
Ekun ti nje ewe ata
Leopardo fêmea que come pimenta crua

(*In*: Sàlàmi, 1990).

Oyá. É a Orixá dos vendavais e dos relâmpagos, cultuada *in* África e na diáspora. A origem mítica do rio Niger (*Odo Oya*) é associada, também, a essa divindade. Um *odu* de Ifã,

apresentado por Sàlámì (1990), faz a seguinte narração dessa origem: em tempos de guerra, o rei dos nupe consultou o oráculo para saber como prevenir-se contra uma invasão. Ifá disse ao rei que, caso encurralado, desse uma peça de tecido negro para ser rasgado por uma virgem. Entre as virgens, o rei elegeu sua própria filha. Diante do pai, dos oráculos e generais, a jovem rasgou o tecido negro: “*Oya!*”, o que significa “ela cortou!”. Em seguida, a jovem atirou as duas partes no chão, sob o olhar esperançoso do povo nupe. O pano transformou-se em negras águas que começaram a fluir, transformando o núcleo do reino em uma ilha protegida.

Alguns mitos a apresentam como originária da cidade de Irá. Outros, como nascida na ilha fluvial de Jebba, em terra nupe, também local de origem de Torosi, mãe de Xangô. Oyá era esposa de Ogum e lutava lado a lado com o marido, usando espadas forjadas por ele. Um dia, Xangô, elegante e atraente, chegou à Forja de Ougam. Envolveu-se em amores com Oyá e, ao surgir uma oportunidade, fugiram juntos, enquanto Ogum estava muito compenetrado em seu trabalho. Mais tarde, ao dar-se conta do ocorrido, procurou a mulher por toda a parte e terminou por encontrá-la na floresta. Golpearam-se mutuamente com as espadas, sendo Ogum partido em sete e Oyá em nove partes.

Conforme Sàlámì (1990), havia dezesseis rainhas rivais, competindo pelo privilégio de ter a preferência de Xangô. Oyá foi a vitoriosa, graças a seu charme, personalidade e elegância de movimentos. Recebe cultos em toda a terra Yorubá, principalmente por parte das mulheres. Seu santuário guarda objetos simbólicos: a espada; um chifre de búfalo; pedras originárias do rio Oyá; um pote com *agbo* (água para banhar os iniciados); um pote com água pura (para ser bebida por mulheres que desejam tornar-se férteis ou por pessoas que desejam ser curadas de alguma doença) e o assentamento de Xangô ou uma estatueta que o represente. Os iniciados preferem beber desta água em lugar de outra qualquer, pois ela contém o axé do Orixá. As contas dos colares dos devotos de Oyá são de cor marrom (Sàlámì, 1990).

Yemanjá, senhora de todas as águas

Diante da casa da senhora dos barcos brota a prosperidade.
No quintal da senhora dos barcos brotam pérolas.
Yemanjá de seios fartos, somos os filhos das águas.

(In: Sàlámì, 1990 *apud* Ribeiro, 1996, p. 76).

Yemanjá. Mãe dos filhos peixes. O mito narra ter sido Oxum a primeira filha de Yemanjá. Não conseguindo engravidar, Yemanjá consultou Ifá, recebendo a recomendação de dirigir-se ao rio próximo à sua casa antes do alvorecer, a cada cinco dias, levando oferendas e carregando um pote pintado de branco sobre a cabeça, sempre acompanhada por um grupo de

crianças cantando em coro. As oferendas incluíam *egbo* (canjica branca), *yanrin* (verdura), *ekuru* (inhame cozido e amassado com dendê), *eko* (mingau de milho branco), *obi* e *orogbo*. Chegando ao rio, ela deveria encher o pote de água e retornar, sempre acompanhada pelo coro infantil. A água devia ser despejada em um pote chamado *awe* e, durante o intervalo entre as caminhadas ao rio, Yemanjá deveria beber dessa água e banhar-se com ela.

Após repetir esse ritual durante muito e muito tempo, Yemanjá finalmente engravidou, mas não interrompeu as práticas rituais que foram se tornando cada vez mais penosas à medida que o processo gestacional se adiantava. Uma manhã, logo após entregar as oferendas, sentiu forte dor. Pediu às crianças que se afastassem, ajoelhou-se e logo ouviu o choro do bebê: nascera Oxum! Chamou as crianças e pediu a uma delas que fosse dar a notícia a Orumilá que, muito feliz, enviou um mensageiro para saudá-la. No terceiro dia, o umbigo da criança começou a sangrar e a despeito dos cuidados de Yemanjá, o sangue não estancava (Sàlámì, 1990 *apud* Ribeiro, 1996, p. 76). Ifá foi consultado e configurou-se o *Odu Ose Orogbe*³⁸:

A que possui uma gamela onde guarda dinheiro.
Graciosa mãe, dona de muitos conhecimentos,
que enfeita seus filhos com bronze.

(Sàlámì, 1990 *apud* Ribeiro, 1996, p. 77).

Ifá orientou quanto aos novos rituais necessários. Eram complexos rituais que incluíam um *agbotutu*, “banho frio”. Por isso, crianças nascidas graças à ajuda de Oxum são chamadas *olomi tutu*³⁹, “aquele que usa água fria”, e devem banhar-se com água fria, seja qual for a temperatura ambiente. Yemanjá sentia-se insegura quanto à saúde da filha e pediu ajuda a Ogum. Oxum estava apenas com seis dias de vida, quando ele adentrou a mata e, sob orientação de Ossaim, Orixá da essência do mundo vegetal, apanhou folhas de *yanrin* e pimentas verdes e as colocou inteiras no pote. Somente quando a saúde da criança firmou, foi seu nome revelado por Ogun: *Ose-n'ibu omi – Oxé*, “nas profundezas das águas”.

Oxum. Segundo Elbein dos Santos (1986 *apud* Ribeiro, 1996), no tempo da criação, quando Oxum estava vindo das profundezas do *Òrun*, Olódùmarè confiou-lhe o poder de zelar por cada uma das crianças criadas pelos Orixás, que nasceriam na terra. Oxum seria a provedora de crianças. Ela deveria fazer com que as crianças permanecessem no ventre de suas mães, assegurando-lhes medicamentos e tratamentos apropriados para evitar abortos e contratemplos

³⁸No jogo *erindilogun*, dos dezesseis búzios, *osè* é a fala de Oxum (Ribeiro, 1996).

³⁹Não esqueçamos que qualquer temperatura ambiente na terra Yorubá é sempre uma temperatura elevada. Pode ser um equívoco aplicar o mesmo princípio em países de clima frio (Ribeiro, 1996).

antes do nascimento. Ela não deveria encolerizar-se com ninguém a fim de não recusar crianças a inimigos e conceder gravidez a amigos. Foi a primeira *Iya-mi* encarregada de ser *Olutoju awom omo*, “aquela que vela por todas as crianças”, e *Alawoye omo*, “a que cura crianças”. Por isso, mulheres louvavam a fertilidade trazida por Oxum, repetindo: *Yeye o, yeye o, yeye o!*, “Oh, graciosa mãe, oh, graciosa mãe, oh, graciosa mãe!”.

Alguns mitos se referem a ela como *Osun Osogbo*, “Oxum da cidade de Osogbo”, outros enfatizam sua proximidade com Logunedé, ora apresentando-o como seu filho, ora como mensageiro, havendo, entre ambos, tão estreita relação que chegam a ser considerados complementares. Bastante cultuada em Osogbo, ela é considerada também a divindade protetora de Abeokuta. Seus devotos frequentemente dedicam-lhe um córrego ou um rio, chamando-o de *odo Osun*, “rio de Oxum”, ao lado do qual colocam o santuário. Chamada de “mãe das crianças”, a ela pertence a fertilidade de homens e mulheres. Todo ano, por ocasião do festival realizado em sua homenagem, mulheres estéreis tomam água de seu santuário esperando retornar no ano seguinte com os filhos por ela concedidos, para agradecerem a graça alcançada.

Não apenas a fertilidade pertence a Oxum: a prosperidade também. Além disso, ela confere a seus devotos a desejada proteção contra acontecimentos adversos. Assim sendo, é invocada nas mais distintas circunstâncias, pois não há o que não possa fazer para ajudar seus devotos. Os sacerdotes de Oxum, normalmente, trançam os cabelos de modo feminino e usam colares feitos de contas transparentes da cor do âmbar, tornozeleiras, braceletes e diversos objetos de bronze e metais amarelos. Seu assentamento guarda o *ota* (“pedra”), uma espada de metal amarelo ou um leque, uma tornozeleira, alguns búzios, moedas, pente *peregún* e tecido branco. Ao lado, fica um pote de água com seu axé (Santos, 1986 *apud* Ribeiro, 1996).

E ke s'obinrin Sango
para um caso que não se sabe como resolver
chame a mulher de Xangô!
(In: Sàlàmi, 1990).

Obá. Entre as esposas de Xangô, Obá ocupava o terceiro posto. Narra o mito que Obá tinha natureza frágil e dócil, por demais condescendente, pois tolerava muitas coisas que a desagradavam. Foi a primeira esposa a abandonar Xangô quando ele ficou desesperado por haver destruído com magia seus bens e parte de seu povo. Ao deixar a casa, sem saber para onde ir nem o que fazer, pôs-se a chorar amargamente, desfazendo-se em lágrimas até transformar-se por completo em um rio - o *odo Oba*. O grande estrondo verificado na confluência dos rios Oxum e Obá é atribuído à rivalidade entre ambas.

Oração ewe

Oh, Buruku, o que te peço, se não quiseres conceder,
é da tua conta! ()
Oh, Buruku, deixa-me negociar
sem nenhum proveito!
(In: Ribeiro, 1996).

Nanã Buruku. Entre as etnias ewe e os fon da República do Benin (antigo Daomé), Deus é conhecido e evocado pelo nome de Nanã Buruku. Adotada pelos egba sob o nome *Buruku*, Nanã veio a ser cultuada entre os Yorubá como divindade, e não como o Ser Supremo. Em Ewe e Fon, a expressão *Nanã Buruku* tem o seguinte significado: *Nana* significa “velho ou antigo” e *buruku* é o nome de Deus. Assim, *Nanã Buruku* significa “Deus Antigo”. Ela foi levada para Abeokuta pelos sabe, um povo vizinho, mais especificamente por uma mulher escrava, e é considerada particularmente poderosa por ser filha do Ser Supremo. Por essa razão, ela é chamada também de Omolu, que significa, literalmente, “filho de Deus” (*Omo Oluwa*: *Omo*, “filho”, e *Oluwa*, “Deus”). Tanto os *ewe* como os *egba* consideram Buruku andrógono.

Entre os Yorubás, é chamado Buruku, o aspecto masculino, e Omolu, o feminino. Nanã é cultuada principalmente por mulheres, sendo as formas ritualísticas semelhantes às adotadas pelos *ewe* e *fon* em seus cultos a Nanã-Buruku, o Ser Supremo. Sobre essa androgenia, Ribeiro (1996) acrescenta que, no Brasil, Omolu e Obaluaíê são considerados como a mesma divindade masculina, enquanto Nanã Buruku é considerada uma divindade feminina, sincretizada com Sant'Ana, a avó materna de Jesus (Awolalu; Dopamu, 1979).

Ressalto que o sincretismo/hibridismo e tanto outros conceitos criados para falar sobre a pluralidade religiosa no Brasil são considerados nessa pesquisa como estratégias de sobrevivência, instrumentos utilizados pelos negros africanos no período escravocrata, e são considerados apenas como tal. Assim como afirma Munanga (2012), ao falar sobre pluralismo religioso e das religiões afro-diaspóricas, as mesmas religiões cristãs e ancestrais africanas convivem, se resignificam, mas não se misturam.

Dessa forma, são inúmeras as divindades cultuadas pelos Yorubás e muitas delas não saíram do continente. Finalizar este capítulo com esse resumo sobre as divindades yorubanas veio também da necessidade de fomentar a reflexão sobre etnia, identidade e filosofia Yorubá. A filosofia ancestral perpassa pelo ser, por isso, houve a necessidade de trazer traços da cosmogonia, da visão de mundo e da relação com o sagrado. Então, concluímos esse aspecto e seguimos na reflexão sobre a construção e representação do conceito de etnia Yorubá na historiografia, doravante na esteira dos estudiosos da diáspora.

3 UMA ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA DAS REPRESENTAÇÕES DO CONCEITO DE ETNIA YORUBÁ NO BRASIL - EM GOIÁS - NO SÉCULO XIX

Neste capítulo discute-se as representações do conceito de etnia Yorubá no Brasil, entretanto, com maior ênfase em Goiás, para isso, parte-se da premissa, de documentos do século XIX: carta de liberdade, certidão de óbito e certidão de batismo, coletados nos arquivos da cidade de Goiás e de Goiânia; mais especificamente, no Arquivo Frei Simão Dorvi, na cidade de Goiás; no Arquivo do Museu da Bandeiras (MUBAN) e no Arquivo IPHBC da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Essa discussão também foi subsidiada pelas pesquisas arqueológicas e análises introdutórias da cultura material, coletadas na primeira fonte de água potável da Capitania dos Goyazes (Fonte da Carioca), em pesquisa coordenada pelas arqueólogas Margareth Lourdes de Souza e Cristiane Loriza Dantas, entre os anos de 2010 e 2012.

Entretanto, para início de reflexão, precisamos navegar pelos conceitos de representações historiográficas do negro no Brasil, para melhor explorar os documentos analisados e os discursos consolidados pela historiografia. Para tanto, inicia-se com perspectiva de Rodrigo P. Sá Motta (1996), que aponta o retorno às abordagens da história política que por muito tempo ficou vinculada aos Annales. Para ele, essa perspectiva ocorreu durante boa parte do século XX com uma história voltada para o viés econômico e social, mostrando, assim, ainda esse ressurgimento do político na historiografia, entretanto, fugindo da ideia do político factual, "positivista" que outrora ficaram marcados nos estudos da "velha história política".

Para Motta (1996), esse reaparecimento está exposto em duas vertentes sobre as quais abordaremos a seguir. A primeira vertente aponta para uma renovação dos enfoques dentro dos objetos tradicionais da política, como os movimentos sociais e organizações governamentais. Nesse processo, o uso da ciência política e da sociologia e da historiografia contribui para o estudo das práticas coletivas negando a tradição elitista. Enquanto a segunda vertente se fixa na utilização de novos enfoques somados à exploração de novos objetos voltando-se para os conceitos de imaginário, cultura e simbologia. Nessa vertente, o uso não se dá no nível da ciência e da ação informada, mas sim, no inconsciente das representações e dos valores, temas os quais Roger Chartier (1990), Peter Burke (1994), Dan Sperber (2001) e Ciro Flamarion Cardoso (1997) vão explorar.

Esses autores basearam seus trabalhos a partir das representações, quando isso não foi possível, eles construíram suas teorias para que isso fosse possível. Chartier (1990), em “Uma Mudança de Perspectiva”, coloca a nova História Política em foco, possibilitando a emergência de conceitos que mudaram as possibilidades de análises de trabalhos literários. Por sua vez, Peter Burke (1994), em “A Fabricação do Rei”, traz o processo da construção do soberano de forma a transformá-lo em alguém adorado, sem anacronismos, mas utilizando do método de construção de um mito ou soberania de alguém economicamente mais poderoso sob um menor; enfatizando para além da relação de poder a construção de uma quase divindade. Por sua vez, Dan Sperber (2001), no viés metodológico trará os problemas e as perspectivas a partir da análise das representações para compreensão de determinado período e suas publicações, enquanto, Ciro Flamarion Cardoso (1997), no seu trabalho “Narrativa, Sentido, História” mostrará como se trabalhar este conceito de representações a partir das narrativas.

Ainda no sentido de trabalhar com as representações Dan Sperber (2001) traçou um estudo dialogando sobre os problemas e as perspectivas a partir deste conceito, como podemos observar no excerto a seguir:

Toda a representação coloca em jogo uma relação entre, no mínimo, três termos: a própria representação, seu conteúdo e um usuário. Três termos aos quais pode-se acrescentar um quarto: o produtor da representação, quando é distinto do usuário. Uma representação pode existir no interior do usuário: trata-se de uma representação mental. Uma representação pode também existir no meio ambiente do usuário, como por exemplo, o texto que está sob seus olhos: trata-se de uma representação pública, que é geralmente um meio de comunicação entre o produtor e um usuário distintos entre si (Sperber, 2001, p. 91).

Segundo Chartier, houve uma reformulação de várias propostas estruturalistas de análise, nas quais os sujeitos acabam aparecendo como meros “suportes das estruturas sociais” (Chartier, 1990, p. 13-18). A representação, segundo ele, designa o modo pelo qual em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada e dada a ler por diferentes grupos sociais. Em se tratando do conceito de etnia Yorubá, ressaltam-se alguns aspectos a partir dessa afirmação que construiu esse conceito, com qual finalidade e como o grupo se vê dentro dessa Construção. Todos esses aspectos devem ser considerados para que possamos analisar o peso dessas construções na história do africano na diáspora. Consideremos que nesse caso/relação, africanos (*in* diáspora) versus não africanos; a construção das identidades sociais seria o resultado de uma relação de força entre as representações impostas

por aqueles que têm poder de classificar e de nomear. E por outro lado como essa definição é vista por aquele que é nomeado. Desse modo, podemos afirmar que vemos a interpretação da história da maneira como os indivíduos e a sociedade a concebem e (representam), porém, em casos em que a relação envolve poder e subjugação de um grupo sobre outro devemos repensar as representações partindo da perspectiva dos grupos subjugados. Essa concepção/representação, por vezes, orienta suas práticas sociais, tomando como “noção” o relacionamento da imagem presente em sujeitos ausentes.

Peter Burke, por sua vez, destaca o papel ativo da imaginação na produção historiográfica. No seu trabalho citado anteriormente, ele descreve como o rei contribuía para a criação de uma imagem ideal de si mesmo e como ela ajudava a manter o poder da monarquia. Além de representar a si mesmo, o rei era representado em muitas esculturas e pinturas.

Em se tratando das representações sociais dos africanos no contexto laboral e social português, para além da relação de poder, e a imaginação na produção historiográfica, devemos considerar a desumanização por parte dos portugueses e a manutenção do colonialismo presente nas primeiras obras historiográficas sobre o tema e a perpetuação dessa visão através de posturas historiográficas que romantizavam a relação escravizados e escravizadores.

Essa premissa sobre o conceito de representações sociais na historiografia se fez necessária, uma vez que o tema central da tese visa discutir o conceito de etnia Yorubá, assim sendo, segue-se uma breve contextualização do mesmo para que o possamos compreender e, mais à frente, integrá-lo na análise dos dados e documentos recolhidos durante a pesquisa. Para tanto, destaco mais um autor e suas reflexões sobre representações no contexto do tema desta tese. Segundo Moscovici (2000), as representações sociais podem se caracterizar pela correspondência com modelos de imagens, crenças e comportamentos simbólicos. Por outras palavras, uma série de proposições que permitem classificar coisas e pessoas, descrever as suas características, sentimentos e ações. De acordo com um ponto de vista mais dinâmico, as representações sociais aparentam ser uma rede de ideias, metáforas e imagens, mais ou menos interligadas, sendo, dessa forma, mais fluidas.⁴⁰

⁴⁰Esta teoria surgiu na Europa, em 1961, a partir da publicação de “Psychanalyse: son image et son public”, de Serge Moscovici. Oriunda da psicologia social, contrasta com os estudos realizados na tradição americana, que é tida como o terreno onde floresceu esta disciplina. Segundo Farr, foi Émile Durkheim (1898 *apud* Duveen; Lloyd, 1980) o primeiro a delinear as linhas gerais do mesmo, pois é com este autor que começa a ser feita uma reflexão sobre as representações sociais que posteriormente, têm continuidade com Moscovici (Duveen; Lloyd, 1990).

Se as representações se baseiam a modelos de imagens como analisar representações feitas em contextos de subordinação? Como nos casos africanos e portugueses em terras brasileiras? Na tentativa de compreender as representações e a construção do conceito de etnia Yorubá no Brasil e em Goiás, esta pesquisa se fez valer de metodologias já existentes como as citadas anteriormente campo das representações historiográficas, aglutinando-as nas metodologias e análises documentais empregadas na arqueologia histórica que busca em um primeiro momento de análise documental comprovar a veracidade do documento, contextualizado no seu tempo histórico e ao final dialogar com conteúdo descrito refletindo sobre as intenções ali representadas, sobre determinados grupos e situações. Como já citado anteriormente, são objetos de pesquisa e análise nesta tese: cartas de liberdade, certidões de óbito e nascimento, além de registros e censos demográficos registrados pelos primeiros historiadores da região Centro-Oeste.

3.1. Da metodologia de análise aos analisados: um diálogo entre a arqueóloga e a historiadora

A pesquisa intitulada “O conceito de etnia Yorubá no continente africano e na diáspora/em Goiás no século XXI (1802 a 1813): Questões conceituais e desdobramento” objetivou em compreender o processo de construção conceitual da ideia de etnia Yorubá. Assim, me propus a apresentar os conceitos de etnia e os desdobramentos deles oriundos dos processos diaspóricos no contexto escravocrata: um processo de morte epistêmica, mas também de ressignificações e de manifestações religiosas e linguísticas vivenciadas pelos grupos traficados, com ênfase nos grupos sudaneses falantes de Yorubá. Minhas pesquisas têm apontado que esses desdobramentos e a negação da origem étnica dos africanos auxiliaram no apagamento dos diversos grupos trazidos ao Brasil, durante o período do tráfico, e ainda contribuíram para a propagação de conceitos equivocados sobre as culturas, as línguas e todo o sistema simbólico, cultural e espiritual dos africanos.

Para tanto, a metodologia utilizada foi composta por revisão bibliográfica, análise documental e iconográfica e autoetnografia. Para Pimentel (2001), estudos baseados em documentos históricos como material primordial, sejam revisões bibliográficas, sejam pesquisas historiográficas, buscam extrair deles toda a análise, organizando-os e interpretando-

os segundo os objetivos da investigação proposta. O material pesquisado sobre essa metodologia raramente apresenta o percurso do pesquisador, desde o momento em que estabelece sua meta de pesquisa até as conclusões apresentadas mediante a análise. Como bem denomina Foucault⁴¹ (1985), trata-se de um processo de escavação arqueológica do conhecimento, uma arqueologia das ciências humanas se as categorias de análise dependem dos documentos, eles precisam ser encontrados, extraídos das “prateleiras” receber um tratamento que orientado pelo problema proposto pela pesquisa, estabeleça a montagem das peças, como num quebra-cabeça. Sempre no intuito de questionar as verdades que se dizem universais e mostrar como todo pensamento está submetido ao seu tempo e espaço. À luz de uma perspectiva histórica, a análise documental correspondeu à atuação e a produção da pesquisadora e dessa tese abrangendo parte do século XIX, mas especificamente nos anos de 1802 a 1813.

Inicialmente, essa delimitação não existia, ela é resultante do que os documentos apontavam sobre o foco da pesquisa, assim, os documentos “escavados” delimitaram o período da pesquisa. No início, os autores que trabalhavam sobre o conceito de etnia Yorubá no Brasil e em Goiás. A nível de Brasil, minha primeira leitura foi Anderson Oliva (2005), com a “A invenção dos iorubás na África Ocidental: Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica”, em Goiás, sem alusão direta ao conceito de etnia, mas focado nas palavras grupos ou nação trazidos a Goiás e sua influência cultural e religiosa, a primeira leitura foi de Miranda (2011) em seu artigo “Permanências D'África no Catolicismo Goiano”, publicada em um periódico de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, seguida da leitura dos seguintes autores: Zoroastra Artiaga (1947; 1959; 1961), Alencastre (1979), Americano do Brasil (1961;1973), Luis Palacín (1972), Nasr Chaul (1998; 2002), Paulo Bertran (1987; 2010), Sebastião Fleury Curado (1956), Gilka Salles (1992), Clara Duran Leite (2000), Mary Karach (1996; 2010) e Cristina de Moraes (2005).

Esses autores apontaram dois universos, o escravizado africano e as diversas representações a qual eles foram agregados; os ocultamentos e equívocos causados pela representação dos termos raças, nação e etnia; enquanto Oliva (2005) abordava a construção do que ele chama de superioridade cultural dos Yorubás no Brasil, Loiola (2011) aponta a pouca ou quase inexistente participação dos grupos Yorubás em Goiás. Para além desses autores, e

⁴¹FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

dos outros supracitados neste texto, dialogaremos também com outra categoria de análise a autoetnografia. Sobre essa metodologia, Ellis (1950) afirma que é um gênero de escrita e de pesquisa autobiográfica que explicita múltiplas camadas ou níveis de consciência:

Os autoetnógrafos contemplam, olham para frente e para trás, através de uma lente etnográfica ampla, focalizam aspectos exteriores sociais e culturais da própria experiência pessoal e depois, voltando o olhar para dentro, expõem um ego (*self*) vulnerável, movido por interpretações culturais e capaz de mover, através delas, rejeitando-as ou resistindo a elas (Ellis, 1950, p. 37).

Ao comparar etnografia com autoetnografia constatamos que, enquanto a primeira utiliza observação participante e entrevistas para melhor compreensão da cultura de um grupo, a autoetnografia leva essa prática a extremos: a experiência do próprio pesquisador desde o início constitui-se em foco do estudo. Ou seja, a autoetnografia valoriza a experiência subjetiva do pesquisador tanto quanto as crenças e práticas dos outros indivíduos envolvidos na relação.

Nessa perspectiva, e tendo como foco as representações do conceito etnia Yorubá na historiografia e seus desdobramentos onde se encontra a pesquisadora, na encruzilhada de ser pertence a algum grupo africano trazido ao Brasil durante o período escravocrata, na busca por reconhecimento de seu grupo como produtor de ciências culturais e intelectualidades.

Émile Durkheim (1983) foi o primeiro teórico a falar em representações sociais como “representação coletiva”, designando a especificidade do pensamento social em relação ao pensamento individual. Logo, o pensamento individual seria um fenômeno puramente psíquico, mas que não se reduziria à atividade cerebral, e o pensamento social não se resumiria à soma dos pensamentos individuais (Moscovici, 1978, p. 25).

Durkheim (1983) faz uma distinção entre o estudo das representações individuais e o estudo das representações coletivas. Para o autor, o estudo das representações individuais seria do domínio da psicologia, e o estudo das representações coletivas ficaria a cargo da sociologia e áreas afins. A teoria do autor para tal distinção estava na crença, as leis que explicavam os fenômenos sociais eram diferentes das leis que explicavam os fenômenos individuais. Nessa perspectiva, as representações coletivas, por serem fruto dos acontecimentos sociais, se constituem em fato social e, como tal é resultado de uma consciência coletiva e não de uma consciência individual. No campo da historiografia africana, em específico do conceito de etnia Yorubá, o acontecimento fundante são as invasões internas e externas motivadas pelo período

escravocrata. Por essa razão, não podemos, segundo Durkheim, tratar as representações coletivas numa perspectiva individual, pois ela não considera acontecimentos externos.

Essa discussão inicial de Durkheim sobre representações coletivas foi crucial para que Moscovici buscasse na sociologia um contraponto para a perspectiva individualista da psicologia social, tão presente na psicologia social da América do Norte. Contudo, Moscovici (1978) defende que a representação social deve ser encarada “tanto na medida em que ela possui uma contextura psicológica autônoma como na medida em que é própria de nossa sociedade e de nossa cultura” (Moscovici, 1978, p. 45).

Desse modo, a Teoria das Representações Sociais, proposta e apresentada pelo autor Moscovici na obra “A representação social da psicanálise”, preocupa-se fundamentalmente com a inter-relação entre sujeito e objeto e como se dá o processo de construção do conhecimento, ao mesmo tempo individual e coletivo na construção das Representações Sociais, um conhecimento de senso comum demonstrando que para o autor, a Representação Social possui uma dupla dimensão, Sujeito e Sociedade, e situa-se no limiar de uma série de conceitos sociológicos, psicológicos e historiográficos. A escolha desses autores para abordar representações colabora com esta pesquisa ao dimensionar a importância de se considerar os fatores externos na construção dessas representações, além de sua afirmação primeira de que:

[...] não existe separação entre o universo externo e o universo interno do sujeito: em sua atividade representativa, ele não reproduz passivamente um objeto dado, mas, de certa forma, o reconstrói e, ao fazê-lo, se constitui como sujeito, na medida em que, ao apreendê-lo de uma dada maneira, ele próprio se situa no universo social e material... (Moscovici, 1978, p. 45).

A teoria das Representações Sociais elaborada por Moscovici é uma teoria que pode ser abordada em termos de produto (o grupo étnico plural com materialidades, organização social e linguística, cosmopercepções iguais), e em termos de processo (as relações internas entre dentro dos grupos e externas invasões e escravização), pois a representação é, ao mesmo tempo, o produto e o processo de uma atividade mental pela qual um indivíduo ou um grupo reconstitui o real, confrontando e atribuindo uma significação específica (ABRIC, 1994, p. 188).

Dessa forma, esta pesquisa partiu do que a teoria das Representações Sociais propõe ao afirmar que a mesma é uma proposta científica de leitura do conhecimento de senso comum e, nesse sentido, preocupa-se com o conteúdo das representações, pois a busca pela compreensão do conceito de etnia Yorubá partiu dos diversos nomes pelo quais os Yorubás eram

representados na diáspora (mina, região das minas - Nagô - termo cunhado para falar da variação linguística do Yorubá no Brasil falado nos cultos religiosos, da costa, indivíduos capturados nas regiões costeiras do Benin e Nigéria, Jeje nome alusivo à região de Ijexá).

Nessa esteira, pode-se afirmar que para esse autor a teoria das Representações Sociais abordada em termos de processo consiste em saber como se constroem as representações, como se dá à incorporação do novo, do não familiar, aos universos consensuais. Para Moscovici, a construção das representações envolve dois processos formadores: a ancoragem e a objetivação. Assim, conforme Sá (1995, p. 38), “o processo é responsável pelo enraizamento social da representação e de seu objeto”.

De acordo com Moscovici, o processo de objetivação “faz com que se torne real um esquema conceptual, com que se dê a uma imagem uma contrapartida material” (Moscovici, 1978, p. 110). Nesse caso, então, a objetivação consiste em dar concretude a um determinado conceito. No caso do estudo de Moscovici, o conceito utilizado foi o de psicanálise através do qual ele buscava conhecer como um determinado grupo a representava. Através desse estudo, ele percebeu que, “ao objetivar o conteúdo científico da Psicanálise, a sociedade já não se situa com vistas à Psicanálise ou aos psicanalistas, mas em relação a uma série de fenômenos que ela toma a liberdade de tratar como muito bem entende” (Moscovici, 1978, p. 112).

No caso desta tese, o conceito foi o de etnia Yorubá, sua construção e desdobramentos, nesse caso, ao objetivar os estudos realizados sobre o tema, percebe-se que a historiografia traz dois parâmetros o uso do termo/conceito para exaltação de um grupo em detrimento a outros e os desdobramentos do termo e as confusões causais que isso proporciona na historiografia. Por outro lado, segundo Alves-Mazzotti (2000, p. 60), para Jodelet, a objetivação de um determinado conceito ou objeto, por parte dos sujeitos, depende basicamente dos condicionantes culturais acesso diferenciado às informações em função da inserção social dos sujeitos e dos aspectos valorativos do grupo sistema de valores do grupo.

Dessa forma, as informações recebidas a respeito de um conceito ou objeto passam por uma organização, para que esses possam adquirir uma imagem coerente, ou seja, a construção formal de um conhecimento em nível de senso comum, a esse respeito, Oliva acrescenta ao falar da construção do conceito de etnia Iorubá. De acordo com as pesquisas de Oliva (2005) sobre a história da África Ocidental, seria na passagem do século XVIII para o XIX que apareceriam os primeiros indícios da construção de uma identidade/etnia em comum entre os Yorubás. Isso aconteceu em resposta a um intenso movimento expansionista do Reino Daomé.

As cidades costeiras, como Uidá, e do interior, como Abeokuta, caíam uma após a outra nas mãos dos governantes daoméanos. Impulsionados pelo aumento do comércio negreiro com o Atlântico e pelo enfraquecimento de outros reinos da região, como Oyo, assim, a expansão militar-comercial do Daomé mudaria a configuração étnica do tráfico e, de certa forma, permitiria, conjugada a outros elementos, a redefinição dos critérios identitários de alguns grupos da própria região, dentre eles os Yorubás.

De acordo com a historiografia especializada na história da região apontadas por Oliva (2005), seria nesse momento e por esses motivos que apareceram os primeiros indícios da construção de uma identidade comum ao Yorubá. Ressalta-se que muitas das características comuns às populações da área florestal do Golfo da Guiné, que se estende da margem leste do rio Ogum até a margem oeste do rio Níger, como as práticas materiais ligadas à agricultura e ao comércio, às formas de organização política, social e linguística, à legitimação de dinastias, às tradições históricas ou cosmológicas, eram compartilhadas há muito tempo por vários grupos ou reinos da área. Porém, o ato de se reconhecerem e serem reconhecidos como iorubás, passou a ser uma ação percebida somente a partir do final do século XVIII. *A priori*, como uma busca de compreensão dessas etnias com tantas características em comum, depois como estratégia de legitimação, e exercício de poder sobre esses grupos (Oliva, 2005). Seguindo essa esteira na busca pela compreensão dos usos historiográficos do conceito de etnia Yorubá, no continente africano e em diáspora brasileira, aportamos nas teorias de Ki-Zerbo (1988; 2010).

Joseph Ki-Zerbo, historiador burkinense, trouxe grandes contribuições para o processo de decolonização da história dos povos africanos, dentre eles os Yorubás, autor de grandes obras como “História da África Negra: Introdução à História Geral da África”, lançado em 2010, e principal organizador do volume oito da coleção “História Geral da África”, lançada pela UNESCO em 2010, o autor é considerado um grande crítico de como a noção de etnia é aplicada nas ciências sociais africanas, com ênfase nas visões essencialistas que dominam certos estudos culturais. Ele argumentou que o conceito de etnia muitas vezes é usado de forma simplificada, essencializadora de grupos diversos e dinâmicos, como os Yorubás, transformando-os em categorias fixas e homogêneas. Segundo o autor esse processo desconsidera as interações históricas, culturais e sociais que moldaram as identidades africanas ao longo dos séculos.

Assim, reduzir os Yorubás, ou qualquer outro grupo africano, a uma “etnia” estática (no sentido para o qual o conceito foi criado) ignora as realidades fluidas das interações culturais,

econômicas e políticas. A crítica de Ki-Zerbo é uma denúncia à maneira como as identidades africanas são frequentemente entendidas através de lentes coloniais, que desconsideram as redes de trocas e de influências internas no continente e entre seus povos. Ele defendia que a compreensão das culturas africanas deveria reconhecer essa complexidade e dinamicidade, rompendo com modelos rígidos que foram muitas vezes impostos durante o período colonial e ainda reverberam nos estudos pós-coloniais, ou seja continuam contribuindo para solidificação de uma história única. Com relação aos Yorubás, a crítica é particularmente pertinente porque se trata de um grupo étnico com grande diversidade interna, onde as cidades-Estados e a organização política e social variaram ao longo do tempo. A identidade Yorubá, então, não pode ser encapsulada numa definição única ou imóvel, pois reflete uma rede cultural e histórica rica que foi continuamente moldada por trocas e transformações, a esse respeito, sigamos com as reflexões apontadas por Palmie (2013).

Stephen Palmié é um antropólogo especializado na antropologia da religião, com ênfase nas culturas afro-cubanas. Ele é professor na Universidade de Chicago, sua pesquisa se concentra nas práticas religiosas afro-caribenhas, especialmente em relação à história e às culturas do mundo atlântico, o antropólogo trabalhou com o antropólogo francês Michel Leiris e Georges Lapierre, e outros colaboradores nas pesquisas de etnografia e estudos africanos.

Abordavam também tópicos como a antropologia da raça, onde o autor dialoga com o conceito de etnia Yorubá e suas subjetividades, abordando os sistemas de escravização e trabalho não livre, corporeidade e a antropologia da comida e da culinária. Ao abordar o conceito de etnia Yorubá, o autor afirma que pode ser interpretado como um conjunto de características comuns que definem um grupo social, como a língua, a cultura, as tradições e a história compartilhada. No caso específico dos Yorubás, ele afirma o conceito de etnia envolve mais que apenas uma origem comum, mas uma vivência e uma expressão cultural. Os Yorubás, segundo esse autor, têm uma rica tradição de mitos e uma forte organização social. A etnia Yorubá é composta por uma identidade coletiva que se baseia na língua Yorubá, uma das línguas mais faladas na África Ocidental. Além disso, a etnia envolve um senso de comunidade, com rituais e crenças relacionadas à ancestralidade, à espiritualidade (com destaque para o culto aos orixás) e à organização social.

Em síntese, para Palmie (2013), a etnia Yorubá é uma identidade que transita não apenas entre a geografia africana, mas também entre as culturas afro-brasileiras, afro-cubanas, afro-caribenhas, e se configura como uma das mais influentes no contexto das diásporas africanas.

Para o autor, a etnia Yorubá pode ser compreendida como uma rede de significados que articula um conjunto complexo de relações que vão desde o simbólico (mitos, rituais) até o cotidiano (organização social, identidade linguística e cultural), reforçando as conexões que esse povo mantém com sua história ancestral e suas práticas religiosas. As pesquisas desse autor apontam mais uma vez para a pluralidade cultural e social dos grupos que formam a etnia Yorubá, potencializando as teorias de outros africanos como Ki-Zerbo e Akin Ogundiran, arqueólogo sobre o qual abordaremos a seguir.

As pesquisas até o momento apontam para uma incompatibilidade do termo/conceito de etnia Yorubá, pois o mesmo simplifica de maneira rasa e reducionista a complexidade e riquezas dos grupos Yorubá. Na obra "Os Iorubás e a Diáspora Afro-Atlântica: Uma História Crítica" (2013), Palmie oferece uma exploração aprofundada do povo Yorubá e sua história, com foco em sua diáspora pelo mundo atlântico apontando as riquezas e múltiplas facetas de um grupo composto por vários outros que comungam relações cultura e língua mesmo apresentadas pequenas variações de um grupo para o outro. O livro analisa o papel dos Yorubás na diáspora africana, com atenção particular aos seus padrões migratórios, as transformações culturais, religiosas e sociais que experienciaram e promoveram nesse percurso nas relações com outros grupos de africanos, apontando como sua identidade foi sendo ressignificada em diferentes partes das Américas e do Caribe.

Palmie, assim como Ki-Zerbo e outros já citados nesta pesquisa, cada um em sua área, desafia as narrativas históricas tradicionais (que apontam para uma história única) ao adotar uma perspectiva crítica sobre a diáspora Yorubá, enfatizando as complexidades da formação de identidade no contexto da escravidão transatlântica e do colonialismo. O autor examina como as práticas religiosas, a língua e as expressões culturais dos Yorubás foram tanto preservadas quanto transformadas enquanto se adaptavam a novos ambientes e circunstâncias, comprovando uma de nossas teorias de que as identidades se ressignificam influenciadas também pelas relações, sobretudo de poder.

Essa obra situa a história Yorubá dentro da estrutura maior da diáspora africana, mostrando como os Yorubás contribuíram para o tecido cultural de várias sociedades, ao mesmo tempo que destaca os desafios de manter a continuidade cultural em um exercício relacional entre o ser e estar. Também investiga o impacto do colonialismo e da globalização sobre o povo Yorubá e suas comunidades diaspóricas, enfatizando os processos tentativas de dominação,

sobretudo por parte dos ingleses que utilizaram do conceito de etnia na tentativa de enquadrar os grupos para melhor compreendê-los e dominá-los.

Dessa forma, as pesquisas desse autor são vistas por esta pesquisa como um exame crítico da jornada histórica dos Yorubás e seu papel significativo na formação do mundo afro-atlântico, oferecendo insights sobre as dinâmicas de cultura, identidade e história no contexto da diáspora e do transnacionalismo. Porém, a principal contribuição das pesquisas desse autor para esta tese foi a de reforçar a nossa hipótese de que o uso do termo/conceito de etnia para os Yorubás não comporta a complexidade sociocultural e religiosa dos grupos que formam essa etnia, assim, mais uma vez, voltamos à nossa tese de que o uso do conceito de etnia no contexto Yorubá é uma forma reducionista criada por não africanos e africanos em contexto de dominação. E esse processo na diáspora foi utilizado como instrumento unificador simplista para categorizar grupos que tinham línguas similares.

A esse respeito, na esteira dos especialistas no que tange à etnia Yorubá, citamos Akin Ogundiran (2023), um pesquisador arqueólogo e historiador, referência em estudos africanos que tem contribuído para a compreensão do que ela chama de *Comunidades de práticas Yorubás*, um dos grupos étnicos mais significativos da Nigéria. O conceito de Comunidades de práticas, que ele toma do antropólogo Etienne Wenger, refere-se à maneira como as práticas culturais, sociais e espirituais dos Yorubás moldam sua vida cotidiana e a identidade coletiva. Mais uma sentença sobre o conceito aqui (Ogundiran, 2020, p. 19).

Table 1.1. Periodization for the Yorùbá Cultural History

Periods	Approx. Years (circa)	Major Characteristics and Events
Pre-Archaic	2500–300 BC	The proto-Yoruboid evolved as a territorial language and cultural group around the Niger-Benue Confluence.
Archaic	300 BC–AD 300	Era of intense drought; southward migrations from the ancestral Yoruboid homeland; and splitting of proto-Yoruboid into three daughter language groups—proto-Igala, proto-Itsekiri, and proto-Yorùbá—by AD 300.
Early Formative	AD 250–750	Stable annual rainfall returned; rapid population growth and expansion; proliferation of Yorùbá dialect branching; emergence of a full-fledged House society with formalized political institutions headed by priest-chieftain.
Late Formative	AD 650–1050	Social networks and regional trade intensified; naturalistic sculptures, especially in stonework, developed, representing ancestral figures, communal ancestors, and cultural heroes; emergence of mega-House polities characterized by large village complexes and incipient towns with embankments, populated by corporate groups of diverse familial backgrounds; federation of mega-House polities headed by an elected titular leader likely proliferated; emergence of divine kingship institution and ideology toward the end of the period.
Classical	AD 1000–1420	Commercial and knowledge capital revolution; intensification of regional and interregional trade; primary glass production began in Ilé-Ife and intensified throughout this period; major innovations in affective technology, especially in three-dimensional art—terracotta and later brass; emergence and proliferation of sprawling urban polities; architectural features such as potsherd pavements were common regionally; royal divine-kings became the preferred model of governance throughout the region; codification of the Yorùbá community of practice as a networked regional system; major changes in worldview and cosmogony; the rise of the Ifẹ Empire with a vast network of client states and colonies.
Intermediate	AD 1400–1570s	Regional instability due to hemispherical ecological crisis and subcontinental political turbulence; a period of intense dry conditions characterized by recurrent multiyear droughts; collapse of regional economy; external aggression by Nupe militarists; many prominent Yorùbá polities collapsed; the end of Ifẹ political empire; Benin, a former client state of Ilé-Ife established political autonomy and embarked on its own expansion northward. Early stages of Atlantic commercial exchanges began in the Bight of Benin with the arrival of Portuguese traders, soon followed by the Dutch and English.
Restoration	AD 1570s–1650	A period of renewal and regeneration marked by rebuilding of old kingdoms and foundation of new ones; political landscape was transformed by warrior-kings and militaristic states such as Ilẹ̀sà, Ọ̀yọ̀, and Benin.
Atlantic	AD 1630–1840	Era of merchant capital revolution and the Atlantic slave trade; monetized economy took hold; Ọ̀yọ̀ became the dominant political power in the region; proliferation of centralized polities and frontier towns/market centers; incorporation into the Atlantic economy with new forms of global commodity exchange and consumption practices; intensification in everyday commodity production and craft specialization (e.g., cotton cultivation, cloth making, and dye manufacture); expansion in itinerant trading; sociopolitical instability beginning in the early nineteenth century caused by the impacts of the Atlantic slave trade, inequality, elite factional conflicts, underclass rebellion, and the jihad.

Imagem 1 - Tabela Periodização dos Yorubás - Cultura e história.

Fonte: O Yorubá: uma nova História (Ogundiran, 2023).

Tabela 1.1 Periodização para a História Cultural de Yorubá

Períodos	Aprox. Anos (circa)	Principais Características e Eventos
Pré-Arcaicos	2500-300 a.C.	O proto-Yoruboid evoluiu como uma língua territorial e grupo cultural em torno da Confluência Niger-Benue.
Arcaico	300 a.C. - 300 d.C.	Éra de seca intensa; migrações para o sul da pátria ancestral Yoruboid; e divisão do proto-Yoruboid em três grupos linguísticos filhos - proto-Igala, proto-Itsekiri e proto-Yorubá - por 300 d.C.
Formativo inicial	250-750 d.C.	Chuvas anuais estáveis retornaram; rápido crescimento e expansão da população; proliferação da ramificação do dialeto Yorubá; surgimento de uma sociedade da Câmara de pleno direito com instituições políticas formalizadas chefiadas por padre-chefe.
Formação tardia	650-1050 d.C.	Redes sociais e comércio regional se intensificaram; esculturas naturalistas, especialmente em alvenaria, desenvolvidas, representando figuras ancestrais, ancestrais comunitários e heróis culturais; surgimento de políticas de mega-Casa caracterizadas por grandes complexos de aldeias e cidades incipientes com aterros, povoados por grupos corporativos de diversas origens familiares; federação de políticas de mega-Casa chefiada por um líder titular eleito que provavelmente proliferaram; surgimento da instituição e ideologia divina na realeza no final do período.
Clássico	1000-1420 d.C.	Revolução de capital comercial e de conhecimento; intensificação do comércio regional e inter-regional; a produção de vidro primário começou em Ilé-Ife e se intensificou ao longo deste período; grandes inovações em tecnologia afetiva, especialmente em arte tridimensional-terracota e latão posterior; surgimento e proliferação de extensas políticas urbanas; características arquitetônicas, como pavimentos de potes eram comuns regionalmente; os reis divinos reais se tornaram o modelo preferido de governança em toda a região; codificação da comunidade de prática Yorubá como um sistema regional em rede; grandes mudanças na visão de mundo e cosmogonia; a ascensão do Império Ife com uma vasta rede de estados e colônias clientes.

Tabela 1.1 Periodização para a História Cultural de Yorubá

Períodos	Aprox. Anos (circa)	Principais Características e Eventos
Pré-Arcaicos	2500-300 a.C.	O proto-Yoruboid evoluiu como uma língua territorial e grupo cultural em torno da Confluência Niger-Benue.
Arcaico	300 a.C. - 300 d.C.	Éra de seca intensa; migrações para o sul da pátria ancestral Yoruboid; e divisão do proto-Yoruboid em três grupos linguísticos filhos - proto-Igala, proto-Itsekiri e proto-Yorubá - por 300 d.C.
Formativo inicial	250-750 d.C.	Chuvas anuais estáveis retornaram; rápido crescimento e expansão da população; proliferação da ramificação do dialeto Yorubá; surgimento de uma sociedade da Câmara de pleno direito com instituições políticas formalizadas chefiadas por padre-chefe.
Formação tardia	650-1050 d.C.	Redes sociais e comércio regional se intensificaram; esculturas naturalistas, especialmente em alvenaria, desenvolvidas, representando figuras ancestrais, ancestrais comunitários e heróis culturais; surgimento de políticas de mega-Casa caracterizadas por grandes complexos de aldeias e cidades incipientes com aterros, povoados por grupos corporativos de diversas origens familiares; federação de políticas de mega-Casa chefiada por um líder titular eleito que provavelmente proliferaram; surgimento da instituição e ideologia divina na realeza no final do período.
Clássico	1000-1420 d.C.	Revolução de capital comercial e de conhecimento; intensificação do comércio regional e inter-regional; a produção de vidro primário começou em Ilé-Ife e se intensificou ao longo deste período; grandes inovações em tecnologia afetiva, especialmente em arte tridimensional-terracota e latão posterior; surgimento e proliferação de extensas políticas urbanas; características arquitetônicas, como pavimentos de potes eram comuns regionalmente; os reis divinos reais se tornaram o modelo preferido de governança em toda a região; codificação da comunidade de prática Yorubá como um sistema regional em rede; grandes mudanças na visão de mundo e cosmogonia; a ascensão do Império Ife com uma vasta rede de estados e colônias clientes.

Imagem 2- Tradução da tabela de periodização.

Fonte: O Yorubá: uma nova História (Ogundiran, 2023).

Essas imagens são resultado das pesquisas realizadas pelo arqueólogo Akin (2023), onde autor traz uma periodização construída partir da cultura material dos Yorubás. Nela, o autor aponta o surgimento dos grupos suas migrações internas, o que ocasionou segundo ele sua expansão territorial e o surgimento do grupo enquanto comunidade chamadas por ele de “Comunidades de práticas Yorubás”. Para melhor compreensão do que “comunidades de práticas Yorubás” significa, o autor a relaciona com outros conceitos, sobre os quais discorreremos agora. O primeiro conceito é Identidade Cultural, e sobre isso, o autor afirma que a cultura Yorubá é rica em tradições, idiomas, mitos e práticas religiosas. A identidade Yorubá se manifesta, e através delas reforçada, por rituais e celebrações, como festivais e cerimônias de passagem; a vida é ritualizada e a compreensão desses rituais é imprescindível.

Outro aspecto que o autor aborda são as *Relações Comunitárias*. A vida entre os Yorubás é marcada por um forte senso de comunidade e coletividade. Os laços familiares e as relações comunitárias são fundamentais, onde o bem-estar do indivíduo é interligado ao da comunidade, na perspectiva da filosofia da integralidade.

Outro elemento importante são as práticas espirituais e as religiosas. A religião, incluindo o culto aos ancestrais e a adoração a deuses (Orixás), desempenha um papel central na vida social. A espiritualidade é frequentemente integrada à vida cotidiana, influenciando decisões e comportamentos. Não existe, nessa cosmologia, separação entre o céu e a terra. Afirma-se que assim como Abimbola Kola (2006), o *Orúm* está no *Aye* tanto quanto *Aye* está no *Orúm*, quer dizer, o céu está na terra assim como a terra está no céu. Em seguida, o autor cita o que ele chama de *Articulação de Saberes*, enfatizando a importância do conhecimento tradicional (tradição Oral) e das práticas culturais que são passadas de geração em geração, que são essenciais para a perpetuação da cultura da educação e socialização dos jovens.

Outro aspecto que contribui para que o autor compreenda que os Yorubás como *Comunidades de práticas* está no que o autor chama de Resistência e Adaptação, ou seja, Apesar das influências externas, como o colonialismo e a globalização, as comunidades Yorubás têm mostrado resiliência, adaptando-se enquanto preservam suas tradições e filosofias. E por fim ao falar da relação grupos Yorubás e Interconexão Global: Ogundiran explora nas suas pesquisas como as comunidades Yorubás se conectam com a diáspora africana, influenciando e sendo

influenciadas por culturas em outras partes do mundo, especialmente nas Américas, porém, preservando suas filosofias.

Dessa forma, o trabalho de Ogundiran destaca a riqueza e a complexidade da cultura Yorubá, enfatizando a importância das Comunidades práticas na formação da identidade e na continuidade das tradições. Essas comunidades são essenciais não apenas para a preservação cultural, mas também para a construção de identidades sociais contemporâneas. Assim, o autor critica a tendência de tratar a etnia Yorubá como homogênea e como uma criação colonial. Ele destaca que existem variações culturais linguísticas e práticas dentro da etnia Yorubá que não podem ser reduzidas a uma única identidade. Isso ignoraria a diversidade interna e a multiplicidade de experiências que existem entre os Yorubás, elemento primordial para compreender sua riqueza.

A esse respeito, o autor argumenta que etnicidade pode ser vista como construção social indo ao encontro dos pensamentos de Ki-Zerbo ao afirmar que o conceito de etnia Yorubá como homogênea é produto do período da colonização. Para Ogundiran, a etnicidade não é uma característica fixa, mas sim uma construção social que é moldada por contextos históricos, políticos e sociais. Ele sugere que a identidade Yorubá deve ser entendida como fluida e dinâmica, sujeita a mudanças conforme as circunstâncias e interações sociais. E que nesse contexto deve-se levar em conta o impacto do colonialismo enquanto categorização imposta pelos colonizadores como elemento influenciador da formação da identidade étnica Yorubá. Durante o colonialismo, as identidades foram muitas vezes simplificadas e utilizadas para dividir e governar populações, o que resultou em uma visão distorcida da verdadeira diversidade cultural de muitos grupos africanos.

Em suma, segundo Ogundiran, na era da globalização, as identidades étnicas estão se tornando cada vez mais interconectadas. A troca cultural e a migração desafiam as noções tradicionais de etnicidade, o autor argumenta que a identidade Yorubá deve ser vista em um contexto mais amplo, onde interações transculturais desempenham um papel significativo. Suas pesquisas enfatizam a necessidade de reconhecer tanto a preservação das tradições culturais quanto a inovação dentro das comunidades Yorubá. As práticas culturais estão em constante evolução, e isso deve ser considerado ao discutir a identidade étnica. Assim, sua crítica ao conceito de etnia Yorubá oferece uma perspectiva mais rica e complexa sobre como as identidades são formadas e vivenciadas. Sua abordagem ressalta a importância de entender a etnicidade como um fenômeno dinâmico, influenciado por uma variedade de fatores sociais,

históricos e culturais e com base na riqueza material dessas comunidades encontradas em suas escavações na Antiga Ilé Ifé - cidade mãe dos Yorubás - ele vem defendendo o conceito de *Comunidades de Práticas* por acreditar e comprovar que a complexidade e riqueza sócio cultural e material vivenciada por essas comunidades não cabem em conceitos já existentes como etnia e etnicidade em seu conceito primeiro, por isso, a necessidade de novos olhares e pesquisas partindo das materialidades, ritos e tradições vivenciadas por essas comunidades Yorubás. Mas com vivências práticas que as diferenciam e enriquecem.

Em se tratando de Brasil, a busca se fez necessário para descortinar os termos que camuflam a presença e as contribuições socioculturais dos Yorubás no Brasil, e em Goiás, e na busca pela compreensão dos usos do conceito de etnia Yorubá se faz necessário dialogar sobre os desdobramentos da palavra etnia no contexto diaspórico. Para melhor compreensão, devemos perceber os usos de outras palavras para falar de etnia já apresentada nesta tese: o termo nação e raça.

Assim, inicia-se a reflexão com as pesquisas com o sentido epistemológico da palavra nação e seus desdobramentos historiográficos políticos e sociais durante o período pesquisado. Logo, o que segue são alguns dos autores e pesquisas acessadas na construção desta tese.

3.2. O Sentido epistemológico de nação e seus desdobramentos

No livro “Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e Difusão do Nacionalismo”, publicado em 1983, Anderson Benedict apresenta um estudo das nações e do nacionalismo. O autor defende a teoria de que a nação é uma Comunidade imaginada formada por construções culturais e narrativas compartilhadas. Nesse sentido, a epistemologia da palavra é contemplada na sua reflexão, isto porque o sentido epistemológico da palavra "nação" refere-se à forma como o conceito é entendido e construído do ponto de vista do conhecimento, especialmente em áreas como a filosofia, sociologia, história e política, ou seja, uma narrativa construída para atender o grupo que dela faz uso. Nesse contexto, "nação" vai além de sua definição popular ou geopolítica e é examinada como um conceito complexo, carregado de significados culturais, históricos e ideológicos.

A esse respeito, Gellner (1983) acrescenta falando das principais dimensões epistemológicas do termo; iniciando pela dimensão histórica, o autor afirma que a ideia de nação surge como uma construção histórica, frequentemente associada ao surgimento dos Estados modernos e ao processo de nacionalismo. Nação, nesse sentido, é entendida como uma comunidade imaginada (Benedict Anderson) em que os indivíduos compartilham um sentimento de pertencimento baseado em fatores como língua, cultura, religião ou uma história comum.

Nesse sentido, a nação é interpretada como uma forma de identidade coletiva que transcende ao indivíduo. Essa identidade é moldada por narrativas históricas, mitos fundadores, símbolos e tradições que criam um sentimento de unidade entre os membros do grupo. Do ponto de vista epistemológico, "nação" também é vista como um constructo cultural e político. Ela não é uma entidade natural, mas uma criação humana que reflete interesses e dinâmicas de poder. Afirma Ernest Gellner (1983), argumentando que o nacionalismo precede a formação da nação, e não o contrário. Uma outra dimensão apontada pelo autor e a conexão com território uma nação é frequentemente associada a um território, mas essa conexão é tanto simbólica quanto prática. O território, nesse caso, representa um espaço físico e imaginado que dá coesão à identidade nacional. Em uma perspectiva mais crítica ao termo/conceito, Partha (1993) afirma que o conceito de nação foi moldado e apropriado em contextos coloniais e pós-coloniais para justificar a soberania de um grupo sobre outro.

Portanto, epistemologicamente, o termo "nação" não é apenas uma descrição objetiva, mas um conceito dinâmico, carregado de interpretações, debates e significados que variam conforme o contexto histórico e cultural. Bhabha (1990) explora como as nações são construídas por narrativas culturais e simbólicas, destacando a fluidez e a ambivalência do conceito. Essas obras foram fundamentais para compreensão e exploração da epistemologia do conceito de nação e dos debates teóricos associados a ele como é o caso do conceito de etnia Yorubá proposto nesta tese.

Finalizamos essa reflexão com as contribuições do historiador Hobsbawm (1990), no livro “Nações e Nacionalismo desde 1780: Programa, Mito e Realidade”, nessa obra, o autor examina o papel da história e do mito na construção das nações, destacando como esses conceitos são moldados pelas forças econômicas e políticas em cada período. Em se tratando do contexto do tráfico negreiro o termo nação adquiriu um significado diferente do conceito

político ou territorial apontado pelos autores anteriormente destacados, e em uso até os dias atuais.

Durante o período do tráfico transatlântico de escravizados, "nação" era frequentemente utilizado para designar grupos étnicos ou culturais africanos, marcando identidades coletivas com base em origem geográfica, língua, costumes ou práticas religiosas. Esse uso do termo revela tanto a complexidade das culturas africanas quanto a maneira como elas foram categorizadas e instrumentalizadas pelos traficantes e senhores de escravos.

A esse respeito, em uma perspectiva cultural e religiosa, outros autores, como Bastide (1971), aborda as conexões culturais entre as "nações" africanas no Brasil e suas expressões religiosas, apontando as diversas religiões que surgem nesse contexto a exemplos das nações de Candomblé, trazido pelo autor ao discutir sobre identidade étnica cultural. A esse respeito, o autor acrescenta que os africanos escravizados eram frequentemente agrupados e identificados com base em suas "nações", como os Nagôs, Jejes, Angolas, Congos, Mina, entre outros. Esses nomes geralmente correspondiam a regiões de origem, reinos, povos ou línguas, como os povos Yorubás aqui chamados de (Nagô), Ewe-Fon (Jeje) ou Bantu (Angola, Congo). No entanto, essas designações simplificavam e distorciam a verdadeira diversidade cultural e étnica desses grupos, e delas vieram as nações de candomblés - Nago ou Mina – fundado por grupo Yorubá, candomblé Jeje fundado por Yorubá, candomblé de Angola, ou bate folha, fundado por grupos Bantu (Bastide, 1971).

Outro aspecto relevante vem das pesquisas Alencastro (2008), "O Trato dos Videntes: Formação do Brasil no Atlântico Sul", o autor relaciona o tráfico atlântico de escravizados com a formação das nações africanas no Brasil, ao apontar para o uso do conceito de nação feito pelos traficantes e senhores de escravos, ele afirma que "nação" era um termo prático usado para identificar e classificar os africanos de acordo com suas origens percebidas. Traficantes e compradores utilizavam essas categorias para fins comerciais, muitas vezes associando certos grupos a características ou habilidades específicas. Por exemplo, alguns grupos eram vistos como mais adequados para determinados tipos de trabalho ou tinham reputações específicas em relação à resistência ou obediência.

Anterior a essa pesquisa, Thornton (2004), em sua obra "África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800", já explorava como as sociedades africanas moldaram a cultura e as economias atlânticas, dando ênfase à diversidade das "nações" africanas e suas contribuições. Isso porque o autor chama a atenção para percepção do

escravizados para o termo/conceito de nação. Para os escravizados, "nação" podia ter um papel central na manutenção de identidades culturais e na formação de redes de solidariedade. Africanos da mesma "nação" frequentemente se agrupavam, mantendo suas línguas, costumes, religiões e formas de organização social, mesmo em meio à violência da escravidão. Esses laços étnicos também influenciaram a criação de comunidades como os quilombos e de práticas culturais afro-brasileiras, como o candomblé e outras expressões religiosas já citadas anteriormente.

Em suma, embora o termo "nação" fosse usado para designar origens africanas no contexto do tráfico negreiro, ele não tinha necessariamente o mesmo sentido político ou territorial que assumiu posteriormente com os movimentos de independência ou a formação de Estados-nação. Nesse período, "nação" era uma construção fluida, tanto nas mãos dos opressores quanto nas dinâmicas internas de resistência e ressignificação pelos próprios africanos escravizados. Isso porque as "nações" também foram uma base para formas de resistência e organização. Em muitos casos, grupos de uma mesma "nação" organizaram revoltas, fugas ou mesmo lideraram movimentos dentro dos quilombos, formando sociedades alternativas baseadas em suas tradições.

A esse respeito, cito Reis, João José e Flávio dos Santos Gomes (1996), que em sua obra “Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil” analisaram as formas de resistência africana, com destaque para a importância das "nações" na organização dos quilombos, confrarias e outras agremiações. Outros autores importantes para essa compreensão são Mintz e Price (2003), na obra “O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma Perspectiva Antropológica”, na qual exploram a recriação cultural e o conceito de nação em diásporas africanas.

Ao final desta explanação é preciso evidenciar que o termo/conceito nação não se referia apenas ao conceito político moderna, mas era um marcador cultural e étnico, tanto usado de forma instrumental pelos traficantes (na tentativa de aglutinar os escravizados em blocos único para melhor dominação; quanto ressignificado pelos próprios escravizados para manter vínculos identitários sociais e culturais como forma de fortalecimento e resistência contra o sistema escravocrata. Assim, vale trazer para discussão para o foco desta tese sobre a nação Yorubá, Anderson Oliva (2005), seguido de Munanga (2002) na sua percepção e uso do conceito nação Yorubá, seguido de alguns autores goianos que se ancoraram no uso desse conceito para falar dos escravizados na Capitania dos Goyases.

Em se tratando do conceito de nação Yorubá, está enraizado em aspectos culturais, históricos, espirituais e linguísticos que unem as pessoas desse grupo etnolinguístico, predominantemente localizado no sudoeste da Nigéria e em regiões vizinhas como Benin e Togo. O conceito transcende as fronteiras geopolíticas modernas e pode ser compreendido a partir dos seguintes pilares: Origens Históricas e Mitológicas, a identidade Yorubá é fortemente baseada em narrativas históricas e mitológicas.

Segundo a tradição, Odùduwà, considerado o ancestral comum, é o fundador de Ilé-Ifè, vista como a cidade sagrada dos Yorubás e o berço da civilização Yorubá. Esse mito de origem reforça a ideia de uma ancestralidade compartilhada. A Cultura e Língua; a língua Yorubá, uma das línguas nigero-congolesas, é uma das maiores marcas da nação. Ela é usada para transmitir valores, histórias e saberes tradicionais. Além disso, aspectos culturais como música, dança, vestimentas (como o àdìrẹ e o búbá), e arte (máscaras e esculturas) consolidam a identidade do povo Yorubá. A Religião e Espiritualidade; a religião tradicional Yorubá, que inclui o culto aos Òrìṣàs (deuses e divindades), é central para a coesão do grupo. Essa espiritualidade engloba práticas, cosmologias e filosofias que guiam a vida cotidiana. Elementos como a consulta ao Ifá (oráculo), a reverência aos ancestrais e os rituais religiosos são fundamentais. Não menos importante a Organização Social vivenciada por esses grupos e composta por reinos e clãs com liderança estruturada em torno de reis (como o Oṣoni de Ifè e o Aláàfin de Òyó), que são vistos como líderes espirituais, sociais e políticos.

Apesar de existirem múltiplos reinos, há um senso de pertencimento coletivo que unifica os Yorubás, e o mesmo tem forte raiz no território de origem dos primeiros Yorubás a cidade sagrada de Ilé Ifé, e a espiritualidades, no contexto diaspórico causado pela escravidão a identidade Yorubá também se espalhou para o Caribe, América Latina e outras regiões. Isso resultou na preservação de tradições sobretudo através das religiões como o Candomblé em suas várias nações (Brasil), a Santería (Cuba) e o Vodum (Haiti), contribuindo para a resignificação e continuidade da "nação Yorùbá" em um contexto global. Em suma, a nação Yorubá, assim como o conceito de etnia Yorubá são mais do que uma designação territorial; mas uma entidade cultural e espiritual viva, moldada pela história compartilhada, práticas sociais, e valores espirituais que conectam os Yorubás, independentemente de onde estejam no mundo (Peel, 2000).

Em se tratando do conceito de nação, trago as percepções de Munanga (2004), segundo o autor, no contexto da cultura e etnia Yorubá, não pode ser entendido de forma simplista, já

que envolve uma série de elementos que estruturam a identidade, a cultura e a história desse povo. Munanga discute a construção de identidade étnica e a forma como as comunidades africanas, incluindo os iorubás, têm suas tradições e valores reconhecidos e valorizados, especialmente dentro da diáspora africana. Para os Yorubás, a nação vai além da ideia de uma simples unidade política ou geográfica. Ela é vista como uma comunidade profundamente conectada por laços culturais, linguísticos, espirituais e históricos. Segundo autor a unidade Yorubá é fortalecida por práticas religiosas, costumes e uma memória histórica compartilhada que remonta ao seu passado ancestral, muitas vezes associando-se a símbolos, mitos e o culto aos ancestrais. A cosmovisão Yorubá é também um dos pilares dessa identidade, destacando a centralidade dos orixás e o conceito de harmonia entre o humano e o divino.

Munanga destaca que o processo de construção das identidades nacionais nas sociedades africanas deve ser compreendido em relação à história de resistência à colonização e à diáspora, com as diversas interações entre as culturas africanas e as influências externas. Assim, a nação iorubá, como conceito, segundo Munanga (2004), envolve tanto a preservação de sua cultura autêntica quanto a adaptação e a resistência diante das transformações externas, principalmente na diáspora. Dessa forma, para Munanga, a nação Yorubá é entendida como uma construção cultural e histórica que vai além da estrutura política e geográfica e está intimamente ligada à ancestralidade, espiritualidade e à luta pela preservação e afirmação da identidade diante das pressões externas. As pesquisas apontaram que para a compressão da construção do conceito de etnia Yorubá e os usos da mesma era necessário a compreensão do conceito de nação esse termo foi utilizado em diversos momentos da historiografia africana, *a priori*, pelos traficantes de escravos nas classificações dos africanos durante a compra e venda dos mesmos, e em seguida como conceito unificador nos estudos sobre os grandes reinos promovidos pelo colonizadores, e, por fim, foi utilizado pelos grupos como instrumento de resistência assim como citam Munanga e Oliva. Assim, falar do conceito de etnia Yorubá na historiografia requer um repassar por seus desdobramentos dentre eles o conceito/termo nação utilizado pelos traficantes entre os séculos XVIII e XIX, em documentos históricos sobre os quais abordaremos no próximo tópico.

3.3. De nação à Etnia Yorubá: Usos e apontamentos perceptíveis em documentos históricos e na historiografia do século XIX na Capitania dos Goyases

De acordo com Palacín (1994), Goiás nasceu sob o signo do ouro e em relação de subordinação a São Paulo. Nesse cenário, a Goiás cabia tão somente fornecer matéria-prima. As primeiras minas foram descobertas em Goiás, por volta de 1726, quando os bandeirantes invadiram as terras dos índios Goyazes para explorar tanto o nativo quanto os recursos minerais. A atividade mineradora surgiu com os primeiros arraiais nos arredores das minas, em decorrência, surgiram entre 1727 e 1732 vários povoados no sul de Goiás, por exemplo, os povoados de Anta, Ferreiro, Ouro Fino, Barra Água Quente, Santa Cruz e Meia Ponte. Entre 1730 e 1740 surgiram outros vilarejos na região norte a exemplo de Traíras São José do Alto Tocantins (atual Niquelândia), Cachoeira, Crixás, Natividade, Cavalcante, Papuan e Santa Luzia (Luziânia), Carmo e Cocal.



Imagem 3- Extrato do mapa, indicando o povoamento pioneiro em Goiás.

Fonte: Vieira Junior, 2016, p. 2.

Esse mapa “Parte do governo de Sam Paulo e parte dos domínios da Coroa de Espanha” (1740), de autor anônimo e descoberto por Affonso de Taunay na década de 1920. Ele apresenta o núcleo inicial da mineração em Goiás e sugere a antecedência da descoberta das minas a

Sebastião Marinho em 1592 durante o governo de Felipe II. Na historiografia goiana, o debate sobre a gênese do Goiás fundamenta-se nos encontros das teorias sobre as bandeiras que tomavam o sertão de São Paulo desde o século XVI. Por certo os planaltos goianos já eram conhecidos quando Anhanguera empreendeu sua jornada, para isso, aponta os relatos do cronista de Silva Braga, pois o bandeirante vinha em busca do local já anteriormente visitado e com o propósito de achando o ouro formar o arraial para explorar, e assim nasceu a Vila dos Goias (Viera Junior, 2016). Nesse mapa, Vila Boa está representada por uma igreja como freguesia que era de São Paulo, aparece com o título de “Va Na S. do Rozairo dos Guayzes” [Vila de Nossa Senhora do Rosário dos Guayazes], ao analisar cartograficamente parece ser a referência à igreja construída por Antonio Pereira Bahia em 1734, onde mais tarde seria construída a matriz de Sant’Anna, no local até os dias atuais. É possível perceber também o aldeamento dos índios Guayazes, dois arraiais que estão ao lado da vila fazem referência aos bandeirantes fundadores, cito: Arraial do capitão-mor Bartolomeu Bueno e Arraial de João Leite (da Silva Ortiz). O arraial de Bartolomeu Bueno mais tarde se torna o arraial da Barra, local onde o capitão terminou seus dias em 19 de setembro de 1740, destituído de seus poderes de Superintendente das Minas, pobre e carregado de lembranças das aventuras sertanistas, seu corpo segue enterrado nesse vilarejo.

Certamente esse não é o mapa mais conhecido de Goiás, entretanto, carrega bastantes significados e relevância para esta tese, pois evidencia as primeiras minas onde os escravizados trabalharam. Nesse sentido, vale ressaltar que o mapa mais conhecido do Goiás setecentista é o elaborado pelo cartógrafo italiano Tossi Colombina. Esse trabalho que contribuiu para a demarcação do Tratado de Madri em 1750 mostra um ensaio da hidrografia do futuro Distrito Federal, com os cursos afluentes das bacias do Tocantins e do Prata. Também situa no mapa a vila de Santa Luzia, onde em seus limites Brasília foi construída (Palacín, 1986).

Vila Boa é a Capital desta Capitania. Está situada em uma baixada do rio Vermelho, cuja corrente a divide quase em duas partes iguais, e se comunicam seus moradores por 3 pontes de madeiras, destruídas inteiramente pela força de uma grande cheia do dia 9 de janeiro de 1782, e hoje edificadas pelo melhor método do Exmo. Sr. Luiz da Cunha Menezes, Governador e Capitão General da Capitania de Goiás (Palacín *et al.*, 2001, p. 47).

Segundo Luis Palacín (2001), as Estradas Reais ligavam os arraiais, a povoados, e a São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia e Cuiabá foram criadas após o ano de 1730. Relacionadas eram as Estradas do Nascente, que ligava Vila Boa a Paracatu; Estrada do

Sul, que ligava a capital com São Paulo; Estrada do Norte, ligando Vila Boa aos arraiais ao longo dos rios Maranhão e Tocantins até o extremo da capitania; Estrada da Bahia, ligando Vila Boa a região das Terras Novas (sertão do rio Grande no rio São Francisco) e a capitania de Pernambuco que no século XVIII limitava com Goiás. Da contagem, o viajante podia optar pelo caminho que conectava a Estrada do Nascente no arraial de Santa Luzia (Luziânia), ou tomar o rumo da Lagoa Feia, no entroncamento dos caminhos para os currais do Urucuia, para Paracatu e para a Bahia; a Estrada do Poente que ligava Vila Boa a Cuiabá. As Estradas do Nascente, Sul e Bahia convergiam no Morro Grande localizado na entrada de Meia-Ponte (Pirenópolis).

A esse respeito, Bertran acrescenta: a “Descrição da Capitania de Goiás e tudo que nela é notável até o ano de 1783” (Bertran, 1997), relaciona quatro Estradas Reais (Poente, Norte, Nascente e Sul), curiosamente ignora o trecho da Estrada da Bahia pela contagem de São João das Três Barras, entre os povoados de Meia-Ponte e Couros (Formosa), esse último no entroncamento da Lagoa Feia para Minas Gerais e Bahia. Silva e Souza (1978) descrevem as estradas citadas e acrescenta a Estrada do Correio do Rio de Janeiro para o Grão-Pará, que o viajante cumpria do litoral até Porto Real nas margens do Tocantins, depois seguia pelo rio até o Grão-Pará. As estradas e caminhos goianos também estão representados no “Guia de Caminhantes da Capitania de Goyazes” (1816), era por essas estradas que as mercadorias adentravam aos sertões, dentre esses, a mais “cara” eram os escravizados, oriundos de diversos lugares.

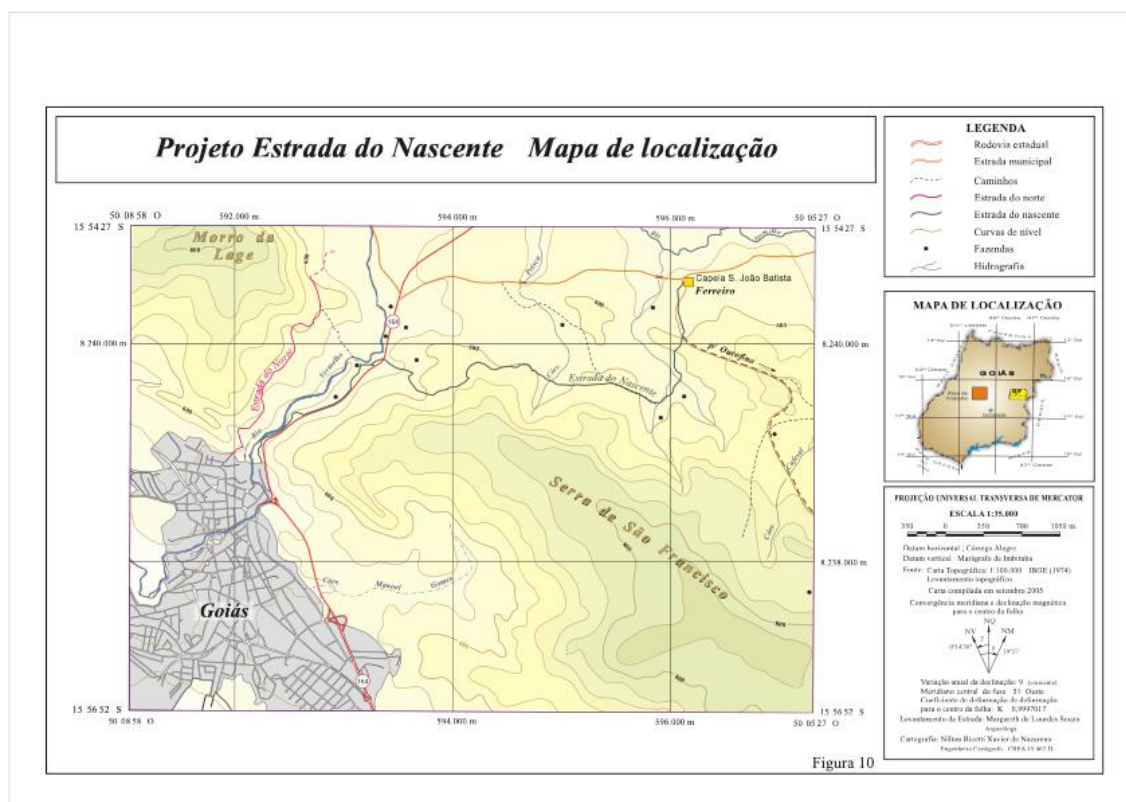


Imagem 4- Mapa estradas reais.

Fonte: Margareth de Souza (2012).

O negro situa-se no contexto dos Goyases, era um elemento central do processo de mineração, e construção desses arraiais que tinham como base econômica a mineração, assim como afirma Baiocchi (1983).

O escravo faiscador às margens dos rios vermelho e das Almas extraía de sol a sol o ouro misturado aos seixos de areia. Com bateia de madeira movimentava mistura heterogênea de rochas fazendo acumular os grãos de ouro no fundo sendo as impurezas extras lavadas pela água que afluía aos poucos na superfície da vasilha. Trabalhava inclinado e seminu os pés n'água o corpo exposto ao calor do sol (Baiocchi, 1983, p. 18 *apud* Simoni; Oliveira, 2015, p. 3).

A autora chama a atenção para a principal atividade no século XVIII, a mineração na região do Rio das Almas e Rio Vermelho, região onde se desenvolveram muitos quilombos, entre eles Pombal. Os arraiais auríferos citados tinham uma característica eminentemente urbana, contando, inclusive, com uma classe socialmente destacada, a dos mineiros. Sendo assim, simultaneamente, a lógica explícita da interiorização violenta apontava para a formação

de uma elite, baseada em um pequeno número de colonos, os quais tiveram acesso aos poucos cativos, como dito, produtores da riqueza. Dessa forma, com a distribuição desigual tanto das terras como dos trabalhadores, a riqueza concentrou-se nas mãos de poucas e poderosas famílias (Palacín, 1994).

Segundo Monteiro (1995), a mesma produção de riqueza gerou o surgimento de uma maioria ligada à pobreza rural. Nesse cenário, o censo de 1779 aponta para a ideia que a pobreza rural era formada majoritariamente por negros que constituíam entre 45% e 80% da população. Nas cidades mineradoras tais como Crixás Pilar Arraías 70% ou mais da população o eram identificadas como “pretos” (Karash, 1998).

Os dados da Tabela 1 apresentam a população da Capitânia de Goiás em 1779

Julgados	Total	Brancos	Pardos	Pretos	% Pretos
Vila Boa	6954	1460	1003	4491	64,6
Anta	2668	602	689	1377	51,6
Meia Ponte	7885	1809	1581	4495	57,0
Santa Luzia	3384	490	717	2177	64,3%
Santa Cruz	1534	562	268	704	45,9
Crixá	2814	219	348	2247	79,9
Pilar	5156	576	930	3650	70,8
Trahiras	5253	679	1398	3176	60,5
Tocantins	4303	276	985	3042	70,7
São Felix	3750	387	682	2681	71,5
Cavalcante	1284	142	168	974	75,9
Natividade	3191	555	656	1980	62,1
Carmo	1171	84	202	885	75,6
Arrayas	1082	156	164	762	70,4
Barra da Palma	1486	530	240	716	48,2
São Domingos	618	118	219	281	45,5
Pontal	890	87	150	653	73,4
PR de Cima	1066	198	283	585	54,9

Fonte: IHGB¹³

Imagem 5- Estatística "Ofício de Luiz da Cunha Menezes e Martinho de Melo e Castro (1986), remetendo o mapa da População da capitania de Goiás, com distinção de classes".

Fonte: Vila Boa, 8 de julho de 1780, f. 246, Arq. 1.2.7.

Na Capitania de Goyaz, assim como em todas as cidades auríferas da América brasileira, a economia foi marcada pela exploração de ouro, que atraiu colonos no final do século XVII e início do XVIII, isso explica os números do censo acima. Nos primeiros anos da colonização, os indígenas foram as principais vítimas da escravização. Expedições de captura, conhecidas

como "entradas" e "bandeiras", eram realizadas para escravizar povos nativos, como os Goyá e os Caiapó, e outras etnias que viviam na região.

Vila Boa é a Capital desta Capitania. Está situada em uma baixada do rio Vermelho, cuja corrente a divide quase em duas partes iguais, e se comunicam seus moradores por 3 pontes de madeiras, destruídas inteiramente pela força de uma grande cheia do dia 9 de janeiro de 1782, e hoje edificadas pelo melhor método do Exmo. Sr. Luiz da Cunha Menezes, Governador e Capitão General da Capitania de Goiás” (Palacin *et al.*, 2001, p. 47).

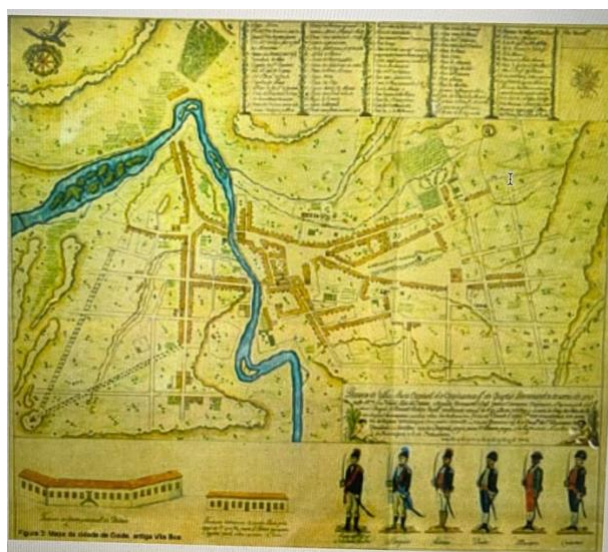


Imagem 6- “Planta da Cidade de Goyaz” (1867).

Fonte: Vieira Junior, 2016, p. 34.

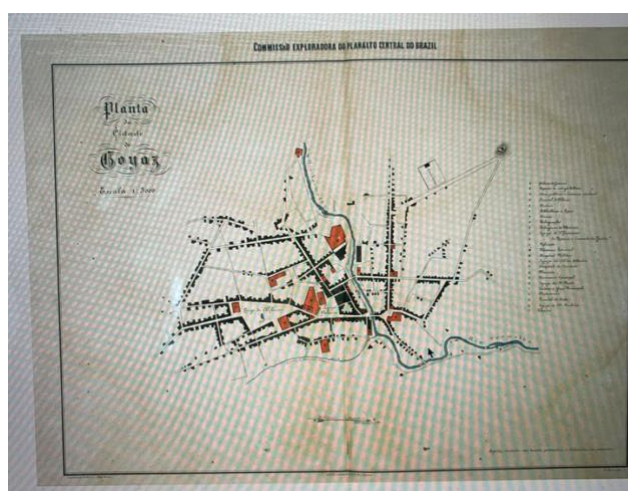


Imagem 7- “Planta da Cidade de Goyaz” (1867).

Fonte: Vieira Junior, 2016, p. 34.

Com declínio da população indígenas por fugas ou extermínio por parte dos bandeirantes a escravidão africana tornou-se predominante eles eram trazidos de região portuárias. Africanos foram trazidos para Goiás através do sistema atlântico de tráfico negreiro. E eram divididos entre os mineradores e os que eram explorados nos trabalhos agrícolas para produção de alimentos ambos com de forma extenuante. Os escravizados sofriam com jornadas extenuantes, péssima alimentação, castigos físicos e a falta de direitos. Apesar disso, eles resistiam culturalmente, preservando tradições e promovendo fugas ou revoltas.

Os africanos trazidos para Goiás eram oriundos, principalmente, de regiões da África Ocidental e Central, refletindo as rotas do tráfico atlântico de escravizados organizadas pelos portugueses. No contexto da colonização de Goiás, o transporte desses indivíduos foi viabilizado por redes comerciais que ligavam os portos do litoral brasileiro às regiões do interior. Os escravizados embarcavam em portos como Luanda, Benguela (na África Central) e Ahudá, ou Lagos (na África Ocidental). A maior parte dos africanos destinados a Goiás desembarcava em portos brasileiros, como Salvador, Recife ou Rio de Janeiro. Após isso, eram transportados para o interior por rotas terrestres em condições precárias por longas distâncias, usando rotas como o Caminho dos Goyases, chamadas também de estradas reais que ligavam o interior ao Sudeste, conforme explícito no Mapa anterior.

Segundo Gilka Sales (1992), os escravizados trazidos a Goiás eram oriundos da Costa da Mina, onde estavam localizados reinos como os de Daomé, Ashanti e Benim. Entre esses grupos, destacavam-se também povos como, os **Ewe** e **Fon** (hoje áreas do Benim e Togo). **Iorubás** (atualmente Nigéria), **África Central (Congo e Angola)**. Uma parcela significativa dos africanos escravizados veio de regiões como o Reino do Congo, a bacia do rio Congo e Angola. Os povos bantu, como os **Bakongo**, **Mbundu** e **Ovimbundu**, formavam grande parte dessa população. A esse respeito, Moraes acrescenta que no Brasil que os livros de registros de batismos e de óbitos dos escravizados no Brasil indicam em muitos casos o lugar de procedência dos escravos africanos, como se mesmo fosse sua origem étnica. Assim, parece lógico para autora que adotar o critério “nações africanas” como aceção aglutinadora de afinidades ou identidades culturais e religiosas dos negros que vieram para Brasil no século XVIII é o mais comum a se fazer. O conceito num primeiro sentido se refere às grandes regiões africanas de embarque de escravos.

É preciso lembrar que para além do território esse conceito na historiografia da escravidão, também envolve um grupo social que partilha um ideário, hábitos comuns e um sentido de homogeneidade, um forte sentido de pertencimento relativamente ao grupo associado a um território concreto considerado como sendo especificamente o seu, pensado como unidades de linhagens biológicas, sociais e culturais. Retornar a discussão sobre o conceito de nação se faz necessário porque os historiadores goianos dentre eles Gilka Salles (1992) e Moraes (2021) trazem essa reflexão ao analisar documentos do século XVIII e XIX em Goiás. Retorno a essas discussões, contudo, reforço também as recentes discussões sobre o tema já trazidas nesse texto sobre o tema, reforçando o alerta para o movimento historicamente construído de uso do conceito de nação como forma de aglutinar grupos semelhantes, apagando suas especificidades, no caso do sertão goiano não foi diferente.

Salles (1992) afirma que para o sertão dos goiases foram trazidos inúmeros grupos etno-linguísticos de origem bantos e sudaneses. Os primeiros podem ser reunidos em nove grupos, a saber: ambós, bakongos, hereros, luanda- tchokues, ngangualas, nhanecas-humbes, ovimbundos, quimbundos e xindongas que viviam nos atuais Congo, Angola e Moçambique. Nas matrículas de escravos encontradas no século XVIII em Goiás, eram denominados por angolas, caçanjes, benguelas, cabindas, gentio da guiné, da mina e Moçambique.

Os sudaneses aglutinavam os povos da África ocidental que habitavam as regiões hoje denominadas Gana, Nigéria, Gâmbia, Benin e Togo. Nos registros dos traficantes, eles foram chamados de Nagôs, Jeje. Segundo Rodrigues (1977), “é impossível calcular de que data é a introdução dos nagôs no Brasil porque só no fim do século XVII se tornou conhecido dos europeus o poderoso reino de Iorubá” (Rodrigues, 1977, p. 98-120). Na Capitania de Goiás, os Yorubás, ou nagôs e jejês, como eram denominados nas matrículas os oficiais de escravos são introduzidos pelo tráfico na região desde meados do século XVIII. Segundo a autora, a forma como foram registrados esses escravizados dificulta a compreensão da dimensão quantitativa dos mesmos.

Isso porque o processo de classificação e aglutinação dos diversos grupos em nações é visto pela autora como um elemento que gera equívocos na historiografia brasileira e goiana. Por dificultar não apenas a identificação das etnias, mas por agregar a elas, através disso, outras identidades. Em suma, Salles afirma ser difícil determinar as nações africanas trazidas a capitania de Goyas o que a historiografia faz é estabelecer hipóteses baseadas nas etnias que, na época, viviam nas áreas da Capitania, como os grupos já citados acima. Outros elementos

que reforçam a presença desses grupos em Goiás foram encontrados em documentos como certidões de óbitos cartas de Alforria (cartas de liberdade) certidões de batizado. A esse respeito, Karasch (2002), citada por Salles (1992) e Moraes (2021), trouxe alguns gráficos feito partir da análise de documentos exemplificando a hipótese que afirmam.

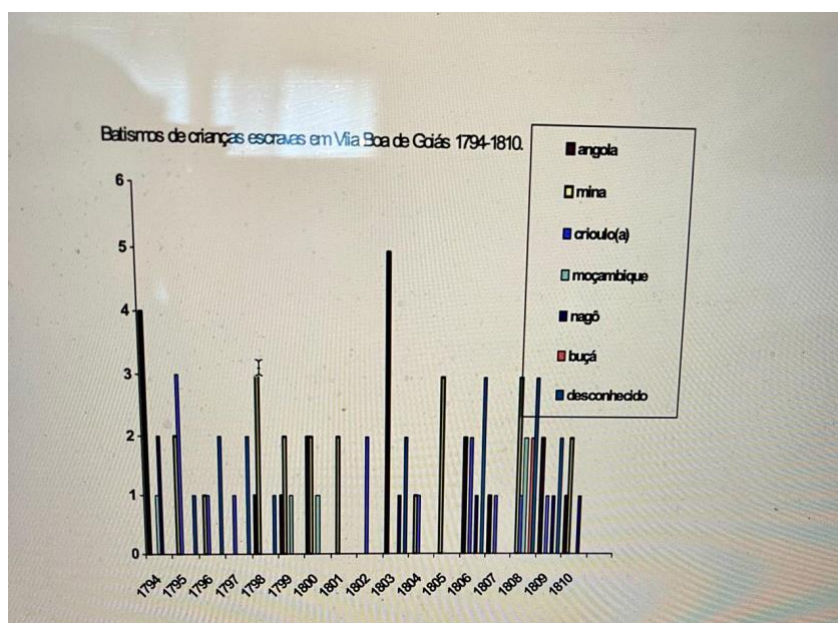


Gráfico 1- Batismo de crianças escravas em Vila Boa 1794-1810.

Fonte: Orfanato São José, Diocese Goiás, Arquivo Geral, batizados, livro 3, 1794 -1810 e Karasch, 2002, p. 132.⁴²

⁴² No livro “Sombra dos Quilombos”, de Martiniano da Silva (1974, p. 28), ele cita informações de Zoroastro Artiaga que pesquisou em cartórios da região, apontam as seguintes etnias de negros: Quissâmas, Congo, Egbanos, Cacimbas, Angolas, Benguelas, Balantos, Sudanese, Nagôs, Mussocongós, Minas, Cabindas, Benins, Quibundas, Vrumanos, Auzacos, Bembas, Tempas e outras sub-raças como Zoroastro Artiaga preferiu definir aos cativos em Goiás - 1872.

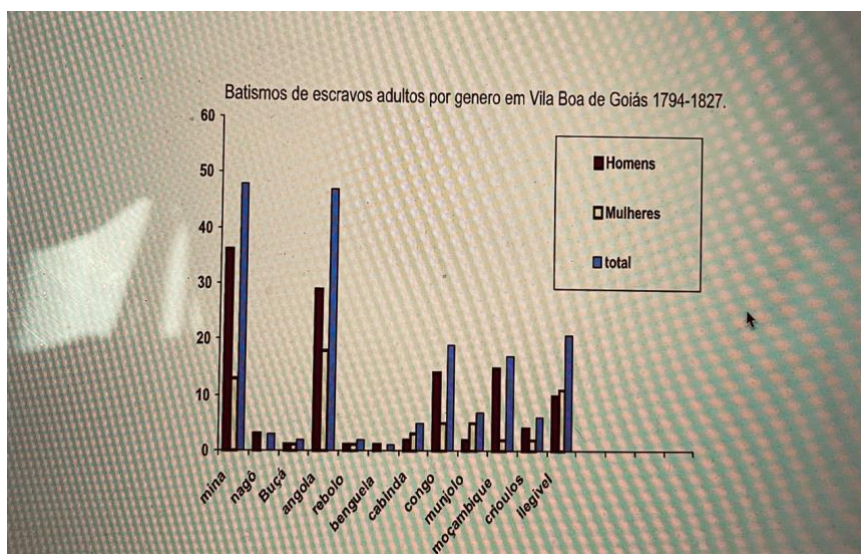


Gráfico 2- Batismo de adultos escravizados em Vila Boa 1794-1810.

Fonte: Orfanato São José, Diocese Goiás, Arquivo Geral, batizados, livro 3, 1794 -1810 e Karasch, 2002, p. 132.

Nos gráficos é possível mensurar parte dos grupos de africanos que viviam na capitania dos Goyases, os documentos analisados pela historidadoras Gilka Salles (1992) e Mary Karasch (2022) abordam a origem dos grupos trazidos a Capitania, ressalta-se que para pesquisadores brasileiros dentre eles Bastide (1971), Anderson Oliva (2005), Ribeiro (1995), João José Reis (2005) e Reginaldo Prandi (2002), estudiosos da presença Yorubás na formação religiosa afrobrasileira, os grupos chamados de Mina e da costa também são Yorubás não apenas os Nagôs e os Jeje; assim, nesses gráficos temos os mina e os Nagôs, ambos Yorubá; esta pesquisa tem apontado para a confirmação dessa interpretação trazida por esses autores, e o elemento que auxilia nessa percepção vem também da análise da cultura material feita no âmbito de dois projetos de pesquisa arqueológica ambos visavam a restauração da primeira fonte de água potável da Capitania de Goyas datada de (1782), ponto de encontro de tropeiros e lugar onde as estradas reais norte e nascente se encontravam, a respeito da presença Yorubá em Goiás capitania Gilka Sales argumenta:

A afluência do negro a Goiás foi regular e constante, desde os primeiros anos de sua ocupação. Oficialmente, sabe-se que o primeiro comboio de negros chegou a Goiás em 7 de setembro de 1752. É desconhecido o montante de escravos, pois havia razões ponderáveis para ocultá-la, já que o imposto de capitação e os dízimos levaram os colonos ao hábito da sonegação. Aliás, foi sempre difícil saber o número exato de “mancípios” por tais razões (...) (Salles, 1992).

Sobre os Yorubás:

Os africanos sudaneses, com as denominações de "Yorubas", "Gêges", "Haussá" e "Minas", segundo as regiões de que provinham, aportavam preferentemente na Bahia, conforme aponta Artur Ramos 1937. É possível que em Goiás os sudaneses predominassem, pois são mais frequentes na documentação consultada. Nos livros de registros da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, me Meia Ponte, nos quais foram anotados os batizados do Araial e seus distritos, 1732 a 1771, eram freqüentes o negro mina e o da nação nagô (16). Igual ocorrência vai-se verificar em alguns inventários compulsados (17). É sabido que os "minas" eram os escravos preferidos na zona mineradora. Inteligentes, ativos e laboriosos, já traziam da costa africana alguma experiência da indústria da mineração (18). Pode-se concluir, embora com reserva pela ausência de maior documentação, que vinham da Bahia, através dos ínvios sertões da região oriental da Capitania. Os sudaneses em geral iam a Meia Ponte e de lá se irradiavam para outros núcleos de jazidas (Salles, 1992).

A predileção pelos Yorubás na mineração, e os apontamentos sobre sua postura altiva são apontadas pelas pesquisas de Salles (1992), e também aparece nos apontamentos de Zorostra Artiaga (1952).

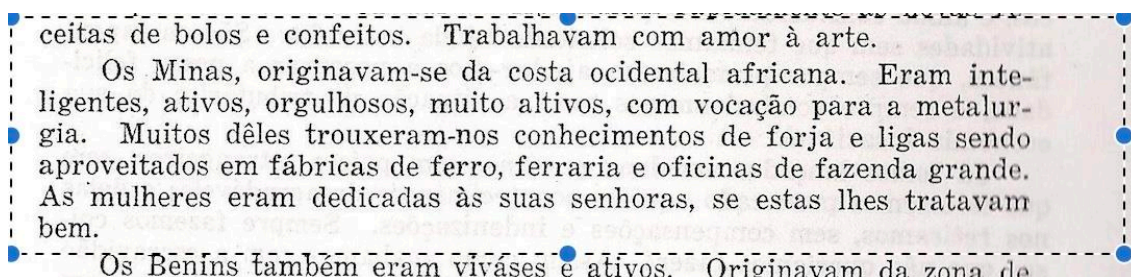


Imagem 8- Fragmento do Livro "História de Goiás: Síntese dos acontecimentos da política e da administração pública de Goiás, de 1592 até 1935".

Fonte: Artiaga, 1959.

A síntese das pesquisas desenvolvidas por pesquisadores goianos se fez necessária para embasar a escolha do tema e a metodologia desenvolvida nesta tese que visa compreender a construção os usos e desdobramentos do conceito de etnia Yorubá no continente africano e em diáspora; a hipótese era de que os processos diaspóricos dentro e fora do continente derivados das invasões e explorações europeia desencadearam processos de construção de identidades que foram aglutinadas pelos invasores na tentativa de classificar e entender os diversos grupos africanos, dentre eles os Yorubás. Essa postura utilizada, *a priori*, como instrumento de dominação foi retomada como reafirmação sociocultural e identitária sendo ressignificada no

contexto africano. Essas classificações chamadas de simplicistas pelos africanistas e pan-africanista atravessa o continente e adentra as Américas, e é um dos elementos que dificulta a quantificação exata dos diversos grupos que aqui aportaram. Em se tratando dos Yorubás, as pesquisas apontaram que para além dos impostos e leis que coibiram o tráfico em parte do período em que os Yorubás foram trazidos ao continente americano, as classificações errôneas ou a falta de compressão da complexidade cultural do grupo por parte dos primeiros historiadores proporcionou equívocos quantitativos e qualitativos, impossibilitando, assim, o mapeamento desse grupo em Goiás. Enquanto autores como Roger Bastide e Ribeiro ressaltavam que os Yorubás compreendiam grupos como Jeje, Nagô, Mina e Da costa. Autores como Zoroastra Artiaga, considerava que os Yorubás eram apenas os nagôs e Mina. Ressalta-se que os primeiros autores consideram elementos da religião, língua e cosmologias enquanto que o autor goiano parte apenas da língua; como já apontado no segundo capítulo (Abimbola), os grupos que formam o Yorubá possuem variações na língua mais nada que os impeçam de se comunicar, e comunga de cosmogonias cosmologias e filosofia e a crença de serem originários de Oduduwa, fundador de Ilé Ifé, cidade sagrada dos Yorubás. Nesta pesquisa, agregamos mais um elemento na tentativa de compreender esse grupo na Capitania dos Goyases. A cultura material, para tanto, buscamos a metodologia da arqueologia histórica.

Assim, se faz necessário ressaltar que para esta pesquisa foram considerados além dos documentos históricos como citados anteriormente, a cultura material ou artefactos, resgatada durante o projeto arqueológico “O Projeto Estrada do Nascente: Trilhas e Caminhos de Vila Boa; Trecho Goiás Ferreiro”, coordenado pela Dra. Arqueóloga Margareth Lourdes de Souza (2010/2012), e do projeto de Restauração da Fonte da Carioca, coordenado pela arqueóloga Mestra Cristiane Loriza Dantas (2012). A partir do relatório de análises feito pelas arqueólogas, dos quais atuei no projeto Fonte da Carioca como pesquisadora arqueóloga histórica analisando a parte documental.

Segundo Dantas (2012), para a elaboração de categorias analíticas na arqueologia é necessário que sejam criadas formas de sistematização das informações que venham a ser obtidas. Esses dados provenientes da análise do material arqueológico configuram-se como possibilidades interpretativas, pois conforme Dannel (2006):

Os artefatos são considerados fonte de informação do comportamento de grupos que os utilizaram pela recuperação desses dados descrevemos e entendemos os comportamentos humanos no passado, já que cada atributo observado nos artefatos equivale a uma expressão fóssil de uma ação ou

conjunto de ações, que acaba por expor determinada forma de comportamento (Dunnell, 2006, p. 88).

Sendo assim, o processo de classificação abre campos de investigação que permitem a compreensão dos elementos que foram atribuídos às categorias materiais, entretanto, é necessário considerar que essas nunca atendem a totalidade do fenômeno, ou seja, elas podem viabilizar a categorização do que é diferente, mas nunca o porquê da diferença. Essa resposta só é possível por meio de inferências, considerando essas especificidades da pesquisa arqueológica considera-se que as classificações possuem termos por meio dos quais os fenômenos são identificados, descritos, medidos e comparados.

Em suma, permitem padronizar a realidade para atender objetivos específicos da pesquisa. Nosso objetivo era comprovar a presença dos Yorubás em Goiás, por isso, nossa categoria/metodologia era também comparativa, tendo como base texto que abordam a cultura material com ênfase na religiosa Yorubá como Abimbola Wande (1976), e com auxílio da análise de um antropólogo especialista em cultura material Yorubá, o babalorixá mestre Robson Max de Oliveira Souza, separamos os artefactos que eram utilitários desse grupo. Em suma considera-se que as unidades analíticas necessitam atender elementos ligados a dois universos, o ideativo, que é composto pelas classes que são fechadas de unidades de significado; e o fenomenológico que é formado pelos grupos que são compostos por fenômenos e estão intimamente ligados ao tempo e espaço (Dunnell, 2006). Nesse sentido, trazemos o esquema a seguir:

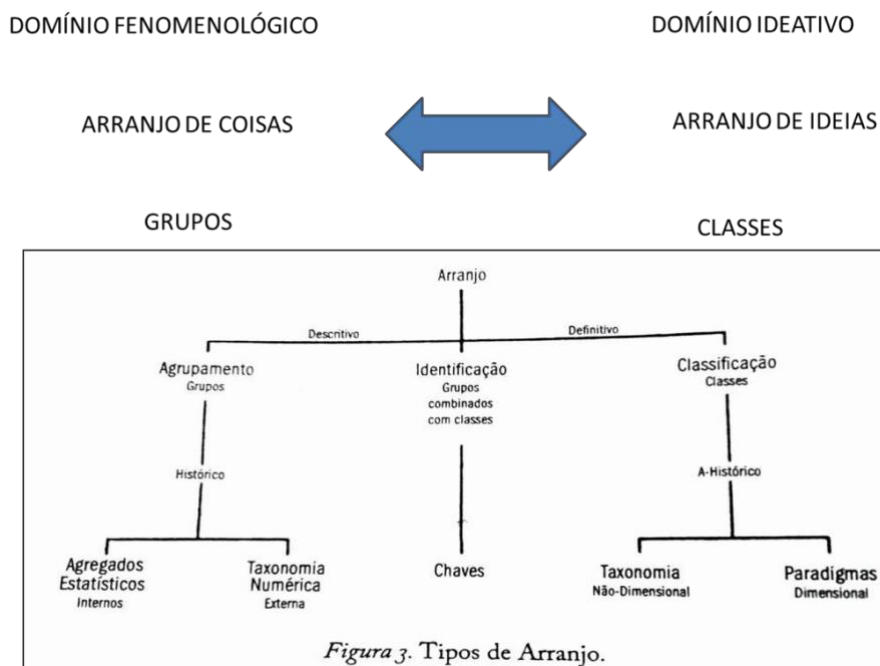


Imagem 9- Esquema dos domínios.

Fonte: Dunnel, 2006 *apud* Dantas, 2012.

No esquema elaborado por Dunnel (2006), temos na categorização dos itens escolhidos para a análise a interação dos domínios por meio de conexões que vai do arranjo teórico metodológico ao universo material chamado de “arranjo de coisas”, dessa forma, nos é viável a elaboração das hipóteses de pesquisa, e consequentemente, permite a elaboração das inferências com relação a um universo cultural. Dentro dessa ordenação, é possível identificar a base de distinção entre grupos e classes, sendo que os grupos designam entidades empíricas e classes as unidades teóricas (Dunnel, 2006), conforme quadro a seguir:

Classes características extrínsecas	São fechadas e formadas por unidades de significados, por um conjunto de critérios que determinam seus limites.
--	---

Grupos Características intrínsecas	Grupos, por sua vez, são “definidos” extensivamente, por meio de uma listagem de casos. Por serem compostos de fenômenos, pertencem ao domínio fenomenológico são válidos apenas para um determinado tempo, espaço-grupo e precisam ser descritos. Quando um grupo é “definido” o que geralmente ocorre é que uma lista de objetos pertencentes ao grupo é fornecida, ou seja, é apresentada uma definição extensiva. Isto faz dos grupos, unidades amorfas, cujo sentido original se perde toda vez que um novo “caso” tem que ser adicionado.
--	--

Tabela 1- Definição de classes e grupos.

Fonte: Autora (2024).

Segundo Dantas (2012), a análise do material arqueológico necessita dessa sincronização que vai dos elementos técnicos de produção aos elementos ligados ao uso. Dessa forma, se compõe a ordenação de um conjunto de artefatos que é dinamizada pela interligação dos atributos **intrínsecos** e **extrínsecos** de cada coleção (Funari, 2003). A primeira ordenação está ligada a itens de produção, tais como matéria-prima e forma, na segunda são itens ligados à funcionalidade dos objetos, sua localização no tempo e no espaço. Portanto, a análise do material arqueológico da Fonte da Carioca foi pautada por essa distinção dos domínios que regem a classificação em arqueologia (Funari, 2003 *apud* Dantas, 2012).

Na questão documental, assim como as autoras citadas anteriormente, utilizamos dos seguintes critérios de veracidade dos documentos, através da tradução fidedigna feita por uma Paleógrafa, recorte temporal no intuito de atender a busca solicitada, e análise temporal através de outros autores referência na área de análise documental.

Em uma primeira etapa, o objetivo era encontrar as fontes, elas se encontravam nos arquivos da cidade de Goiás e Goiânia. No segundo momento, analisamos os documentos fazendo recorte tempo espaço e conteúdo: tempo século XIX, espaço documentos da Capitania dos Goyases. E por fim, no conteúdo, buscou-se os documentos abordavam a origem étnica dos escravizados.

Poucos documentos trazem essa informação e quando os trazem as mesmas estão relacionadas com local de origem; ressalta-se que em documentos do início do século XIX o

termo mais comum era nação. Assim, essa a veracidade dessa informação foi verificada também partir da historiográfica da escravidão no Brasil e em Goiás, a seguir, temos a sequência de alguns documentos escavados durante a pesquisas, dois assentos de batismo, dois registros de óbitos de (1859, 1854) - Fonte Museu das Bandeiras de Goiás, uma carta de liberdade, um registro de notas compra, e quatros registros de Óbitos do início do século XIX, fonte IPEH-EBC, Goiânia.

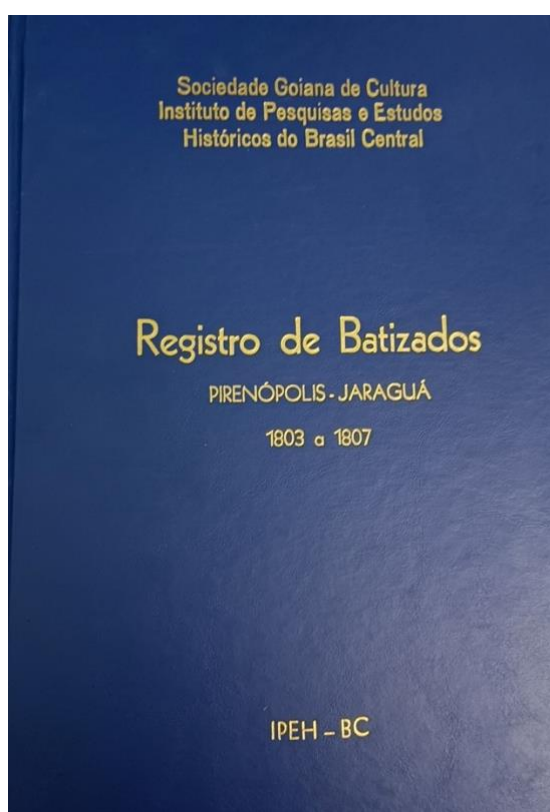


Imagem 10- Livro de Registro de Batizados Pirenópolis-Jaraguá (1803 a 1807).

Fonte: IPEH-BC.

Assento de batismo de Anna, preta mina adulta.

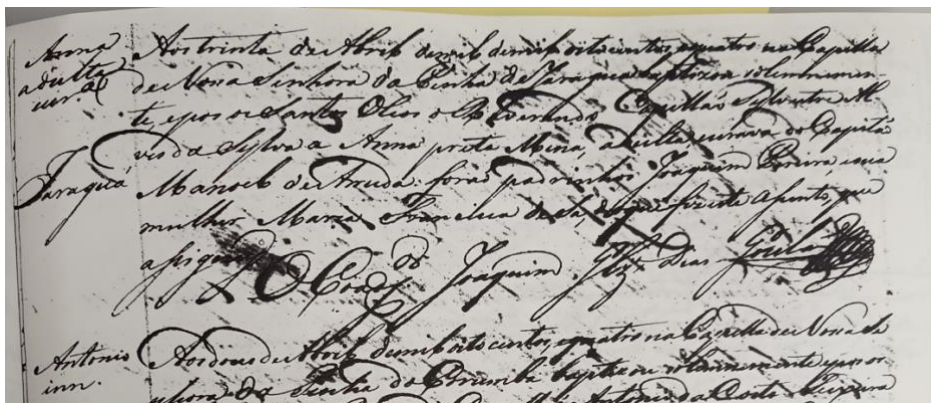


Imagem 11- Livro de Registro de Batizados Pirenópolis - Capitania dos Goiases 1803/1807.

Fonte: IPHBC - PUC Goiás. Paleógrafa Regina Célia da Silva (2023).

Tradução:

- | | |
|---------|--|
| Anna | 1- Aos trinta de abril demil [sic] oito centos e quatro na Capella ⁴³ |
| Adulta | 2- de Nossa Senhora da Penha de Jaragua baptizei solennemen- |
| Escrava | 3- te, e pus os Santos Oleos o Reverendo Capellão Sylvestre Al |
| | 4- ves da Sylva Anna preta Mina, adulta, escrava do Capitão |
| Jaragua | 5- Manoel de Arruda: forão padrinhos Joaquim Pereira, sua |
| | 6- mulher Maria Francisca de Sá, do que fiz este assento, que |
| | 7- assignei. |
| | 8- Coadjutor Joaquim Gonçalvez Dias Gaulão. |

Nesse Registro de Batismo, temos uma escravizada Mina, conforme apontam as pesquisas historiográficas, “Mina” era um dos nomes pelos quais os africanos de etnia Yorubá era registrado.

Assento de batismo de Ursula , filha natural de Marianna Angola, preta escrava.

⁴³ NORMAS TÉCNICAS UTILIZADAS NA TRANSCRIÇÃO. * A transcrição do documento obedeceu ao modelo de translineação, com numeração Sequencial. * A divisão paragrafica foi obedecida. * A acentuação foi mantida segundo o original. * A pontuação original foi mantida. * As maiúsculas e minúsculas foram mantidas tais quais no manuscrito. * A grafia foi mantida na íntegra, não tendo se efetuado nenhuma correção gramatical. * As palavras de leitura duvidosa foram transcritas entre colchetes seguidas de interrogação [...?]. * As palavras repetidas, ou pontuação esdrúxula, foram mantidas como no original e seguidas da expressão latina *sic*, entre colchetes, palavra que significa “assim”, indicando que o erro ou cochilo se deveu ao escriba e não ao transcritor. * As notas marginais foram mantidas em seus lugares. * As abreviaturas foram desenvolvidas.

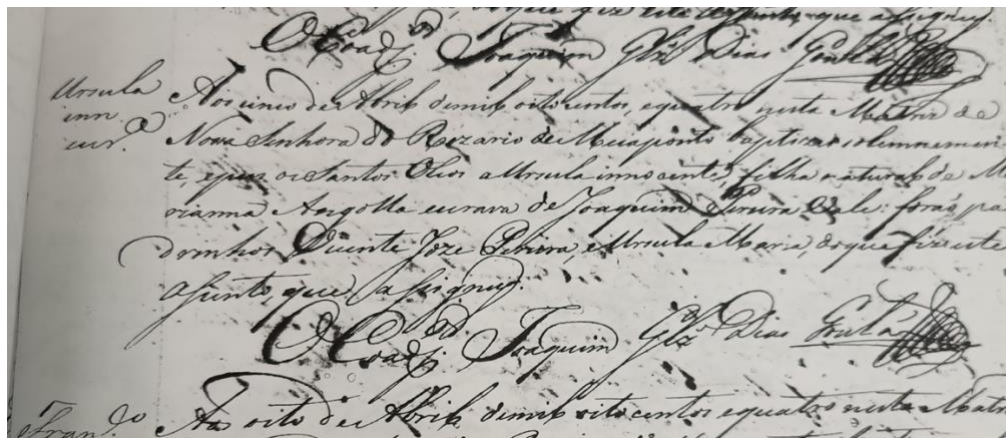


Imagem 12- Livro de Registro de Batizados Pirenópolis Capitania dos Goiases 1803/1807.

Fonte IPHBC - PUC Goiás. Paleógrafa Regina Célia da Silva (2023).

Tradução:

- | | |
|----------|---|
| Ursula | 1- Aos cinco de Abril demil oito centos, equatro nesta Matriz de |
| Inocente | 2- Nossa Senhora do Rozario de Meiaponte baptizei solennemen |
| Escrava | 3- te epus os Santos Oleos Ursula inocente, filha natuaral de Ma |
| | 4- rianna Angolla escrava de Joaquim Pereira Vale: forão pa |
| | 5- drinhos Vicente Joze Pereira, e Ursula Maria, do qual fiz este |
| | 6- Assento, que assignei. |
| | 7- Coadjutor Joaquim Gonçalves Dias Goulão. |

Os dois registros de batismo são do início do século XIX, ambos de mulheres, uma de nação Mina (Yorubá), outra de nação Angola. No segundo registro, a alusão feita à nação é da mãe da batizanda. Mesmo não sendo usado o termo nação, em nenhum dos documentos analisados acima, de acordo com os outros documentos – nação –, por vezes, é trocado pelo termo natural de.

9ª Sepultura numero 4 da 3ª sessão do cemitério desta capital foi hoje sepultada Marcellina escrava da Sra. Lúzia Marques, africana natural da África, solteira, de idade de 24 annos, falecida de Gastro-entero-peritonite, hontem as 4 horas da tarde, foi encomendada; como tudo consta das guias do medico Vicente Foggia e do conego cura José Joaquim xer de Barros, e pella conta firmada e apontamento. Cidade de Goyaz 02 junho de 1859.

O zelador do cemitério
Gregório da Silva Abrantes.

Imagem 13- Documento de óbito.

Fonte: Acervo MUBAM - Museu das Bandeiras Goiás - transcrição Milena Curado - 2021.

A escrava Marcellina 04

O Zelador J. F. de Camargo.

na sepultura numero 4 da 3ª sessão do cemitério desta capital foi hoje sepultada marcellina escrava da sra. Lúzia Marques, africana natural da africa, solteira de idade 24 anos falecida de gastroentero-peritonite, ontem as 4 horas da tarde foi encomendada, como tudo consta das guias do médico Vicente foggia e do conego cura José Joaquim xer de Barros, para constar finalmente apontamento. cidade de Goyáz 02 junho de 1859.

O zelador do cemitério Gregório da Silva Abrantes.

1ª Maria, escrava do Sr. Major Am -
11 bento Pereira de Almeida, com 90 annos
de idade, natural da Costa d'África, solteira;
faleceu as 2 horas da tarde de hoje e foi sepultada no
cemitério desta cidade na sessão
comprehensiva - Morg. de 1859. M.
de Caridade em Goyaz, 21 de Outubro
de 1859.

O zelador
J. F. de Camargo

Imagem 14- Documento de óbito.

Fonte: Acervo MUBAM - Museu das Bandeiras Goiás - transcrição Milena Curado - 2021.

Escrava Maria 03

Maria escrava do Snr. Major Antonio Pereira de ABreu com 90 annos de idade, natural da costa d'afrika solteira, faleceu as 2 horas da madrugada de hoje e foi sepultada no cemitério desta cidade de goyaz na secção competente = hepatite crônica. H. de Cariidade em Goyas, 21 de outubro de 1874.

O zelador J. F. Camargo.

Nota-se que nos registros feitos partir de 1850, por vezes, os indivíduos escravizados só descritos por região, a exemplo dos dois documentos de óbitos acima. Maria escrava de (...) natural da Costa d'África, outro termo para designar os Yorubás na diáspora, como afirma Prandi (2002) e Karach (1996; 2000). Outra designação é apenas nação africana ou natural da África.

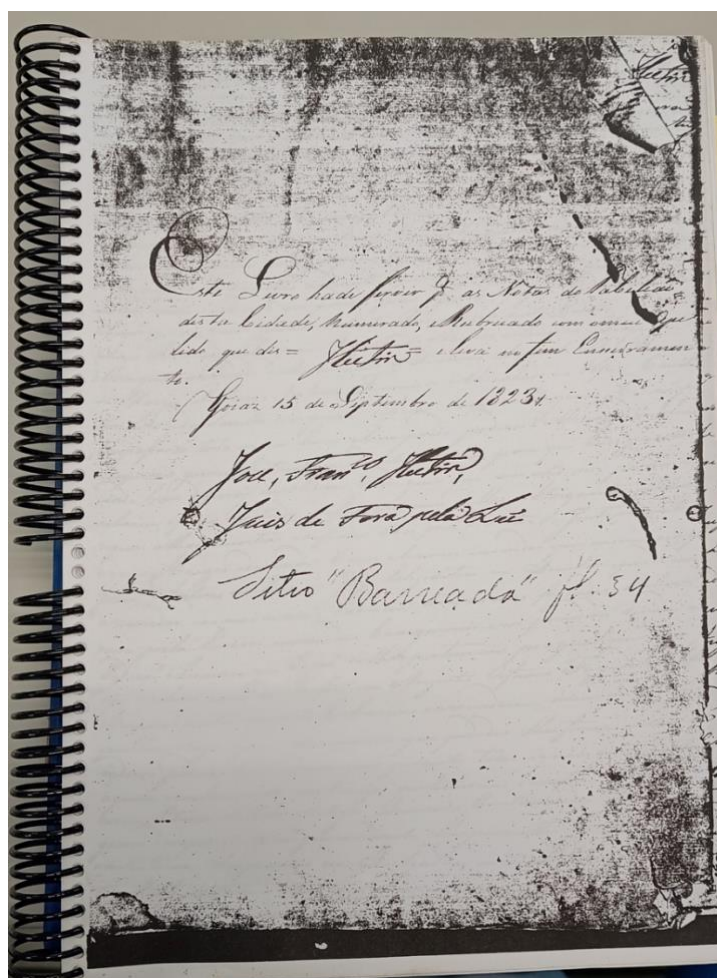


Imagem 15- Lançamento da carta de Liberdade de Anna Roberta, filha de Maria Mina, preta escrava.

Fonte: Página 60.

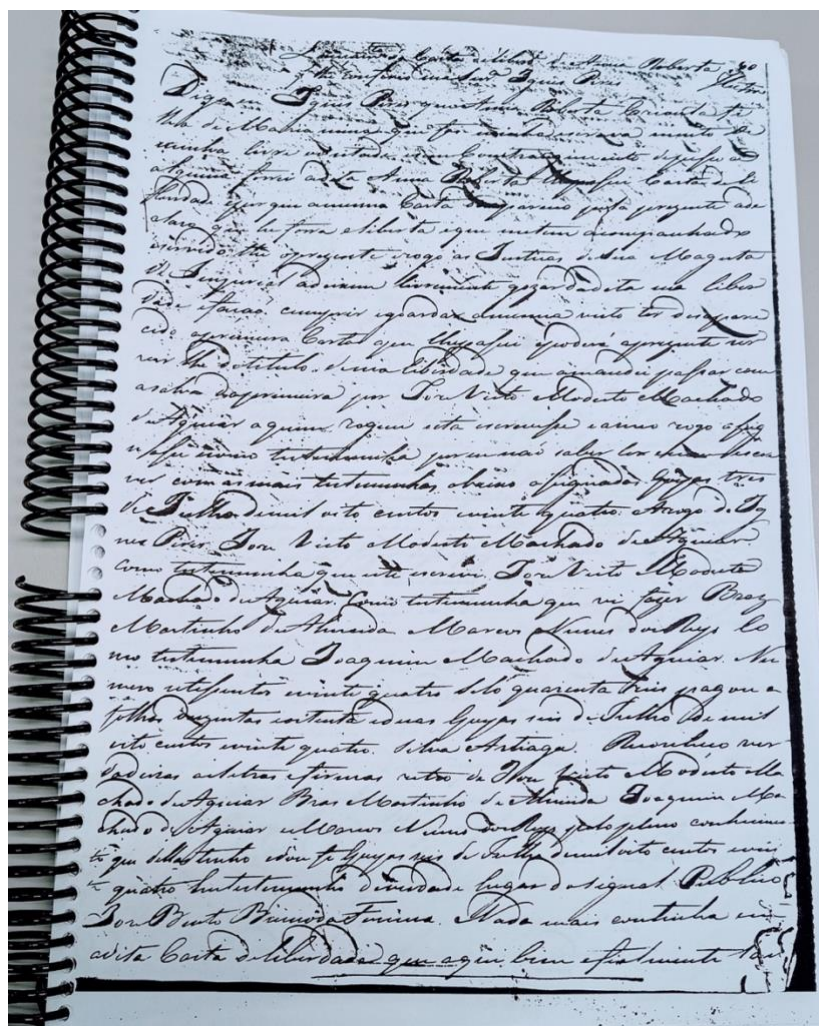


Imagem 16- Lançamento da carta de Liberdade de Anna Roberta, filha de Maria Mina, preta escrava.

Fonte: Página 60 - Verso.

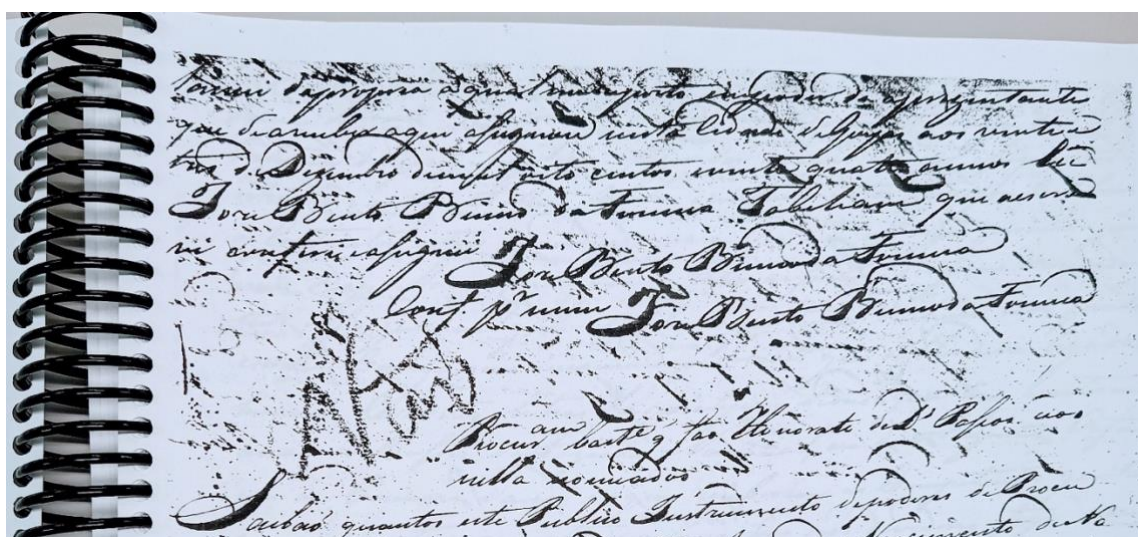


Imagem 17- Lançamento da carta de Liberdade de Anna Roberta.

Fonte: Página 60.

- 1- Lançamento da carta de liberdade de Anna Roberta
- 2- que lhe conferio sua Senhora Ignês Pires
- 3- Digo eu Ignês Pires que Anna Roberta Crioula Fi
- 4- lha de Maria Mina que foi minha escrava muito de
- 5- minha livre vontade sem constrangimento de pessoa
- 6- alguma forrei adita Anna Roberta lhe passei Carta de li
- 7- berdade epurque amesma Carta desapareceo pela presente ade
- 8- claro que he forra eliberta eque me tem acompanhado
- 9- eservido [atte?] oprezente rogo as Justiças de Sua Magesta
- 10- de Imperial adeixem livremente gozar dadita sua liber
- 11- dade efação cumprir igoardar a mesma visto ter desapare
- 12- cido aprimeira Carta que lhepassei poderá aprezenete ser
- 13- vir lhe detitulo desua liberadde que amandei passar com
- 14- asalva da primeira por Joze Visto Modesto Machado
- 15- de Aguiar a quem roguei esta escrevesse e ameo rogo assig
- 16- nasse ecomo testemunha por eu não saber ler e nem escre
- 17- ver com as mais testemunhas abaixo assignadas Goyaz tres
- 18- de Julho demil oito centos evinte quatro: Arrogo de Ig
- 19- nes Pires Joze Visto Modestop Machado de Aguiar.
- 20- Como testemunha que este escrevi. Joze Visto Modesto
- 21- Machado de Aguiar. Como testemunha que vi fazer Braz
- 22- Martinho de Almeida Marcos Nunes dos Reys Co
- 23- mo testemunha Joaquim Machado de Aguiar Nu
- 24- mero setesentos evinte quatro Selo quarenta reis pagou as
- 25- folhas duzentos eoitenta eduas Goyaz seis de Julho de mil
- 26- oito centos evinte quatro. Silva Artiaga. Reconheço ver
- 28- dadeiras asletras efirmas visto de Joze Visto Modesto Ma

- 29- chado de Aguiar Braz Marinho de Almeida Joaquim Ma
- 30- chado de Aguiar Marcos Nunes dos Reys pelo pleno conheci-mento
- 31- to que delas tenho edou fe Goyaz seis de Julho demil oito centos evin
- 32- te quatro [dou?] testemunho da verdade lugar do Signal Publico
- 33- Joze Bento Bueno da Fonseca. Nada mais eutinha em
- 34- adita carta de liberdade que aqui bem efielemente lav

Página 60 – VERSO.

- 1- lavrei da própria a qual mereporto empoder da apresentante
- 2- que [?] aqui assignou nesta Cidade de Goyyaz aos vinte e
- 3- tres de Dezembro demil oito centos evinte quatro anos
- 4- Joze Bento Bueno da Fonseca Tabeliam que aescree
- 5- vi conferi e assignei
- 6- Conferido por mim Joze Bento Bueno da Fonseca

A carta de liberdade traz um outro elemento, o termo “crioula”... ” Ignês Pires que Anna Roberta Crioula, Filha de Maria Mina...”. Segundo o historiador João José Reis, em seu livro “Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista”, o termo “crioulos” tinha um significado específico. Os **crioulos, segundo o autor**, eram pessoas negras nascidas no Brasil, ao contrário dos africanos, que eram diretamente trazidos do continente africano. Esse termo marcava uma distinção importante entre os escravizados de origem africana e aqueles que já haviam nascido na sociedade escravista brasileira. Nesse sentido, o autor apontado, em sua obra, a seguinte distinção entre crioulos e africanos, os crioulos eram geralmente mais integrados à cultura brasileira, especialmente ao domínio da língua portuguesa e das práticas religiosas locais, como o catolicismo.

Os africanos, por sua vez, muitas vezes mantinham práticas culturais, religiosas e linguísticas de suas regiões de origem. Outra característica apontada pelo autor estava ligada a algumas regalias que os crioulos alcançavam enquanto os africanos não. Segundo autor, os Crioulos eram, em alguns casos, preferidos pelos senhores de escravos para funções que exigiam maior confiança ou contato direto com os brancos, como trabalho doméstico ou

funções administrativas em propriedades rurais. Por outro lado, os africanos recém-chegados frequentemente eram destinados aos trabalhos mais duros, como o cultivo de açúcar ou mineração, devido à percepção de que ainda não haviam "se acostumado" à sociedade colonial. (Reis, 1989).

Em resumo, na carta de Liberdade, durante o período colonial, muitas pessoas escravizadas foram libertadas por meio de cartas de alforria. Em algumas situações, a alforria era concedida como parte de um acordo, como o pagamento de um preço (compra da liberdade), ou por um ato de generosidade do senhor. As cartas de alforria eram essenciais para o processo de abolição dos escravizados, pois formalizavam a liberdade, mesmo que os benefícios reais da liberdade nem sempre fossem completamente alcançados para os ex-escravizados, especialmente em uma sociedade ainda estruturada por relações de dominação.

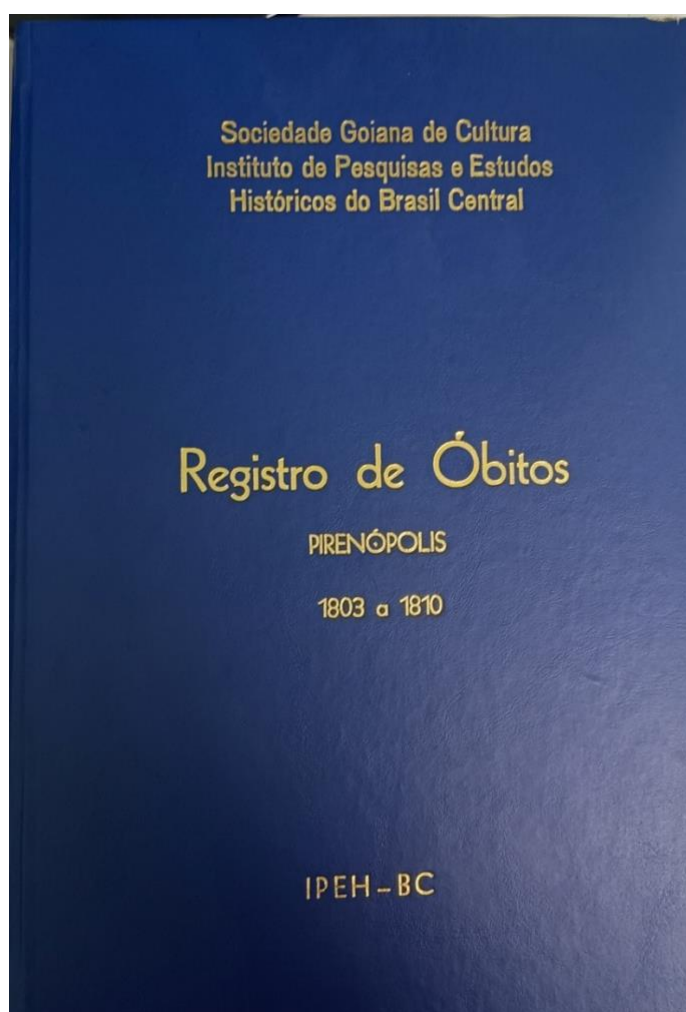


Imagem 18- Assento de óbito de Joaquim Mina, preto escravo.

Fonte: Sociedade Goiana de Cultura - IPEHBC.

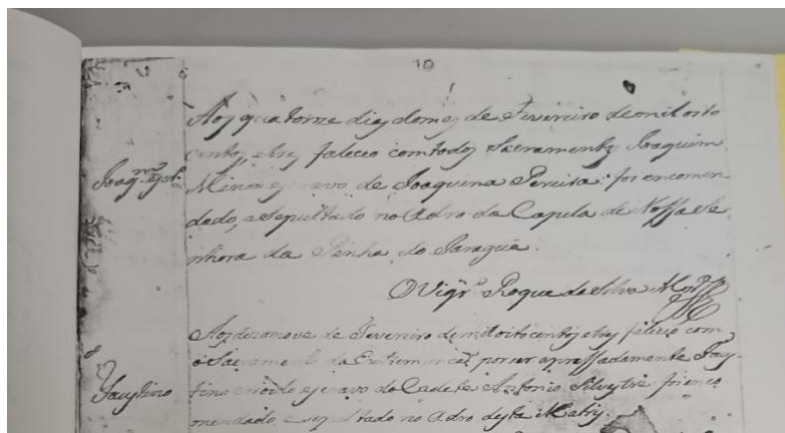


Imagem 19– Assento de óbito de Joaquim Pereira.

Fonte: Sociedade Goiana de Cultura - IPEHBC.

- 1- Aos quatorze dias do mes de Fevereiro de mil oito
- 2- centos e tres faleceu com todos Sacramentos Joaquim
- Joaquim escr.
- 3- Mina escravo de Joaquim Pereira foi encomen
- 4- dado e sepultado no Adro da Capela de Nossa Se
- 5- nhora da Penha de Jaraguá.
- 6- O Vigário Roque da Silva Moreira

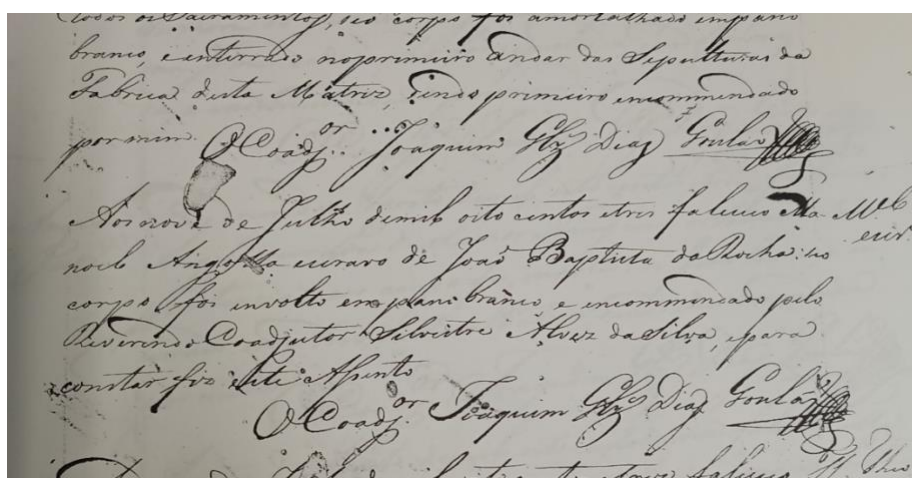


Imagem 20– Assento de óbito de Manoel Mina, preto escravo.

Fonte: Sociedade Goiana de Cultura - IPEHBC.

- 1- Aos nove de julho de mil oito centos etres falesceo Ma
- 2- noel Angolla escravo de João Baptista da Rocha seo
- 3- corpo foi envolto em pano branco e encomendado pelo
- 4- Reverendo Coadjutor Silvestre Alvez da Silva e para
- 5- constar fiz este assento.
- 6- O Coadjutor Joaquim Gonçalves Dias Goulão

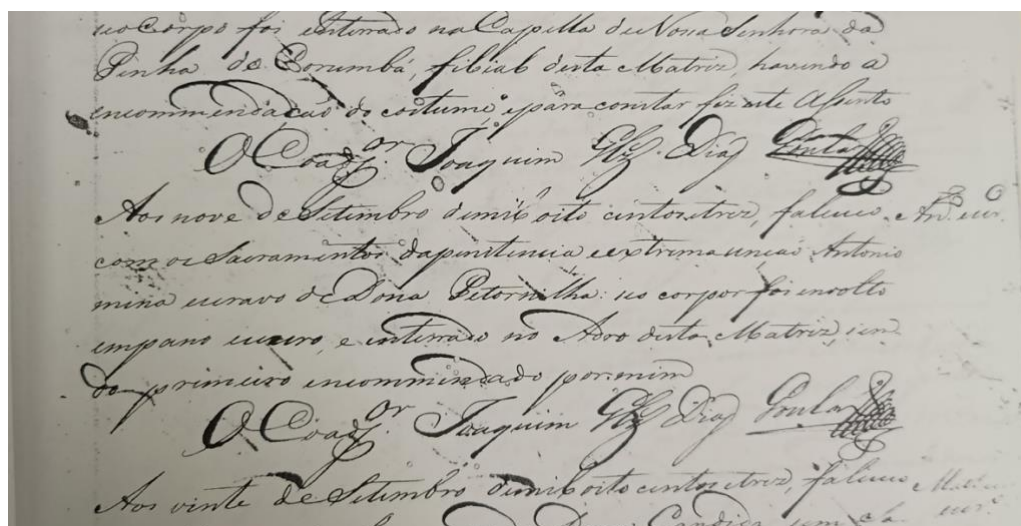


Imagem 21- Assento de óbito de Antonio Escravo.

Fonte: Sociedade Goiana de Cultura - IPEHBC.

- 1- Aos nove de Setembro de mil oito centos etrez falesceo Antonio Escravo
- 2- com os Sacramentos da penitencia e extrema unção Antonio
- 3- Mina escravo de Dona Petornilha (sic) seo corpo foi envolto
- 4- em pano escuro e enterrado no Adro desta Matriz sem
- 5- do primeiro incommendado por mim.
- 6- O Coadjutor Joaquim Gonçalves Dias Goulão

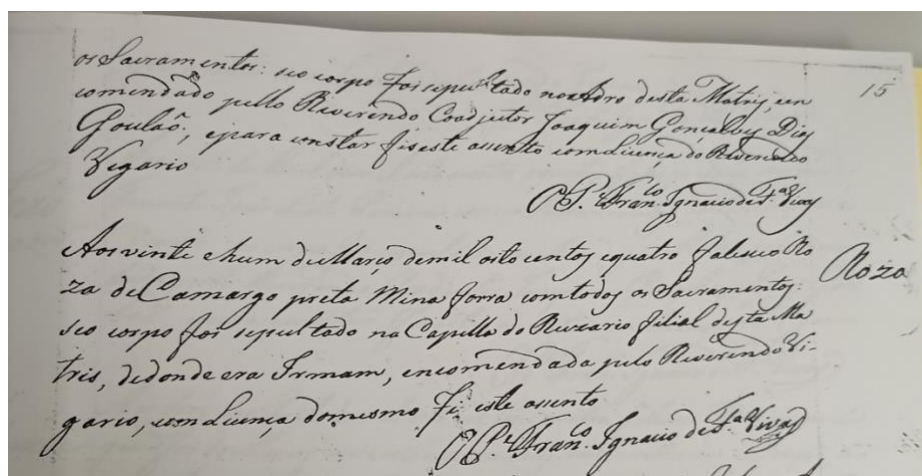


Imagem 22– Assento de óbito de Roza de Camargo, preta minha forra.

Fonte: Sociedade Goiana de Cultura - IPEHBC.

- 1- Aos vinte e um de Março de mil oitocentos e quatro faleceu Roza
- 2- za de Camargo preta Mina Forra com todos os Sacramentos: Roza
- 3- seu corpo foi sepultado na Capela do Rozario filial desta Ma
- 4- triz, dedonde era Irmã, encomendada pelo Reverendo Vi
- 5- gário, com licença domesmo fiz este assento
- 6- padre Francisco Ignácio de Faria Vivas

Nos assentos de Óbitos foram analisados, três homens e uma mulher todos descritos como Mina. Os Negros Mina, conforme analisado por João José Reis, em seus estudos sobre a escravidão e a diáspora africana no Brasil, referem-se aos africanos trazidos da região da costa do golfo da Guiné, conhecida como costa da Mina. Essa área abrangia territórios hoje pertencentes a países como Gana, Togo e Benim. Dentro dessa categoria, eram incluídos grupos étnicos diversos, como os Fons, Ewes e Yoruba e outros povos do antigo reino do Daomé. Segundo autor, os Negros Mina eram identificados não apenas pela origem geográfica, mas também pelas práticas culturais, religiosas e linguísticas que traziam consigo. No Brasil colonial e imperial, o termo "Mina" tinha uma conotação étnico-geográfica genérica, assim como os outros termos apontados nessa pesquisa a exemplo de Nagos; mas era também usado de forma mais ampla para descrever características percebidas nesses africanos. Reis aponta que os Negros Mina desempenharam um papel crucial nas revoltas escravas, como a Revolta dos

Malês (1835), em Salvador, onde havia uma confluência de diferentes grupos africanos, incluindo os Minas e os Nagôs.

A esse respeito, Prandi (2005) afirma que no contexto das religiões afro-brasileiras os Negros Mina fazem parte dos grupos que contribuíram significativamente para a formação do candomblé e outras manifestações religiosas no Brasil, sua contribuição religiosa é mais fortemente associada ao candomblé de tradições jeje, ligadas ao culto dos voduns, divindades oriundas do antigo reino do Daomé (atual Benin).

Os documentos analisados apontaram para os desdobramentos do uso dos termos nação e etnia como palavras que em dado momento eram utilizadas para descrever a origem étnica e também a origem geográfica dos escravizados, dificultando assim o mapeamento da presença dos Yorubás na diáspora brasileira em Goiás, nesse sentido, a pesquisa buscou respaldo em pesquisadores da diáspora que se dedicaram a estudar os nomes pelos quais os Yorubás eram registrados no período escravocrata a exemplo de Anderson Oliva, Reginaldo Prandi, Ronilda Ribeiro, Sikiru Salami King, Gilka Salles. A esse respeito, Pierre Verger (1987), **em sua obra** "Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX" afirma:

Os **Negros Mina** foram um dos grupos africanos trazidos ao Brasil durante o período da escravidão. Eles eram originários principalmente da região conhecida como Costa da Mina, na África Ocidental, que hoje abrange partes do Togo, Benim, Gana e Nigéria. Essa região foi um importante centro de comércio de escravizados durante os séculos XVII e XVIII. No Brasil, o termo "Mina" tornou-se uma designação genérica para os africanos que vinham dessa área, independentemente de suas etnias específicas. Contudo, muitos dos escravizados classificados como "Mina" pertenciam a povos como os Fon, Ewe, Adja (associados ao Reino do Daomé, atual Benim), além dos Yorubá, que também vinham dessa região (Verger, 1987, p. 343).

Em se tratando da historiografia goiana, a pesquisa aponta que alguns historiadores como Gilka Salles, Mary Karach, Maria Loiola Lemke, anterior a elas, temos Zoroastro Artiaga, e tantos outros já citados nesta pesquisa, que se dedicaram a registrar a presença e contribuição negra em Goiás, na análise documental feita por eles, não há ênfase nos grupos étnicos e nem na compreensão de que o uso e o conceitos de etnias/ nação foram ressignificados no contexto da escravidão essa falta de compressão gerou alguns equívocos como o apagamento de alguns grupos de africanos que aqui foram registrados com outros nomes, no caso dos Yorubás, a complexidade/riqueza interna dos grupos que formam essa

nação assim como aponta João José Reis e Akin Ogundiran e outros pesquisadores supra citados, geraram equívocos nos primeiros escritos sobre.

Até a atualidade, na historiografia goiana, não havia uma pesquisa sobre a presença Yorubá em Goiás que leva em consideração o fato de que esse grupo não cabe no conceito de etnia e ultrapassa as questões que envolvem o conceito de etnicidades, assim, nesta pesquisa, os Yorubás são compreendidos como Comunidades plurais percepção que vai ao encontro do conceito de Comunidades práticas construído e defendido pelo arqueólogo nigeriano Akin Ogundiran (2022). Mesmo não trazendo para essa tese encontramos documentos os Yorubás são chamados de Jeje, Ketu, região de África yorubana. No tópico a seguir, nos desdobraremos para refletir sobre as outras fontes utilizadas, as materialidades negras coletadas durante a escavação arqueológica no âmbito do projeto Fonte da Carioca, os artefatos coletados são de louças cerâmicas metais vidro dentre outros.

3.4 Fonte de Memórias e materialidades Negras

A análise dos documentos foi intercalada com os relatórios produzidos partir do material arqueológico resgatado no âmbito do projeto de Monitoramento Arqueológico na obra de restauração da Fonte da Carioca - Processo nº. 01504.00161/2011-56 - foi executado entre os anos de 2010 e 2012, sob a Coordenação da arqueóloga Cristiane Loriza Dantas. Os artefactos encontrados foram classificados e pré-analisados segundo a metodologia já descrita e utilizadas por Dantas e Souza (2012), assim, o que segue agora são algumas considerações e imagens a partir do relatório de pesquisa construído pelas arqueólogas que acredito validar ainda mais nossa hipótese da presença dos Yorubás em Goiás. Segundo Dantas (2012), durante as atividades de escavação da Fonte da Carioca, na Cidade de Goiás, em 2012, identificaram-se nas proximidades do monumento vestígios arqueológicos que foram quantificados e categorizados em dois grandes grupos: móveis e não móveis.

Foram considerados artefatos não móveis, estruturas classificadas em cinco categorias funcionais conforme apresentado no relatório final. Essas evidências foram mantidas no local e devidamente registradas por meio da elaboração de mapas tridimensionais, fotografias, croquis, filmagens.

Associada a cada estrutura, foram recuperadas quantidades significativas de

fragmentos de material arqueológico que são aqui tratados como objetos móveis (Dantas, 2012). A escavação e a coleta dos fragmentos de cerâmica, vidro, louça e metal gerou um acervo que no processo da pesquisa passaram por higienização, numeração e catalogação e acondicionamento. A etapa de análise, entretanto, foi postergada, sendo contemplada no presente projeto de análise cujos resultados foram apresentados no relatório. O relatório tinha como objetivo apresentar as atividades desenvolvidas e o material coletados e suas primeiras impressões.

O chafariz do largo da Carioca foi a primeira fonte pública de abastecimento de água construída em Vila Boa, 1732, ainda no início de sua implantação como centro minerador. Inicialmente foi denominada Fonte da Cambaúba - a Carioca - atendia basicamente aos moradores da margem direita do rio Vermelho, conhecida nos documentos antigos como Rosário, em alusão à primeira igreja construída nessa parte da cidade, pertencente à Irmandade dos Homens Pretos. Construída em alvenaria de pedra, essa fonte se encontra em um amplo espaço aberto, entre o rio Vermelho e a antiga entrada da cidade, para os que vinham de São Paulo pelo caminho real, passando por Meia Ponte, Ouro Fino e Ferreiro, com destino a Cuiabá. Esse local bastante procurado pelos banhistas é conhecido como poço do Bispo, por estar próximo a uma chácara de propriedade da Diocese de Goiás (Simoni, 2012).



Imagem 23- Gravura realizada por W. Burchell, em 1828, da Estrada do Nascente do lado direito da Fonte da Cambaúba (nome anterior da Fonte da Carioca).

Fonte: W. Burchell - 1828.



Imagem 24- O chafariz em foto da década de 1930, tendo ao fundo a casa de luz e força, já demolida.

Fonte: Foto de Alois Feichtenberger.

Com sua estrutura praticamente enterrada no solo, esse chafariz possuía originalmente um dos lados abertos, ligados diretamente ao rio. Entretanto, em decorrência dos alagamentos provocados pelos períodos chuvosos, essa ligação foi desfeita com a construção de uma quarta parede, também em alvenaria de pedra. Como as demais, o acesso à bica é feito através de escadas frontais. O fornecimento de água foi interrompido com a construção de uma BR-070 a última restauração foi entre 2010 e 2012, período do projeto onde a fonte é tombada junto ao conjunto arquitetônico de Goiás.



Imagem 25- Desenho do chafariz, feito em 1828 por W. J. Burchell.

Fonte: Acervo Arquivo Frei Simão Dorvi (2012).

Durante a pesquisa, foram coletados centenas de artefatos, assim, a primeira categorização do material arqueológico da Fonte da Carioca se fez pelas matérias primas, sendo assim, temos o seguinte os materiais foram ordenamento de classes: vidro, cerâmica,

cachimbo, louça, metal e ossos. Cada classe foi analisada individualmente por meio de fichas que possuem classes e grupos atendendo a necessidade de obter informações mais detalhadas.

As Louças: cada peça da coleção foi analisada individualmente e distribuída entre classes e grupos. Nesse processo, considera-se que cada fragmento é alocado e suas informações organizadas para melhor compreensão do conjunto como todo. Embora a proposta fosse de analisar por amostragem durante a triagem observou-se baixa densidade, bem como pequena variabilidade no conjunto, sendo assim optou-se em analisar todos os fragmentos. Foram exumados 74 fragmentos de louças. Para a classificação do material, foram definidas quatro classes vinculadas a tecnologia de produção. Os grupos foram definidos para que se pudesse ter informações detalhadas de cada objeto, e vinculá-los a sua função. Faiança fina⁴⁴, faiança comum, Porcelana, Ironstone. Para o arqueólogo George L. Miller, as faianças finas do século XIX são categorias de cerâmicas refinadas usadas para estudo e classificação em contextos arqueológicos, especialmente em sítios históricos da América do Norte e Europa. Miller desenvolveu um sistema para identificar e classificar essas cerâmicas com base em seus tipos de acabamento, decoração, e valores comerciais da época, conhecido como o "índice de preços de cerâmica" (*Ceramic Price Index*). Esse sistema é amplamente utilizado para datar sítios arqueológicos e compreender aspectos econômicos e sociais de períodos históricos **classificação de faianças finas por Miller 1980:**

1. **Whiteware:** Um dos tipos mais comuns de cerâmica refinada do século XIX. Caracteriza-se por uma pasta branca ou creme e um esmalte transparente. Substituiu a *creamware* e a *pearlware* na popularidade no início do século XIX. Inclui diversas formas de decoração: lisa, pintada, estampada, esponjada ou *transfer print*.

2. **Creamware:** Se tornou popular no final do século XVIII e início do XIX. apresenta um tom creme devido ao esmalte de chumbo transparente aplicado sobre a pasta branca.

3. **Pearlware:** Foi desenvolvida para substituir a *creamware*, com esmalte transparente azulado para imitar porcelana. Popular entre 1780 e 1840.

4. **Ironstone:** Uma cerâmica mais robusta e econômica introduzida no início do século

⁴⁴Este tipo de louça teve sua produção iniciada na Europa ainda no século XIV, entretanto entendia prioritariamente o mercado local sendo que somente no século XVIII é difundida em toda a Europa, bem como no mercado mundial (Miller, 1980). A qualidade e a durabilidade associada ao valor menor destes objetos fizeram deles preferência em vários locais, sendo que durante um longo período foi amplamente consumida em diversos mercados, no Brasil começa a circular no início do século XIX (Miller, 1980).

XIX. Muito utilizada como louça de mesa, especialmente em contextos mais utilitários. As faianças arqueológicas finas ajudam a **Determinar a cronologia**: Identificar períodos de ocupação ou uso do sítio arqueológico. **Analisar práticas econômicas e sociais**: Entender os padrões de consumo e distribuição de mercadorias. **Estudar comércio e globalização**: Revelar conexões comerciais entre regiões e continentes.

As faianças finas, especialmente as decoradas, também refletem as preferências estéticas e mudanças culturais ao longo do tempo (Miller, 1980).



Figura 19- Imagens de alguns fragmentos de faiança comum, ironstone e porcelana.

Fonte: Dantas, 2012.



Figura 20- Fragmentos de faiança fina.

Fonte: Acervo Vestígios pesquisas arqueológicas (Dantas, 2012).

Os fragmentos de vidro. Para a análise do material vítreo, foi realizada a triagem e separadas as categorias que podem apresentar elementos que tragam informações sobre técnicas de produção. Dos 1024 fragmentos, foram analisadas 307 peças distribuídas entre gargalos, bases e paredes. A separação do material para análise teve como referência os elementos que permitissem identificar marcas de técnicas de produção que neste caso é o elemento de maior potencial informativo. As 307 peças analisadas estão distribuídas da seguinte forma: 40 fragmentos de bases, 25 fragmentos de gargalos e 242 fragmentos de parede. A amostra dos vidros da Fonte da Carioca é pouco significativa se for comparada com as outras categorias materiais, tratam-se de peças muito fragmentadas e que trouxeram poucas informações com relação ao período, não sendo possível a utilização dos dados para associação com a louça para datação (Dantas, 2012).

Os metais encontrados no sítio Cachoeira do Corrente⁴⁵ foram divididos em categorias funcionais: arsenal, ferramentas, construtivo, transporte objetos de uso doméstico e outros. Na totalidade de 210 fragmentos foi possível a identificação de 76 fragmentos. O material construtivo tem maior representatividade na amostra, são 51 fragmentos, seguido pelo

⁴⁵Nome pelo qual o sítio foi batizado: é costume os arqueólogos batizarem os sítios arqueológicos que descobrem.

arsenal, com 21, ainda foi identificado 1 anel de bronze, 2 moedas e objetos do uso doméstico tais como fragmento de caneca 1. Essa categoria de material não tem boa preservação, pois o processo corrosivo compromete os objetos em um curto espaço de tempo.



Figura 21- Moedas do período do Brasil Império.

Fonte: Acervo Vestígios pesquisas arqueológicas, 2012.



Figura 22- Moedas do período do Brasil Império.

Fonte: Acervo Vestígios pesquisas arqueológicas, 2012.



Figura 23- Anel de bronze.

Fonte: Acervo Vestígios pesquisas arqueológicas, 2012.

A cerâmica encontrada possui um acervo composto por 10.604 fragmentos cerâmicos numerados. A escolha da amostra foi baseada na separação de classe e padrões decorativos dos artefatos cerâmicos, sendo escolhidos os fragmentos que poderiam oferecer um maior parâmetro de atributos técnico-morfológicos⁴⁶. Foram então selecionadas todas as bordas⁴⁷, bases⁴⁸ e cachimbos assim como, algumas paredes que apresentavam decoração plástica, pintura ou ambas; apêndices, alças e asas e junção de forma conjugada também compuseram a amostra. Apresentando um quantitativo de 683 fragmentos analisados. Todas as peças analisadas, principalmente as bordas, foram representadas através do desenho do perfil e das representações decorativas de cada um. Assim, a amostra de 683 fragmentos analisados é composta por: 01 apêndice⁴⁹, 01 fragmento de junção de forma conjugada, 01 peça apresentando borda + parede + base, 02 fragmentos de parede angular, 03 fragmentos de asas, 10 fragmentos de alças, 11 apliques, e 21 cachimbos entre fragmentos e peças, 46 fragmentos de paredes, 82 fragmentos de bases e 476 fragmentos de bordas. As análises apontaram que a técnica de manufatura, ou seja, o processo de estruturação dos vasilhames consiste em um conjunto de técnicas que são aplicadas pelo ceramista. As principais técnicas observadas são: roletada (onde a sobreposição e junção de roletes para construção do artefato), acordelado (os roletes são disposto de forma espiralada), placas (a argila e

⁴⁶Análise da classe é a identificação morfológica do objeto, realizado através da classificação de estrutura física o que consiste no conceito de função e funcionalidade do objeto (Mâtua *et al.*, 2017). Para que serve são utilitários ou ritualísticos ou decorativos.

⁴⁷Boca, borda das vasilhas.

⁴⁸Fundo das vasilhas.

⁴⁹ Alça ou aplique em painéis.

modelada em placas e depois é realizada a sua junção), modelada (onde a argila é modelada pelo ceramista com o uso das mãos), moldada (com a utilização de um molde pré-fabricado a argila é moldada em duas faces, e depois há junção faces) e a torneada (onde a utilização do torno para a manufatura da peça). Em alguns casos, foram observados mais de uma técnica empregada na manufatura do vasilhame (La Salvia; Brochado, 1989; Scatamacchia, 2004).

Ainda foram analisados os processos de acabamento de cada peça as principais técnicas usadas foram alisadas⁵⁰, polidas, englobo / banho, vidrada, enegrecidas e sem tratamento. A amostra das bases consistiu em 82 fragmentos, todos esses foram desenhados e classificados de acordo com a sua morfologia. Da amostra de 82 fragmentos, 74,4% dos fragmentos foram identificados como bases planas, 8,5% como bases convexas, 9,8% como bases em pedestal e 7,6% como bases anelares (Dantas, 2012).

Sítio: Fonte da Carioca
Aberto Simples

Peça: 144



0 2 4 6 8 cm

Figura 24- Reconstrução Vasilhame Aberto Simples.

Fonte: Acervo vestígio Pesquisas arqueológicas (Dantas, 2012).

⁵⁰ O alisamento e o polimento são técnicas que consistem na retirada das rugosidades da superfície cerâmica, o alisamento é realizado no momento da confecção retirando a rugosidade e deixando uma superfície uniforme o que auxilia na fixação dos roletes. A técnica de polimento é realizada quando o vasilhame oferece um grau de dureza para que a superfície seja alisada de maneira abrasiva, nesta etapa pode ser utilizado um seixo deixando a superfície com um leve brilho (Cerezer, 2011; La Salvia; Brochado, 1989).

Sítio: Fonte da Carioca
Fechado Simples

Peça: 49/41



Figura 25- Reconstrução Vasilhame Simples fechado.

Fonte: Acervo vestígio Pesquisas arqueológicas (Dantas, 2012).

Sítio: Fonte da Carioca
Fechado Independente

Peça: 134



Figura 26- Reconstrução Vasilhame Independente fechado.

Fonte: Acervo vestígio Pesquisas arqueológicas (Dantas, 2012).

Os cachimbos ou forninhos. Os cachimbos são forninhos (cavidade onde se introduz o tabaco) onde é acoplado a uma haste (tubo para tragar o tabaco) que pode ser feita de cerâmica, madeira e outros matérias (Mâtea *et al.*, 2014; Faccio; Baco, 2009). Na Fonte da Carioca, foram exumados 21 cachimbos feitos de cerâmica, das 21 peças, 03

apresentavam ótimo estado de conservação sem fragmentação, o restante das peças 18 fragmentos estavam entre critérios de regular a péssimo estado de conservação por estarem muito fragmentados.

Em relação aos tributos técnico-morfológicos constataram que a técnica de manufatura moldada foi utilizada em 15 fragmentos não sendo identificada em 06 fragmentos. A ação decorativa impressa e obtida através da utilização de instrumento, estampa ou molde na qual imprime sobre a peça uma expressão decorativa. Na amostra dos 21 fragmentos de cachimbos da Fonte da Carioca foi observada em 08 peças apresentaram ação decorativa de impressão, estas formavam variação como: círculos, flores, pontilhismos, associação de variação com semicírculos com detalhes de pontilhados. Essas expressões decorativas provavelmente foram entalhadas nos moldes em que as peças foram moldadas.



Figura 27- Cachimbos.

Fonte: Acervo vestígio Pesquisas arqueológicas (Dantas, 2012).

E finalmente, as contas de colar um importante elemento do sítio arqueológico Fonte da Carioca são as contas de colar identificadas durante as escavações. Por se tratar de elementos pequenos consideramos que a lavagem do sedimento foi essencial para identificação das 23 contas. Por ser um tipo de artefato muito específico essas foram agrupadas em um mesmo conjunto independente do tipo de matéria-prima, marfim e vidro, material nobre utilizado para fazer contas na antiga Ilé-Ifé cidade berço dos Yorubás.

corte	nível	Contas de marfim	Contas de vidro azul
K-II	70 cm	33	11
	60 cm	11	11
2	60 cm	11	
	150 cm	5	11
	170 cm	15	
4	60 cm	11	
O	60 cm	11	

Tabela 2- Contas de colar.

Fonte: Acervo vestígio Pesquisas arqueológicas (Dantas, 2012).

Sítio: Fonte da Carioca

Adornos



Figura 28- Contas de Colar e adornos.

Fonte: Acervo vestígio Pesquisas arqueológicas (Dantas, 2012).

Segundo as pesquisas de Ogundiran (2022), os Yorubás são reconhecidos como os

fazedores de vidro, suas contas de vidro são a representação do poder divino; a técnica criada por se garantiu-lhes o título de cidade do poder divino. O autor afirma ainda que as contas são objetos Epistêmicos, mas também Objetos de Prazer e poder. Em sua obra “A mosaic of Yoruba ontology and materiality of pleasure since ad 1000”, publicado em 2022, ele faz uma reflexão sobre as materialidades de vidro coletadas e analisadas na antiga Ilé -Ifé se concentrando no seu uso e representações que segundo ele transcendem a diáspora.

Ogundiran (2022) afirma investigações arqueológicas recentes e estudos geoquímicos comprovaram que a Ilé-Ifé desenvolveu uma tecnologia única para a fabricação de vidro por volta do século XI, se não antes (Babalola 2017; Lankton *et al.*, 2006; Ogundiran; Ige, 2015). As pesquisas dos autores apontaram que nos tempos antigos, o principal parque industrial da cidade, era Igbó Olókun, cientistas e artesãos indígenas experimentaram e aperfeiçoaram a fabricação primária de vidro usando a receita de materiais graníticos (especialmente pegmatito) e conchas de caracol. O resultado é a assinatura química de *High Lime, High Alumina* (HLHA) que Ogundiran e Ige (2015) chamaram de "vidro Yorùbá" (para a singularidade desta química do vidro no mundo antigo, ver Rehren; Freestone, 2015). Os vidraceiros da Ifé usaram a receita de pegmatito/concha de caracol para produzir dois tipos principais de contas de vidro (contas azuis, com base na adição de cobalto à receita) e iyùn (contas vermelhas, derivadas da adição de cobre e estanho à mistura). Eles também fizeram outros tipos de cores, variando de diferentes tons de amarelo e verde a marrom e preto e branco adicionando o pó da concha. Seu domínio da produção de vidro usando materiais localmente abundantes demonstra uma sólida compreensão das propriedades mineralógicas da geologia de seu ambiente, e de suas capacidades inventivas.

Uma das características dessas contas, afirmam os autores, é que independentemente de cor, esses grânulos são dicróicos. Ou seja, eles mostram uma de duas cores diferentes em diferentes exposições à luz, variando, por exemplo, de azul-esverdeado a *azul-amarelo*, isso para as contas azuis. Essa qualidade dicróica é um produto da grande composição de mica (além de quartzo e feldspato) nos granitos que serviram como matéria-prima a granel para a produção de vidro. Acredita-se que esse dicróismo "emita" a energia da beleza, da transcendência e das qualidades mágicas e era uma fonte constante de admiração, e desejo entre os Yorubás e seus vizinhos (Euba 1981; Fage 1962; Ige, 2010).

Todos esses atributos fazem dessas contas de vidro Yorubá, *especialmente* iyùn Vermelha, objetos de poder, riqueza e potência social na clássica Ifé, bem como na região

circundante de Yorubá e em muitas partes da África Ocidental. Ogundiran (2022) afirma que para os Yorubá, em particular, essas contas eram o meio de legitimar a realeza divina e a autoridade ritual. Da mesma forma, eles eram os objetos finais de aspiração para a autorrealização, uma vez que serviram como um meio de armazenar valor através das gerações.

A busca do poder, em qualquer sociedade, não pode ser divorciada do desejo de autorrealização, condição sociológica e psicológica que costuma ter forte assinatura material. Assim, os objetos que cumprem a busca pela autorrealização também tendem a ser objetos de desejo e prazer supremos. Por esse motivo, as contas de vidro fabricadas na Classic Ilé-Ifè eram os melhores objetos de desejo no mundo Yorubá e além. Eles estavam situados em múltiplos locais de práticas políticos, sociais, econômicos, culturais, filosóficos, religiosos e espirituais onde eles significam, significado e valor. Nesse sentido, as contas de vidro eram objetos epistêmicos para os ancestrais Yorubás. Eles revelaram o significado das práticas e ideias nas quais estavam embutidos e tornaram possível o significado de outros objetos.

Ogundiran afirma que foi é através das contas de vidro que eles começaram a entender os significados e a significação da realeza divina iorubá, e é através dessas contas que as identidades dos *vários* òrís (cabeça Espiritual/Orisá) no panteão Yorubá se manifestam (Drewal; Mason 1997).

O uso elaborado de contas na cultura da alfaiataria é indicativo desse desejo e do prazer derivado dele. Claro, os homens e mulheres de poder e riqueza eram os indivíduos que tinham mais contas de vidro e que poderiam usá-las de forma mais eficaz para projetar seu status, esplendor de vestuário e autorrealização. As figuras humanas na arte clássica de Ilé-Ife, mostram que as contas eram centrais para o prazer da alfaiataria no início do século XV, com tradições relacionadas continuando do século XVII até o século XIX. Como as contas eram consideradas objetos que traziam alegria e prazer, poder significativo, prestígio, riqueza e autoridade, bem-estar irradiado e autorrealização projetada, ao usuário era, por associação, um sujeito de desejo e emulação (*àwòkò* é e) e um objeto/ sujeito de aspiração digno de ser seguido e reverenciado (Ogundiran, 2022).



Figura 29- Representação de colar de contas no traje de uma figura clássica de bronze Ife.

Fonte: Ogundiran, 2022, p. 20.

As pesquisas de Ogundiran demonstram que como local de fabricação primária de vidro, Ilé-Ifè tornou-se o empório do mundo Yorubá e a cidade legitimadora da realeza divina Yorubá. A cidade representava a experiência utópica de abundância, bem-estar e prazer para muitos potentados e pessoas que viviam em todo e além do Mundo falante de Yorubá. Durante o período clássico Yorubá, foi em Ilé-Ifè onde as contas eram mais elaboradamente usadas como adornos, circundando todas as articulações e diferentes partes do corpo, da cabeça ao tornozelo, como é possível ver na figura acima. Na disporá essas contas são visíveis nas mulheres e homens de axé, segundo o autor, um Yorubá escravizado no Brasil, nos deu uma ideia da importância da alfaiataria das contas durante o período posterior (início do século XIX). Ele observou que o tamanho, a qualidade e a quantidade desgastados “são um sinal de classificação e as pessoas importantes usam até quatro cordas de (quatro voltas) contas, penduradas até o umbigo, e o rei usa um grande número” (Lloyd, 1967, p. 265). Homens de posses costuravam miçangas em suas roupas, e as mulheres adornavam seus cabelos tecidos e trançados com miçangas de barbante. Essas contas, como parte integrante da roupa, “realçam a imagem de seu portador, afirmando uma presença autoritária e substancial que sugere a divindade que se

acredita residir em cada pessoa Yorubá” (Abiodun, 2014, p. 68). Os europeus viajando pela região dos Yorubá durante a década de 1820 comentou de forma variada que os reis e nobres achavam "grandes e bonitas contas de coral" o presente mais agradável.

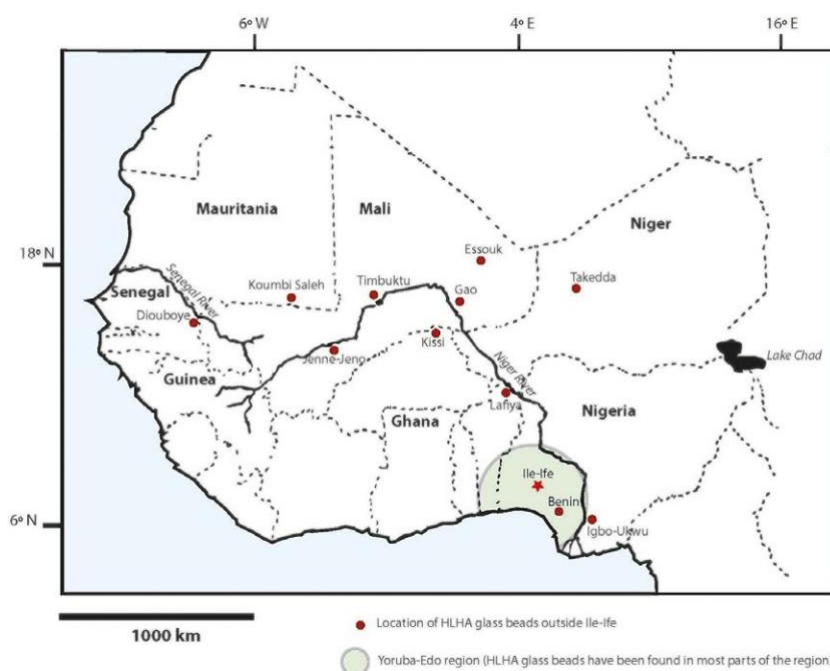


Figura 30- Distribuição de vidro HLHA (Yorubá) na África Ocidental, ca. 1100–1420 AD.

Fonte: Ogundiran (2022).

Foram produzidos em diversas oficinas, conforme aponta o mapa, essas oficinas se encontravam na cidade entre os séculos XI e XIV. No auge da prosperidade da cidade nos séculos XIII e XIV, muitas famílias encomendaram esculturas em tamanho natural de seus anciãos falecidos, para os cultos aos ancestrais essas esculturas estavam sempre com muito adornos de contas de vidro símbolo também de ascendência espiritual de ancestral venerável (Willis, 2018).



Figura 31- (A) Cadinho revestido de vidro (interior), (B) casco de vidro e (C) contas.

Fonte: Ogundiran, 2022, p. 21.

Nas análises preliminares feitas nas contas de vidros encontradas nas escavações da Fonte da Carioca, foi possível perceber a presença de outros elementos no vidro, a conta varia o tom de azul quando exposta a luz, assim como afirma Ogundiran ao falar do vidro Yorubá.

Outros elementos que auxiliam na hipótese de que as contas encontradas são de vidro Yorubá; é que a Fonte da Carioca foi por muitos anos a fonte que abastecia a cidade e era função dos escravizados o ato de carregar os potes e latas de água; fazendo da fonte espaço de convivência e labor de diversos escravizados dentre eles os Yorubás, comprovadamente presente na Capitania desde início do século XVIII, conforme aponta as pesquisas documentais. Outro elemento agregador a essa hipótese parte de uma consultoria, durante as escavações, levantei a hipótese de que seriam contas de vidro Yorubá e buscamos auxílio de um antropólogo e sacerdote da religião tradicional Yorubá, o senhor Robson Max de Oliveira Souza Baba Ifatokí, o antropólogo avaliou o vidro e buscou em suas últimas compras as contas de vidro Yorubá, comparando as duas peças que era visivelmente idênticas.

Essas pesquisas associadas às pesquisas de Ogundiran (2022) que afirmam ser os Yorubás reconhecidos por suas contas de vidro confirmam nossa hipótese não apenas de que as contas africanas achadas durante a pesquisa são Yorubá como nós auxiliamos a pensar nas presenças da nobreza espiritual ou política Yorubá terem chegado em terras goianas e com elas suas espiritualidades presente até atualidades nos diversos terreiros que resistem na cidade.

3.5 As contas de vidro Yorubá: seus usos espirituais na Diáspora

É preciso ressaltar que as contas de vidro na diáspora tomaram uma dimensão mais espiritual, são símbolos de resistência. Para narrar essa perspectiva, faço-me valer da autoarqueologia. A "autoarqueologia", segundo o filósofo e escritor brasileiro Luiz Rufino (2021), refere-se a uma prática de autoanálise e autoconhecimento que utiliza metáforas arqueológicas. É um conceito que promove a ideia de "escavar" camadas de si mesmo, como se estivéssemos desenterrando relíquias pessoais para entender a construção da nossa identidade, história e subjetividade.

Essa abordagem reconhece que somos compostos de múltiplas influências culturais, sociais, históricas e espirituais que se sobrepõem ao longo do tempo. Ao "escavar" essas camadas, podemos acessar narrativas escondidas ou esquecidas, ressignificar experiências e criar novas maneiras de nos relacionarmos com o mundo. Na visão de Moraes, a autoarqueologia está conectada com saberes ancestrais e com uma abordagem decolonial, desafiando paradigmas dominantes que muitas vezes apagam ou marginalizam formas alternativas de ser e conhecer. Assim, essa prática busca reconectar o indivíduo com suas raízes culturais, espirituais e emocionais.

Quando me faço valer dessa perspectiva, é um pedido de permissão para me conectar com minha prática espiritual africana e, partir, dela também narrar a minha percepção de quase vinte cinco anos de busca e tentativas de prática nas religiões afro-diaspóricas, primeiro na Umbanda, em seguida no Isese Lagbá, culto Yorubá aos orixás. Ressalto apenas que as pesquisas desta tese me possibilitaram também mapear a presença e protagonismo das mulheres Yorubá, aspecto sobre o qual abordamos no capítulo anterior, assim, essa presença e liderança aparecem também na construção das espiritualidades no Brasil e são elas as primeiras na fundação dos primeiros templos de origem Yorubá, como afirma Landes em sua obra "Cidade das mulheres" (1938), onde a autora mergulha nos universos das casas de orixás no Rio de Janeiro e em Salvador.

Segundo Ordep Serra (1995), na África, as mulheres Yorubás participavam do conselho dos ministros, tinham organizações próprias e chegaram a liderar um intenso comércio que incluía rotas internacionais. Foi por isso que, na Bahia do início do século XIX, elas conseguiram o que parecia impossível: deram à luz uma organização religiosa que conciliava

tradições de diferentes povos, resistindo à exploração da escravidão e à perseguição policial. No candomblé, com diplomacia, inteligência e fé, elas reuniram todos os elementos necessários para garantir ânimo e autoestima ao seu povo. O título que receberam expressa bem o misto de liderança religiosa, chefia política e poder terapêutico que exercem: mães-de-santo. Contam os antropólogos, como Ruth Landes Vivaldo Costa e Silva, Reginaldo Prandi e tantos outros. A esse respeito, explica Maria Stella de Azevedo, em seu livro “Meu Tempo é Agora” (2005).

Mãe Stella de Oxóssi foi uma das pioneiras do candomblé, princesas africanas que vieram para a Bahia em fins do século XVIII. Experiências como a do candomblé baiano deixam entrever como seria o mundo governado por mulheres, e reafirmam a presença do matriarcado nas comunidades africanas a negação de alguns antropólogos com relação a esse assunto se dá porque os mesmos não conseguem perceber um matriarcado que não parta das percepções binárias do patriarcado eurocentrado, onde as divisões são e dão o tom das relações enquanto que na cosmo percepção Yorubá as relações são duais, afirma Oyeronke em sua obra “A invenção das mulheres”.

Dessa forma, a liderança feminina nessa tradição criou o princípio de que as suas casas religiosas só poderiam ser lideradas por mulheres. Uma tradição mantida até hoje nos terreiros mais antigos, como a Casa Branca, o Alaketu, o Gantois, o Afonjá e o Cobre. Ateremo-nos à questão levantada por Iyá Stella ao afirmar que os primeiros candombés foram criados pela realeza feminina Yorubá, dessa afirmação, chegamos ao uso das contas de vidro na construção dos “Ekeles”, colares sagrados utilizados em rituais do candomblé em suas diversas nações, foi no final do século XVIII que os povos nagôs-iorubás, do grupo linguístico sudanês, começam a chegar em massa na Bahia.

O povo que iria criar aqui a religião que conhecemos hoje como candomblé, incluindo heranças jejes, angolas, mas principalmente o legado dos reinos que compunham o que se chama de Império de Oyó ou país Yorubá: os ijexá, que cultuavam o rio Oxum; os ketu, terra de Oxóssi; os aon - efan ou Efón ou fún fún, dos orixás do branco, como Oxalá; os oyós de Xangô e Iansã e representantes de outros reinos. No continente, os orixás são cultos familiares e estão sempre ligados à região cada região cultua um orixá.

Como explicitado anteriormente, foi na diáspora que as famílias se juntaram nos cultos juntando também os orixás cultuados separadamente; a saber a família Fúnfún (Obatalá, Orumilá, Yemanjá, Oxagiã etc.), podendo variar de acordo com a nação de candomblé Jeje Nagô, Ketu, Angola ou bate folha; em todas as nações há o uso dos Elekés. Entre 1788 e 1830

nasce o primeiro terreiro de candomblé na Bahia fundado por que Iyá Adetá, Iyá Akalá e Iyá Nasso, Bamboxê Abitiko tendo à frente uma Iyá Nassô sacerdotisa de Xangô na corte nasce então o candomblé da Barroquinha. Do outro lado do Atlântico, renasce a tradição e como parte dela o uso das contas de vidro yoruba visíveis nas imagens das primeiras Iyalorisas.



Figura 32- Obá Biyi Mãe Aninha, fundadora do Ilê Opô Afonjá. 1910.

Fonte: Acervo Ilê Opô Afonjá.



Figura 33- Mãe Senhora, sucessora de Obá Biyi fundadora do Ilê Opô Afonjá.

Fonte: Acervo Ilê Opô Afonjá.



Figura 34- Iya Pulchéria Maria da Conceição sacerdotisa do Ilé Opo Afonjá.

Fonte: Acervo Ilé Opo Afonjá.



Figura 35- Mãe Stela Iyá Odé Kayodé Sacerdotiza do Ilé Opó Afonjá.

Fonte: Acervo Ilé Opo Afonjá.

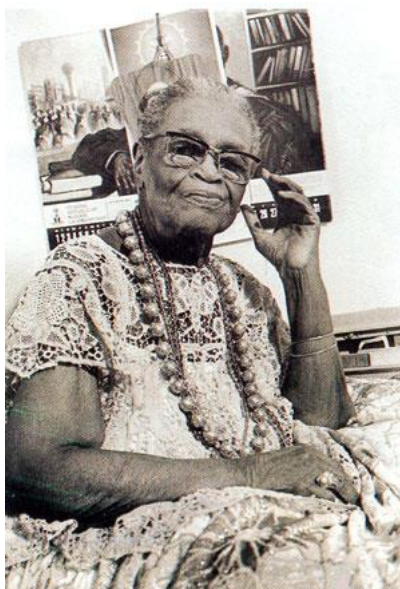


Figura 36- Mãe Menininha do Gantoá.

Fonte: Acervo Ilé Opó Afonjá.

Os Elekes representam, dentre outras coisas, a força da divindade e as Iyalorisas, as representantes dos “orisas” na terra, de forma especial, dos seus Orixás de cabeça, a exemplo de Mãe Aninha, filha de Xangô, “orisá” da justiça (contas de cor marrom e branco firmas de coral vermelho), Mãe Stella filha de Oxossi - orixá da caça e da fartura (contas azul turquesa).

Os Elekés também são chamados fios de conta. Um fio de contas, guia, colar de santo ou cordão de santo é um colar usado pelos adeptos das religiões de matriz africana. Geralmente, é feito de miçangas coloridas, sendo que a cor do colar indica o orisá, Nkisi ou vodum do seu usuário. Cada fio de conta tem um significado: através do fio de conta é que se pode saber “o grau” de iniciação ou cargo de uma pessoa no candomblé, e ainda é possível perceber a qual nação de candomblé ou Umbanda ele pertence. Na tradição, ele não pode ser feito com fio de nylon é sempre feito com *cordone* para absorver o axé do *amassi* e do *abô* (banhos nos quais são imersos), feitos de folhas sagradas a que o indivíduo é submetido e outros axés de acordo com a tradição da casa. Pode ser chamado de fio de conta desde um fio único de miçangas até um colar com vários fios presos por uma ou várias firmas. A quantidade de fios pode variar de uma nação para outra na correspondência de cargos. Pode ser feito de gomos intercalados com firmas.

Aos recém-iniciados, chamados de *abiã*, só é permitido o uso de fio de contas simples, de um fio só: um na cor branco-leitoso, que corresponde a Oxalá, de acordo com a nação isso de acordo com a tradição da casa pode variar.

Delogum é um fio de contas formado por vários fios de miçangas (a quantidade de fios pode variar de acordo com a nação), tendo, como fecho, uma ou mais "firma", que pode ser africana ou nacional. Também pode ter o fecho de búzios dependendo da nação e do orixá/Nkisi/vodum é permitido usar por um iniciado mais velho Egbomi que tem seu delogum fechado com várias firmas ou cristais, fios de cargos, e outros tipos de fios de conta intercaladas com corais ou firmas africanas.

A posição de uso do fio de contas também tem suas características próprias: o *abiã*, recém e os *ebomis* de orixá/Nkisi/vodum feminino sempre usarão na posição vertical pendurado no pescoço, sempre variando conforme a casa e tradição. Na minha tradição, se usa assim. Em suma, os “Ilekes”, ou fios de conta na diáspora estão mais associados à relação com os orixás e à religiosidade, e a forma como se usa as cores e tamanhos das contas vão proporcionar a quem entende e aos adeptos a dimensão de poder do portador do colar de contas. Assim, como aponta Ogundiran, as contas de vidros são percebidas na diáspora como símbolo de poder riqueza prazer e alegria ele é um elemento que conecta os afrodiaspóricos com seu universo espiritual e sua ancestralidade. A complexidade e a riqueza simbólica das contas de vidro Yorubá, e tudo que delas se criam, apontaram a necessidade desse relato histórico do nascimento das primeiras casas de tradição Yorubá, porque assim como aponta as imagens e pesquisas os colares de contas e os *elekés* representam na diáspora brasileira o portal ancestral capaz de transportar os reis e rainhas de volta ao continente mãe, e acima de tudo, também representam a força a riqueza o poder e o prazer de existir são símbolos de resistência, tornando os terreiros em espaços de transmissão de saberes ancestrais, e esse a respeito, Rufino (2017) afirma que os processos de transmissão dos saberes ancestrais nos terreiros ocorrem pelo que o autor chama de pedagogias de terreiro/encruzilhada (Rufino, 2017).

O colonialismo subordinou diversos povos à escravização e ao apagamento de suas histórias. As narrativas foram encruzilhadas nas senzalas, quilombos ou mocambos e, nesse processo, ainda, preconceituosamente, compreendido de sincretismo, hibridação e transculturalidade pela hegemonia colonial, convergiram no caráter não somente desconstrutor do colonialismo, como também de orientação antitética, resistente e oposta ao eurocentrismo e imperialismo neocolonial, assim nasceu as Áfricas no Brasil (Simoni, 2015).

Ao “final” do terceiro, e último capítulo, sigo com mas perguntas do que respostas; sobre as buscas iniciais dessas pesquisas a de refletir sobre a construção e uso do conceito de etnia Yoruba *in* África e diáspora compreendemos, que o conceito de etnia Yorubá é uma construção política social feita e utilizada pelos colonizadores como instrumento de homogeneização dos grupos escravizados; nasceu no intuito de entender para dominar melhor. Em se tratando da etnia Yorubá, o conceito foi ressignificado e utilizado como elemento aglutinador e potencializador dos diversos grupos que formam essa nação durante o levante por independência utilizado pelo grupo para exaltar soberania dentro e fora do continente. Ainda é utilizado pelos grupos que formam a nação Yorubá.

Que o conceito de etnia Yorubá nasceu como identidade atribuída até então, os grupos dessa nação viviam de acordo com seus clãs familiares (compreendemos que vivenciam o conceito de famílias, mas amplas, para além da consaguinidade). Que oralidade é a base de sua existência e filosofia. E que é o método que mais auxilia na compreensão das suas complexidades e riquezas. Que os usos de etnia/nação nos registros de escravizados em diáspora é um elemento que invisibiliza o mapeamento fidedigno dos Yorubás e outros grupos na diáspora brasileira e goiana, e que as materialidades negras analisadas pela arqueologia foram essenciais para o mapeamento da presença Yorubá em Goiás - Capitania - e que o movimento Sankofa deve ser considerado como metodologia ao pesquisar comunidades tradicionais.

E acima de tudo, a autoarqueologia e a auto-história quando consideradas metodologias de pesquisa possibilitam um melhor aprofundamento nas especificidades dos grupos tradicionais, apontando para as teorias dos africanistas com Hambapê Bâ e Jan Vansina ao falar da oralidade e da continuidade vivenciada por esses grupos e seus afrodiáspóricos. A presença das filosofias nas materialidades sagradas como as contas de vidro Yorubá resgatadas na Fonte da Carioca, comprovam as teorias de que os africanos refizeram a África em terras brasileiras nesse caso em terras goianas.



Figura 37- Fotos de Stefano Simoni; Olasení, título: parte de mim.

Fonte: Omó Orisá, 2024.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PESQUISA: COMEÇO, MEIO E COMEÇO

Chegou o momento de convergir todas as discussões desenvolvidas nesta pesquisa de doutorado, que teve como objetivo refletir sobre os usos do conceito de etnia Yorubá no continente africano e *in diáspora*, e seus desdobramentos na historiografia e na Capitania dos Goyases no século XIX (1803-1813). Para tanto, propusemo-nos, inicialmente, escrever quatro capítulos que refletiriam as teorias que consolidaram o conceito de *etnia* e *etnia Yorubá in África e em diáspora*. Entretanto, organizou-se a tese em três partes.

O primeiro capítulo teve como título “Conceito de etnia e etnicidade e sua aplicabilidade para o grupo Yorubá: primeiras impressões”. Nesse, a pesquisa apontou para os diversos significados da palavra etnia e as interpretações do conceito que a envolve:

Historicamente, a palavra etnia significa "gentio", proveniente do adjetivo grego *ethnikos*. O adjetivo se deriva do substantivo *ethnos*, que significa gente ou nação estrangeira. É um conceito polivalente, que constrói a identidade de um indivíduo resumida em: parentesco, religião, língua, território compartilhado e nacionalidade, além da aparência física (Biobaku, 1852 *apud* Race, 2006, p. 122).

Sobre essa teoria, percebemos que foi utilizada para se referir a grupos ou nação estrangeiras que as pesquisas de Biobaku (1852) e Race (2006) nos levam a refletir sobre as construções e representações historiográficas do conceito de etnia Yorubá, que nessa perspectiva nos aproxima do conceito elaborado por Barth (1976; 1994), o de etnicidade, que pode ser compreendido não como uma quebra de paradigma no que seria o conceito de etnia, mas como a ampliação de seus sentidos e significados que são compreendidos por nós como movimentos entre os indivíduos do mesmo grupo e a relação com outros grupos e seus territórios, sendo todos esses elementos considerados como demarcados e ressignificadores de identidades em consequência dos desdobramentos do conceito de etnia vivenciados pelos grupos africanos, dentre eles, os Yorubás. Assim, nesse capítulo, partiu-se da definição de etnia que pode ser compreendida como um atributo de uma pessoa ou um grupo, usualmente conhecida na antropologia e na sociologia como paradigma tribal (sobre o qual falamos no primeiro capítulo) (Barth, 1976; 1994). Partimos da teoria barthiana porque ela avança na compreensão do conceito de etnia, embora seja construída com base em um contexto não diaspórico. Em se tratando dos Yorubás, a diáspora, mesmo dentro do continente africano, por

causa de disputas territoriais entre grupos, ou dentro do território brasileiro durante os quase quatrocentos anos de tráfico de africanos para o continente, é considerada como elemento importante para a compreensão do grupo enquanto pertencente a uma nação étnica.

Por considerar o elemento diáspora, refletiu-se sobre a influência de elementos ocidentais, que foram se mesclando à noção de etnia vivenciada pelos grupos, devido à imposição das colonialidades tanto durante os contatos com outros grupos étnicos no continente africano quanto no contato com os ocidentais. Na busca pela compreensão, e com base nos teóricos escolhidos, apoiamos o primeiro capítulo na historiografia africana e nos primeiros autores que abordam também a formação historiográfica das etnias africanas, dentre elas, a Yorubá. Iniciamos com Macedo (2008), em suas pesquisas ele afirma que “...os estudos africanos nasceram no princípio do século XX e se afirmaram no decurso dos anos 1960, junto com a formação dos Estados africanos contemporâneos” (Macedo, 2008, p. 13). A principal contribuição desse autor para reflexão foi ressaltar a importância de ler refletir sobre esse tema tendo como bases autores africanos, no intuito de compreender que o processo de dominação eurocentrada passa também pela escrita da história oficial. Dessa firma, navegamos pelas teorias do historiador congolês Elikia M'Bokolo (2003), que enfatizou a necessidade da substituição da expressão “África Pré-colonial” por “África tradicional”, segundo o autor, ambos fomentam uma visão equivocada do continente, gerando prejuízos na medida em que, para o Ocidente, a ideia de tradição costuma ser identificada com imobilismo, conservadorismo, estagnação, opondo-se ao dinamismo, ao avanço e à transformação inerente à ideia de modernidade (M'Bokolo, 2003). Por isso, em vez desses rótulos, o melhor mesmo é falar simplesmente de “História do continente africano”, sem complementos ou adjetivos. Nesta pesquisa, adotamos o uso de “história do continente africano” não apenas por concordar com o autor, mas por perceber, na historiografia oficial, os equívocos causados pelo uso do termo “História da África” - esse termo fomenta a alusão de que a África é um país, e não um continente.

Seguimos com a teoria do historiador guinense Lopes (1994), em seu importante estudo “A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos” (1994), nessa obra, o autor apontou a existência de pelo menos três tendências principais de abordagem da história do continente africano, sobre as quais refletimos no primeiro capítulo. Em resumo, são: primeira corrente, a da inferioridade africana”, evidencia a ideia de que os povos africanos, por não conhecerem a escrita (o que é, naturalmente, uma falácia), não teriam história própria. Essa

ideia se tornou uma ideologia que sedimenta posturas dentro e fora das academias. Ela tem como propósito manter a marginalidade das histórias e silenciar os protagonismos dos povos tradicionais, que têm, como base para sua filosofia, a tradição oral. Dessa corrente, enfatizamos mais três elementos, a presença de africano na construção dessa teoria, africanos com visão europeia, o total desconhecimento dos colonizadores sobre as cosmo percepções dos povos africanos e sobre o que os leva a crer e a renegar todo e qualquer outro modo de existir, o que faz os colonizadores utilizarem essa negação como instrumento de aniquilação epistêmica. Essa corrente reforçou nossa escolha metodologia de contar uma história do continente africano partir da escrita de intelectuais africano conscientes de sua história.

A segunda tendência, “corrente da superioridade africana”, teve como principais defensores Cheikh Anta Diop (1987; 1989; 1955-1967, 1974), Théophile Obenga (1982), Aboubacry Moussa Lam e Kapet De Bana, nasceu como estratégia para recuperar a história dos povos africanos e refletir sobre a identidade do continente, visando evidenciar os precursores de sua história e inverter a posição de subordinação até então preponderante, ao localizar no continente africano a matriz civilizacional de outros povos. Principal precursor Cheikh Anta Diop (1923-1986), considerado pela historiografia africana como o “pai” do pan-africanismo. Diop teve, em sua formação, grandes mestres, a exemplo do filósofo Gaston Bachelard, do arqueólogo Leroi-Gourhan (criador e difusor dos métodos de escavações arqueológicas mais usados atualmente, um dos primeiros a escavar Ilé Ifé) e do historiador André Aymard.

Os estudos afrocentristas ganharam força com o apoio de instituições internacionais e de novos pesquisadores. Em 1960, apareceu o mais respeitado periódico científico reservado aos estudos de africanismo na França até então, o *Journal of African History*. Por sua vez, em 1972 [1982], Joseph Ki-Zerbo escreveu uma consagrada síntese histórica sobre o continente, a *Histoire de l’Afrique Noire* (História da África negra), traduzida para diversas línguas e tida como um clássico da historiografia africana, uma das fontes utilizadas nesta pesquisa. E por fim, analisamos a terceira tendência de abordagem da história africana foi fomentada durante a década de 90 e tem, como particularidade, ser o resultado da produção de conhecimento de intelectuais formados no próprio continente africano. Suas contribuições visam o intuito de superar os resquícios e mazelas do “eurocentrismo”, mas também do “afrocentrismo”. O maior exemplo dessa tendência encontra-se na síntese histórica proposta entre 2003 e 2004 por Elikia M’Bokolo, do Centro de Estudos Africanos da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*,

em Paris, intitulada *Afrique noire: Histoire et civilisations* (África Negra: História e civilizações). O autor retira as datas e os eventos e, no lugar deles, coloca conceitos pelos quais são estabelecidas tipologias das formações estatais e sociais, levando em conta a variedade de povos e culturas, identificando e evidenciando as interferências externas (muçulmanas, cristãs etc.) e sua africanização.

Nessa perspectiva de estudo, a ênfase não está mais em uma suposta “identidade africana”, como se a África comportasse uma realidade homogênea, o que se procura é identificar as várias Áfricas dentro da África, considerando a diversidade ambiental (a África mediterrânica, saariana, subsaariana, das savanas, da floresta) e a diversidade étnico-cultural. De forma contundente, essa perspectiva contribui para nossas reflexões ao fomentar nossa teoria de que no conceito de etnia Yorubá tem muito das percepções eurocentradas, e essa tantas buscam com a utilização do conceito, no primeiro momento, a homogenização desse grupo, um grupo formado de vários outros que se diferem em muitos aspectos assim como se unem em tantos outros. Iniciou-se as reflexões desse capítulo com o conceito de Paradigma tribal proposto pelo sociólogo Maffesoli (1987), seguimos pelas reflexões de Barth (1976; 1994) e seu conceito de etnicidade e, em seguida, caminhou-se por um “resumo” historiográfico das correntes teóricas africanas, da história da África e de suas identidades étnicas, com o intuito de apontar parte de nosso referencial teórico-metodológico e apresentar o arcabouço africano escolhido e sua importância para o tema da pesquisa.

Seguiu-se pelas historiografias na diáspora brasileira, refletindo sobre a construção do conceito de etnia Yorubá no Brasil e em Goiás. Em diáspora, dialogamos com construção do conceito de raça e sua utilização enquanto desdobramento do conceito de etnia no período escravocrata para registro de africanos. Apresentamos parte de parte dos documentos analisados exploramos sua veracidade e conteúdo. Através deles e dos primeiros sertanistas goianos, deparamo-nos com os diversos nomes com os quais os Yorubás eram registrados no Brasil, Mina, Nagô, Jeje, Da Costa, Yorubá. Traçamos nos mapas o caminho real que ligava Bahia à Capitania dos Goyases, reconhecemos dos textos goianos os grupos trazidos à Goiás, bantos e sudaneses.

Na perspectiva de Munanga e João José Reis Anderson Oliva, mapeamos a construção do conceito de etnia Yorubá, oriundo de estudiosos europeus, reencontramos as questões políticas e sociais que fizeram com que o uso de etnia Yorubá se tornasse um chamado de união entre os grupos que formam essa nação, durante os processos de libertação dos países africanos

onde os grupos vivem. Assim, de instrumento de colonização a instrumento de resistência, o conceito de etnia Yorubá é visto pelos dois prismas, ainda assim, o que fica das pesquisas é que esse conceito construído de processos dentro e fora dos grupos não comporta a riqueza social, cultural e espiritual desses grupos também chamados de “Comunidades práticas” por Ogundiran (2022), e “Comunidades plurais” para esta pesquisadora.

O segundo capítulo iniciou-se na certeza de que, mesmo com diversos significados, o conceito de etnia não conseguiu suprir os entrelaçamentos que unem os grupos Yorubás. E os documentos só salientam e descrevem as diversos equívocos evidente em algumas das literaturas que não se atentam ao fato de que as identidades são construídas também e ressignificadas em processos de subjugação, e confirmaram os nomes pelos quais os Yorubás foram registrados na diáspora; salientados também por pesquisadores que se dedicaram a escrever sobre a influência dos Yorubás na religiões afro-diaspóricas enfatizando as nações de candomblé nagô, jeje, angola, betu, nomes que fazem alusão à origem étnica de seus fundadores sendo de origem Yorubá os candomblés de betu, nagô e jeje.

Assim, adentramos no segundo capítulo com mais uma pergunta: como compreender os processos construtivos desse conceito nos povos Yorubás? Para isso, e tendo como norteadora os estudos pan-africanistas que apontam que sem considerar a oralidades e as cosmopercepções não compreensão sobre os povos africanos, e nutridos do conceito de Ogundiran (2022) de que os Yorubás são Comunidades práticas, conceito sobre o qual me desdobrei no terceiro capítulo, segui para o segundo capítulo. O mesmo se ateve em compreender a origem histórica social e mitológicas dos Yorubás no continente africano e em diáspora no Brasil, dando ênfase às filosofias e às cosmopercepções desse grupo, no intuito de compreender suas relações com o mundo e com os outros grupos e compreender as representações que a historiografia traz sobre o conceito de etnia Yorubá.

Seguimos nutridos da perspectiva de Diop (1987), olhar para África com olhas dos africanos; para tanto, o capítulo dois trouxe um panorama das principais obras africanas e pan-africanistas já escritas sobre o grupo. Iniciamos com Ki Zerbo (1982), e a origem da palavra África inicialmente, ela era usada para designar o litoral norte-africano e foi somente a partir do fim do século I antes de Cristo, que ela passou a designar o continente como um todo. Nesse processo, ele aponta as cinco versões/origem da palavra cada qual derivada de uma língua e povo diferente. Ao final, o autor cita sua origem mitológica na qual me ative por ser a que mais se enquadrava nas pesquisas também na diáspora com essa versão aprendemos e aprendemos

partir do mito histórico retomado por Leão, o Africano, que diz que um chefe iemenita chamado *Africus* teria invadido a África do Norte no segundo milênio antes da era cristã e fundado uma cidade chamada Afrikyah: “o mais provável, contudo, é que esse termo seja a transliteração árabe da palavra África” (Ki-Zerbo, 1982, p. 21).

Esse mito foi registrado e publicado pelo etnólogo alemão Leo Frobenius, em sua obra “A Gênese Africana: Contos, Mitos e Lendas da África”, traduzida em 2010 por Dinah de Abreu Azevedo; o que aponta, mais uma vez, para a importância da tradição oral como constructo étnico e identitário sobre o qual discorre-se no capítulo dois. O capítulo seguiu refletindo sobre as representações do conceito de etnia Yorubá, assim, buscamos em Durkheim (1983) as reflexões sobre as representações coletivas abrangem uma cadeia completa de formas intelectuais que incluem ciência, religião, mito, modalidades de tempo e espaço, por acreditar que nesse contexto, precisávamos de uma leitura mais ampla possível, isso para iniciar, já que sabemos que ter nascido em contexto diaspórico pode ser um elemento que limita minhas percepção enquanto pesquisadora, porém, devemos considerar que sob essa perspectiva, qualquer tipo de ideia, emoção ou crença, que ocorresse dentro de uma comunidade e está incluído no conjunto de representações coletivas dela. E por vezes, isso representa um empecilho sério para as pesquisas, pois, pelo fato de querer incluir demais, inclui-se muito pouco, assim corremos o risco querer compreender tudo é perder tudo. Ainda assim, arriscamos.

Dessa forma, seguimos refletindo sobre a afirmação de Ki-Zerbo de que “a África tem uma história”, sua própria história, para além das representações europeias (Ki-Zerbo, 1982), logo, imergimos nas cosmopercepções do continente africano e dos Yorubás. Em se tratando do continente, constatamos que é um continente abatido por vários séculos de opressão. Um continente que presenciou gerações de viajantes, de traficantes, de exploradores, de missionários, de procônsules, de “sábios” de todo tipo e de pesquisadores que acabaram por fixar sua imagem a partir de suas visões do que seria negativo; como a imagem da miséria material ou a imagem do que, para eles, é visto como barbárie e caos. Uma imagem projetada que ainda tem sido explorada para justificar os saques e as manipulações das guerras civis.

Dessa perspectiva, chegamos ao poder das representações e como elas são usadas para solidificar relações de poder e opressões durante séculos. Na esteira dos africanistas, o capítulo ressaltou a história vista e vivenciada, a origem das origens civilizacionais ressaltadas/escavadas nas terras do continente a imensidão territorial e riquezas minerais culturais e sociais, o continente berço da humanidade, afirma Defourny e Haddad (2005). Um

continente constituído de muitas áreas etnoculturais caracterizáveis por um conjunto de fatores geográficos, sociais, culturais e cosmológicos torna-se difícil a apresentação de todos os grupos em um único mapa, bem como a demarcação nítida dos limites entre um grupo e os demais. Por isso, os equívocos? Não apenas a necessidade de dominação trazida pelos primeiros europeus, que buscam homogeneizar na tentativa de entender para subjugar.

Assim, chegamos às primeiras divisões *África branca* versus *África negra* (Djait, 1982). Evidenciando que em um exame histórico mais aprofundado revela linhas divisórias menos nítida: tem muitas Áfricas dentro do continente, assim percebo. Para reforçar minha afirmação, trouxe as pesquisas de Ribeiro (1996) que apontam essas divisões e não eram nítidas aos grupos. Ainda assim, Djait propõe que dentro das divisões África branca e negra onde os grupos sejam divididos dentro do que ele chama geo-históricas na perspectiva da oralidade. Assim ficou:

1. Egito, Cirenaica, Sudão nilótico;
2. Magreb, incluindo a franja norte do Saara, as zonas do extremo Ocidente, a Tripolitânia e o Fezzan;
3. Sudão Ocidental até o lago Chade em direção a leste e incluindo o sul do Saara;
4. Etiópia, Eritreia, Chifre Oriental e Costa Oriental;
5. Golfo da Guiné, África Central e o sul da África.

Houve também tentativas de realizar essas classificações segundo os parentescos linguísticos e etnoculturais, porém, essas tentativas enfrentaram enormes dificuldades. Em muitas áreas, a intuição de que existem essas relações de parentesco ainda sobrepuja a prova estabelecida cientificamente; não havia a compreensão de que alguns grupos vivenciam compreendem família em um conceito mais amplo as famílias estendidas. Apontamos as classificações linguísticas feitas pelos primeiros etnologias e linguistas. Abordamos as especificidades da escravização no continente, refletimos sobre as pesquisas arqueológicas sobre a origem do *Homo sapiens sapiens*, para tratar das materialidades que comprovam as tecnologias inventadas/surgidas no continente com objetivo de ressaltar a importância do continente para com o desenvolvimento do que chamamos hoje de humanidades. Em seguida, iniciamos as reflexões sobre a concepção de etnia Yorubá, na perspectiva de Ogundiran (2022), autor da obra “The Yorubas: a new history”, lançada em 2023 pela editora *Indian University*

Press, onde o autor traz o conceito de “Comunidades práticas” sobre o qual abordamos no terceiro capítulo.

O capítulo ressaltou a origem dos Yorubás, para tanto, utilizamos as pesquisas de Ki-Zerbo (1980; 1982), Ribeiro (1996), Oliva (2005) e Ogundiran (2023), situamos geograficamente e destacamos os principais reinos antes do contato com os europeus e durante. Chegamos à construção do conceito de etnia Yorubá iniciando com a "etnologia “feita por Samuel Johnson (1921). Refletimos e consideramos que o autor mesmo sendo de origem Yorubá da região do atual Benin, parte das categorias de pensamento ocidentais para registrar e analisar a cultura e a religião dos Yorubás, enquanto a África olha para o passado na perspectiva da teoria Sankofa, conceito de Some (2007), onde ressalta a importância do passado e da oralidade, o olhar de dentro.

Seguiu-se com Abimbola (1976), que registra as cosmocepções Yorubás no livro, e a partir da filosofia sagrada de Ifá, nesse movimento Sankofa, buscou-se na atualidade pesquisadores que trabalhassem com essa perspectiva para entender a diáspora africana no Brasil e na América latina, para isso, trouxemos Moraes (2021) e Grada Kilomba (2019). Falamos de colonialismos das colonialidades e o que impuseram a esse grupo. Dos símbolos que atravessaram o Atlântico como as contas de vidro Yorubá, amuleto sagrado e símbolo da realeza. Apontamos as origens míticas partir de Ilé Ifé, e seguimos com as relações e a oralidade base de toda existência e resistência desse grupo.

Em um tópico chamado “Tradição Oral: um caminho metodológico fértil para pesquisas interdisciplinares em história”, discorremos sobre as teorias de Hampâté Bâ (1982), onde ele afirma que as tradições orais podem/devem ser compreendidas como mecanismos mediante os quais as sociedades de cultura oral interpretam e representam seu passado no presente, apreendendo e disseminando, entre os seus integrantes, os modos de vida (como as técnicas de metalurgia, tecelagem, agricultura, cerâmica e arquitetura), a organização social, as relações de parentesco e as genealogias pelas quais estruturam as relações sociais e políticas em suas sociedades.

Dessa perspectiva, historicamente falando, as tradições orais africanas, desde a década de 1960, a partir da independência de diversos de seus países, vêm se transformando e ganhando espaço em pesquisas acadêmicas, tornando-se uma fonte interdisciplinar de informações, com potencialidades e possibilidades para o conhecimento do universo de suas populações. A partir dessa afirmação, sedimentamos nossas reflexões com Mbembe (2001), Jewsiewicki; Mudimbe

(1993), ainda no movimento Sankofa, ressaltamos o pioneirismo, no campo de estudo das tradições orais, de Jan Vansina (2010), em sua obra “A tradição oral e sua metodologia de pesquisa seguida até a atualidade”. Assim, ao final desta reflexão, exaltamos a atuação de três grandes pesquisadores que ressignificaram as pesquisas ao afirmar que a tradição oral é uma fonte de pesquisa primordial para compreender os grupos africanos.

Hampâté Bâ revela, em sua autobiografia, a transmissão das tradições orais e seus significados como experiência própria. Djibril Tamsir Niane (1982), estudioso da epopeia de Sundjata Keita e Jan Vansina (2010), percebe as tradições orais como documento, fruto do conhecimento ancestral, e como “processo”, pois os genealogistas não se prendem ao passado, mas interpretam o presente político de suas sociedades. O que reafirma nossa compreensão de que sem considerar as fontes orais não existe a possibilidade de se compreender as sociedades africanas dentre elas as Yorubá.

Ao final da discussão, focamos na tradição oral dos Yorubás e na esteira das pesquisas de Ribeiro (1996), adentramos as epopeias e dos poemas, que incluem canções, cantigas e cânticos, também chamados, entre os Yorubás, de Áduras, Orikís e Oríns. Esses cânticos seriam as narrativas que incluem provérbios, enigmas, orações e genealogias e neles estão presentes conselhos e mensagens históricas. Discorremos sobre o *asé* da palavra entre os Yorubás retornando a Hambapê Bâ, introduzimos a língua falada como elemento aglutinador filosófico e mitológico refletimos com as teorias e apontamentos de Abimbola Wande (1976), Bâ (1982; 2013), Ki-Zerbo (1980; 1982), Ribeiro (1996), Sàlámì (1990; 1992; 1996), Leite (1992), Oliva (2005) e outros, refletimos sobre as variações dialetais partir dos primeiros linguistas a registrar o Yorubá, refletimos com os pensamentos de (Olaniyan, 1985), Obenga (1982) seguimos com as pesquisas de Abimbola (1976) e Sàlámì (1990), sobre as cosmo percepções e a tradição dos orixás através da transcrição dos aduras, Orikis, Orins. Seguimos analisando a origem mitológica evidenciada nos mitos e rezas cantadas e faladas, iniciamos conceitualizando mito na perspectiva de Eliade (1972).

Na Cosmologia, mediante a perspectiva de Rosenfeld (2005), seguimos com as concepções da Antropologia e da História sobre cosmogonia de Ki-Zerbo (1982), Anderson Oliva (2005), João José Reis (1996; 2005), Japiassu; Marcondes (2008), na Religião e na Filosofia. Ogundiran Wande, Sikuru King Sàlámì, sociólogos de etnia Yorubá, ambos sacerdotes da tradição Yorubá. Seguiu-se analisando mitos da criação do mundo e dos homens e dos Yorubás de onde vieram e qual origem do nome Yorubá.

O capítulo seguiu por mais dois tópicos onde são aprofundados dois aspectos: visão sobre mundo/universo à percepção do homem para os Yorubás e Espiritualidades e Dimensões na Filosofia Yorubá, em ambos nos dedicamos a analisar mitos Orins, aduras orikis e a presença dos deuses iorubanos como norteadores da filosofia/ visão de mundos e dimensões desse grupo que prática a filosofia da integralidade onde tudo está conectado seres vivos viventes matérias e espíritos. Ao final desses capítulos, entendeu-se que os Yorubás formam um dos maiores grupos étnicos africanos ao sul do deserto do Saara. Eles são um grupo formado por diversas comunidades unidos por uma língua, uma história, uma cultura e uma filosofia comuns. Na Nigéria, os Yorubás dominam a parte ocidental do país. A mitologia Yorubá sustenta que todos os Yorubás descendem de um herói chamado Oduduwa, e esse teria sido o fundador de Ilé Ifé a cidade ancestral dos Yorubás, e a tradição oral é a base principal desses grupos e a espiritualidades permeia toda sua existência.

Seguimos para o terceiro, e último capítulo, no qual discorremos sobre as representações do conceito de etnia Yorubá no Brasil, contudo, com maior ênfase em Goiás, para isso, partiu-se da premissa de documentos do século XIX - carta de liberdade, certidão de óbito e certidão de batismo, coletados nos arquivos da cidade de Goiás e de Goiânia; mais especificamente, no Arquivo Frei Simão Dorvi, na cidade de Goiás; no Arquivo do Museu da Bandeiras (MUBAN) e no Arquivo IPHBC da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Essa discussão também foi subsidiada pelas pesquisas arqueológicas e análises introdutórias da cultura material, coletadas na primeira fonte de água potável da Capitania dos Goyazes (Fonte da Carioca), em pesquisa coordenada pelas arqueólogas Margareth Lourdes de Souza e Cristiane Loriza Dantas, entre os anos de 2010 e 2012. Entretanto, para início de reflexão precisamos navegar pelos conceitos de representações historiográficas do negro no Brasil, para melhor explorar os documentos analisados e os discursos consolidados pela historiografia. Para tanto início com perspectiva de Rodrigo P. Sá Motta (1996) e suas reflexões sobre as limitações da Escola dos Annales que se ocupa basicamente voltada para vias econômica e social; porém, fugindo da ideia do político factual, “positivista” que outrora ficaram marcados nos estudos da “velha história política”. As vertentes apontadas pelo autor, renovação dos enfoques dentro dos objetos tradicionais da política como os movimentos sociais e organizações governamentais. Enquanto a segunda vertente se fixa na utilização de novos enfoques somados à exploração de novos objetos voltando-se para os conceitos de imaginário, cultura e simbologia. Nessa vertente, o uso não se dá no nível da ciência e da ação informada,

mas sim, no inconsciente das representações e dos valores, temas os quais Roger Chartier (1990), Peter Burke (1994), Dan Sperber (2001) e Ciro Flamarion Cardoso vão explorar. Esses autores basearam seus trabalhos a partir das representações quando isso não foi possível eles construíram suas teorias para que isso fosse possível, Chartier em “Uma Mudança de Perspectiva”, coloca a nova História Política em foco, possibilitando a emergência de conceitos que mudaram as possibilidades de análises de trabalhos literários.

Dessa maneira, buscamos nesta tese incorporar relatórios arqueológicos para falar da presença Yorubá em Goiás. Navegamos ainda pelas obras de Peter Burke em “A Fabricação do Rei”, Dan Sperber (2001), no seu viés metodológico, que traçou um estudo dialogando sobre os problemas e as perspectivas a partir deste conceito. Assim, adentramos também nas teorias de Moscovici (2000), para esse autor as representações sociais podem caracterizar-se pela correspondência com modelos de imagens, crenças e comportamentos simbólicos. Por outras palavras, uma série de proposições que permitem classificar coisas e pessoas, descrever as suas características, sentimentos e ações.

Para a pesquisa, o que ficou evidente foi que de acordo com um ponto de vista mais dinâmico, as representações sociais aparentam ser uma rede de ideias, metáforas e imagens, mais ou menos interligadas, sendo, dessa forma, mais fluidas. Então, indagamos: se as representações se baseiam a modelos de imagens como analisar representações feitas em contextos de subordinação? Como no caso africanos e portugueses em terras brasileiras? Nos dedicamos a responder essas questões nas páginas seguintes, para tanto, a pesquisa se fez valer de metodologias já existentes como as citadas anteriormente no campo das representações historiográficas, aglutinando-as metodologias e análises documentais empregadas na arqueologia histórica que busca em um primeiro momento de análise documental comprovar a veracidade do documento, contextualizado no seu tempo histórico e ao final dialogar com conteúdo descrito refletindo sobre as intenções ali representadas sobre determinados grupos e situações.

Assim, dividimos o capítulo final em quatro tópicos. Neles, analisamos a metodologia de análise: um diálogo entre a arqueóloga e a Historiadora; as metodologias escolhidas de forma transdisciplinar dialogando com metodologias da história da arqueologia histórica da antropologia e filosofias, sempre no intuito de dialogar com as fontes documentais e materialidades. Em seguida, nos aprofundamos no Sentido epistemológico de nação e seus desdobramentos, apontando os autores e documentos históricos que utilizam o termo no

contexto escravocrata, termo utilizado, ora para falar de origem étnica, ora para falar de origem geográfica.

No tópico “De nação a Etnia Yorubá: Usos e apontamentos perceptíveis em documentos históricos e na historiografia do século XIX na Capitania dos Goyases”, territorializamos nossa pesquisa nas terras goianas, percorremos os conceitos e formação da Capitania de Goiás, seu contexto social e econômico, as estradas reais e o papel do africano no contexto, e formação da Capitania evidenciando a nação/etnia através dos documentos e dos memorialistas goianos. Depois, as contas de vidro Yorubá seus usos espirituais na diáspora, adentramos nas materialidades negras, discorremos sobre a metodologia utilizada na arqueologia histórica *in* África e na Brasil/Goiás, contextualizamos a Fonte da Carioca e sua importância histórica e social como espaço parada não apenas de tropeiros, mas como primeira fonte de abastecimento de água potável. A fonte de memórias e suas materialidades escavadas durante os projetos de sua restauração, em 2012, revelou um riqueza do período até então e a presença de cachimbos decorados com pitografias lidas como africanas e indígenas e contas de vidro supostamente lidas como Yorubá (devido à sua coloração e sedimentos presença de outros minérios no vidro) revelaram a presença laboral dos escravizados no abastecimento das casas dentre eles os de etnia Yorubá. Portanto, seguiu-se refletindo sobre as contas de vidro e sua ligação com a realidade Yorubá e as espiritualidades *in* África e as nascidas no Brasil como as diversas nações do candomblé, as reflexões seguiram com ênfase nas primeiras casas de candomblé da Bahia e o uso das contas de vidro suas cores e simbolismo percebidas como elementos aglutinadores de *asé* (força vital) e como ligação as divindades yorubanas e os orisás.

“Finalizamos” as reflexões e o texto com algumas colocações sobre nossa tese inicial, indagações que geraram no decorrer desta pesquisa outros desdobramentos e outros pesquisas. Um dos elementos apontados nesta pesquisa foi a importância das mulheres Yorubás na manutenção espiritual, assim, paralelamente a esta pesquisa me dediquei a pesquisar mulheres Yorubá e suas diásporas. Adentrei ao mundo das Yalorisás, dessa pesquisa, organizei e publiquei o dicionário biográfico histórias entrelaçadas de mulheres afro-diaspóricas, que está na sua segunda edição, mapeando a presença e protagonismos de mulheres Yorubás e de todas os outros grupos trazidos ao Brasil.

Em desdobramento a esta pesquisa, ainda na busca por mapeamento e compreensão da contribuição do Yorubá em Goiás, adentrei nas comunidades quilombolas no intuito de mapear a presença na língua falada sobre tudo em quilombos rurais publiquei dois artigos em periódicos

sobre o quilombeis e as filosofias africanas que o atravessam. Para além da língua, tenho mapeado com auxílio da arqueologia, as materialidades e as cosmo percepções, bem como registrado quanto dos Yorubás estão presentes nos quilombos do Brasil. Ressalto esses desdobramentos para justificar as aspas que evidencio na palavra finalizamos, neste contexto, não existe final, mas um novo começo, assim como afirmou Negro Bispo (2022), as comunidades afropindorâmicas são o começo, o meio e o começo.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Kola. Spirituality and applied ethics: an African perspective. **West Africa Review**, vol. 3, nº 1, 2001.

ADEDIRAM, Biodun. Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. **África**, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, nº 7, p. 57-70, 1984.

ADEPEGBA, Cornelius O. The descent from Odudwa: claims of superiority among some Yoruba traditional rulers and the arts of ancient Ife. **The Internacional Journal of African Historical Studies**, vol. 19, nº 1, p. 77-92, 1986.

AGOSTINI, Camila. **Objetos da escravidão**: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Anais da Província de Goiás**. Goiânia: SUDECO, 1979.

ALMEIDA, Marcos Abreu Leitão: O historiador no “reino das palavras”: a língua como arquivo, a palavra como fonte. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v. 25, n. 2, jul./dez. 2012.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (orgs.). **No Centro da Etnia**: etnias, tribalismo e Estado na África. Petrópolis: Vozes, 2017, 288p.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARTIAGA, Zoroastro. **Contribuição para história de Goiaz**. Uberaba: Gráfica Triângulo, 1947.

ARTIAGA, Zoroastro. **História de Goiás**: relato de acontecimentos históricos goianos de 1592 a 1946 (tomo II). Goiânia: s.n, 1961.

ARTIAGA, Zoroastro. **História de Goiás**: síntese dos acontecimentos da política e da administração pública de Goiás, de 1592 a 1935 (tomo I). São Paulo: Revista dos Tribunais, 1959.

ARTIAGA, Zoroastro. **O divulgador do sertão goiano (1930-1970)**. Tese de Doutorado. Instituto de Geociências. Programa de Pós-Graduação Ensino e História de Ciências da Terra. Universidade Estadual de Campinas, 2010.

ASCHER, Edgar. **La pensée métisse**. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions. Genebra: Presses Universitaires de France, 1990.

BARBER, Karin. How man makes god in West Africa: Yoruba attitude towards the orisa. In: R. R. Grinker & C. B. Steiner (orgs.). **Perspectives on Africa**: a reader in culture, history, and representation. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

BARNES, Sandra T. **Africa's Ogun**: Old world and new. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

BARTH, F. *Introducion*. In: (org.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, p. 9-49, 1976.

- BASCOM, William. **Ifa Divination: Communication between gods and men**. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- BASCOM, William. **The Yoruba of Southwestern Nigeria**. Illinois: Waveland Press, 1984.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. 2 vols. São Paulo: Liv. Pioneira; EDUSP, 1971.
- BASTIDE, R. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional/MEC, 1978.
- BENISTE, José. **Òrun Àiyé: O encontro de dois mundos, o sistema de relacionamento nagô-yoruba entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.
- BERGSON, Henry. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERTAUX, Pierre. **Africa: desde la prehistoria hasta los estados actuales**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1989.
- BERTRAN, Paulo. **Notícia geral da Capitania de Goiás em 1783**. 2. ed. Goiânia: ICBC, 2010.
- BERTRAN, Paulo; GALVÃO JÚNIOR, José Leme. **Evolução urbana da cidade de Goiás no período colonial**. Arquivemória II. Belo Horizonte, 1987. Mimeografado.
- BETHELL, Leslie. **A abolição do comércio brasileiro de escravos: A Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do comércio de Escravos 1807-1869**. Coleção Biblioteca Básica Brasileira. Senado Federal: Brasília, 2002.
- BEZERRA, Marcia. Os Sentidos Contemporâneos das Coisas do Passado: Reflexões a partir da Amazônia. **Revista de Arqueologia Pública**, LAP/NEPAM/UNICAMP, n. 7, jul. 2013. Campinas, SP.
- BIOBAKU, Saburi. **The Egba and their neighbours: 1842-1872**. Oxford: Claredon Press, 1957.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 109 p.
- BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: **A Miséria do Mundo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes. 1997. p. 693-732.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa de Santo Preto**. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore. Goiânia: Ed. da UFG, 1985.
- BRASIL, Americano do. **Danças populares, antigas e atuais dos sertões goianos**. Goiânia: Oriente, 1973.
- BRASIL, Americano Do. **Súmula de História de Goiás**. 2. ed. Goiânia: UNIGRAF, 1961.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Narrativa, Sentido, História**. São Paulo: Papirus, 1997.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. **A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT**. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a Negritude. In: C. Moore (org.). **Discurso sobre a Negritude (trilingue)**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. Coleção Diáspora Negra, vol. 3, p. 105-114.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

CHAUL, Nasr N. F. (Org.). **Coronelismo em Goiás: estudos de casos e famílias**. Goiânia: Kelps, 1998.

CHAUL, Nasr N. F. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. 2. ed. Goiânia: Ed. da UFG, 2002.

CHRÉTIE, Jean-Pierre (org.). **L'invention religieuse en Afrique**. Paris: Éditions Karthala; A.C.C.T., 1993.

COMISSÃO DA VERDADE SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA NO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO. **A Verdade sobre a Escravidão Negra no Distrito Federal e Entorno**. Sindicato dos Bancários de Brasília. Brasília: Sindicato dos Bancários de Brasília, 2017.

COSTA, Diogo Meneses. Arqueologia dos Africanos Escravos e Livres na Amazônia. **Vestígios**, Rev. Lat. de Arqueologia histórica, vol. 10, nº 1, jan-jun. 2016.

COURLANDER, Harold. **Tales of Yoruba gods and heroes**. Nova York: Crown Publishers, 1973.

CURADO, Ramir. **História, memória e identidade nos arraiais de Corumbá e Meia Ponte – um estudo comparativo de núcleos urbanos (1730-1850)**. Goiânia. Dissertação de Mestrado. Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias. Universidade Federal de Goiás, 1999.

CURADO, Sebastião Fleury. **Memórias Históricas**. Goiânia: s.e., 1956.

CURTIN, P. D. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. In: CREMA, Roberto. **Introdução à Visão Holística: Breve Relato de Viagem do Velho ao Novo Paradigma**. 2. ed. São Paulo: Summus, 1989, p. 17.

DAVIDSON, Basil. **A descoberta do passado de África**. Lisboa: Sá da Costa, 1981.

DAVIDSON, Basil. **Africa: History of Continent**. England: Macmillan 1974.

DELBOS, Victor. **O espinosismo**. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DEPESTRE, René. **Bonjour et adieu à la Negritude**. Paris: Seghers, 1980.

DIFUILA, Manuel Maria. Historiografia da História de África. In: **Actas do colóquio Construção e Ensino da História de África**. Lisboa: Linopazas, p. 51-56. 1995.

DIOP, Cheikh. **L'Afrique Noire pre-coloniale**. Paris: Presence Africaine, 1987.

- DOPAMU, P. A. **The scientific basis of traditional medicine with particular reference to the yoruba of Nigeria** (Artigo inédito). Nigéria, 1989.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção “Os Pensadores”).
- ELBEIN DOS SANTOS, J. Esu Bara Laroye - a comparative study. **Institute of African Studies**, University of Ibadan, 1971.
- ELBEIN DOS SANTOS, J. **Os Nagô e a Morte: Pàdè, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- ELLIS, A. E. **The yoruba-speaking peoples of the slave coast of áfrica**. London: Chapman, 1894.
- ELLIS, A.E. **The yoruba-speaking people of the slave coast of Africa**. Chicago: Benin Press, 1964.
- ELUNGU, P. E. A. Tradition africaine et rationalité moderne. Paris, L’Armattan. **Kaliope**, São Paulo, ano 1, nº 1, 2005.
- ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno, cosmo e história**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIADE, Mircea. **The encyclopedia of religion**. New York: Macmillian Publishing Company, 1996-7.
- ENGMANN, Rachel Ama Asaa. Autoarchaeology at Christiansborg Castle (Ghana): Decolonizing knowledge, pedagogy, and practice. **Journal of Community Archaeology & Heritage**, 6:3, 204-219, 2019.
- EVARISTO, Conceição. **Olhos d’água**. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- EHRET, Christopher. Linguistic as a tool for historians. In: B. A. Ogot (ed.). **Hadith**. Nairobi: East African Publishing House for Historical Society of Kenya, 1968.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Être Affecté. In: **Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie**, 8, p. 3-9, 1990.
- FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- FIOROTTI, Silas. Apelo para desconstruir etnias africanas e descolonizar a antropologia. **Kwanissa: Revista De Estudos Africanos E Afro-Brasileiros**, 3(6). Recuperado de <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/15222>
- FONSECA JUNIOR, Eduardo. **Dicionário Antológico da Cultura Afro-brasileira Português - Yorubá - Nagô - Angola - Gêge**. São Paulo: Maltese, 1995.
- FRAGOSO, Emanuel A. Da Rocha. (Org.). **Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux**. Londrina: EDUEL, 2004.

- FRIAS, R. R.; RIBEIRO, R. I. Religiões africanas e afrodiaspóricas e sua relação com a saúde. In: PEREIRA, Felipe Moraes Toledo *et al.* **Tratado de Espiritualidade e Saúde**. São Paulo: Atheneu, 2021.
- FROBENIUS, Leo. **A Gênese Africana**: Contos, Mitos e Lendas da África. Traduzida por Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- FROBENIUS, Leo. **Mythologie de l'Atlantide**. Paris: Payot, 1949.
- FUNARI, Pedro P. A arqueologia de Palmares. In: João Reis e Flávio Gomes (orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, p. 26-51, 1996.
- GRANDES IMPÉRIOS E CIVILIZAÇÕES. **África, o despertar de um continente**. São Paulo: Edições Del Prado, 1997.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. 2. ed. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2012.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. **La experiencia del otro**: una introducción a la etnoarqueología. Madrid: Akal, 2003.
- GOMES, Flávio S.; REIS, João J. **Liberdade por um fio**: História dos quilombos no Brasil. 3 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- HAIDER, Asad. **Armadilha da Identidade**: Raça e Classe nos dias de hoje. Tradução de Léo Vinicius Liberato. Prefácio de Silvio Almeida. São Paulo: Veneta, 2019. (Coleção Baderna).
- HALL, Stuart. **Raça**: o significante flutuante. Tradução de Liv Sovik. Z Cultural, UFRJ, ano VIII, v. 2, 2015. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%ef%80%aa/>. Acesso em: 03 abr. 2021.
- HAMPATE BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África**: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática; [Paris: UNESCO, 1982]. p. 181-218.
- HARTEMANN, Gabby. Ló Gangan Ka Rélé So Pitit' Éléfan: Caminhos iniciais para construir uma Arqueologia Decolonial Afrocentrada em Mana, Guiana Francesa. In: **Anais do X Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as – X COPENE**, 2018.
- HOBSBAWN, ERIC. **Invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOLANDA, A. B. **Novo Dicionário Aurélio**. 2. ed. Revista e Ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- HORTA, José da Silva. Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações”. In: **Actas do colóquio Construção e ensino da história da África**. Lisboa, Linopazes, p. 189-200, 1995.
- HOUART, J. **Anthropologie et Epistemologie** (Recherches pour une théorie et une méthodologie applicables aux études socio-anthropologique lui-même). Universidade de Coimbra. Instituto de Antropologia. Centro de Estudos Africanos, 1985.
- I CHING. **O Livro das Mutações**. Tradução de Richard Wilhelm. São Paulo, Ed. Pensamento, 1987.
- IDOWU, E. B. **Olódúmare**. God in Yoruba belief. Lo: Longmans of London, 1962.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JOHNSON, Samuel. **The history of the Yoruba from the earliest times to beginning of the british protectorate**. Cambridge: Routledge, 1921.

KAGAME, A. **A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu**. As Culturas e o Tempo. Petrópolis: Vozes/São Paulo, EDUSP, 1975.

KAGAME, A. **La philosophie bantu comparée**. Paris: Présence Africaine, 1976.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

KARASCH, Mary. Rainhas, Juízas: as negras nas Irmandades dos Pretos no Brasil Central (1772- 1860). In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio. **Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo, Selo Negro, 2012.

KI-ZERBO, J. (coord.). **História Geral da África**. Vol. I. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.

KI-ZERBO, Joseph. As tarefas da história na África. In: **História Geral da África: metodologia e pré-História da África**. Vol. I. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, p. 09-45. 1982.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África negra**. Vol. I. Lisboa: Europa América, 1980.

LAW, Robin. "Dahomey and the slave trade: Reflections on the historiography of the rise of Dahomey". **The Journal of African History**, vol. 27, nº 2, p. 237-267. 1986.

LAW, Robin. How many times can History repeat itself? Some problems in the traditional history of Oyo. **The International Journal of African Historical Studies**, vol. 18, nº 1, p. 33-51. 1985.

LAW, Robin. The constitutional troubles of Oyo in the Eighteenth Century. **The Journal of African History**, vol. 12, nº 1, p. 25-44. 1971.

LAW, Robin. The heritage of Oduduwa: Traditional history and political propaganda among Yoruba. **The Journal of African History**, vol. 14, nº 2, p. 207-222. 1973.

LEITE, Clara D. **Tecendo a liberdade: alforrias em Goiás no século XIX**. (Dissertação de mestrado). Goiânia: 2000.

LEITE, Fabio. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LEITE, Mafalda. **Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre Literaturas africanas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LEVI-STRAUSS, Claude. **Os Pensadores**. Vol. L. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LIMA, Vivaldo Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. In: **Revista Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, 2004.

LOIOLA, Maria Lemke. **Trajetórias para a liberdade: escravos e libertos na Capitania de Goiás**. Goiânia: Ed. da UFG, 2009.

- LOIOLA, Maria Lemke. Uma preta escrava e muitos pardos livres – histórias sobre obediência escrava na capitania de Goiás. In: PAIVA, Eduardo F.; AMANTINO, Márcia; IVO, Isnara P. (Orgs.). **Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços**. São Paulo: Annablume, 2011, 179-201.
- LONG, Charles H. Cosmogony. In: LINDSAY, Jones. **The Encyclopedia of Religion**. Drake: Macmillan, 1987.
- LOPES, Carlos. A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos. In: **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazes, 1994.
- LOPES, Carlos. A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos. In: **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazes, 1995.
- LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- M'BOKOLO, E. **África negra: história e civilizações**. Tomo II (do século XIX aos nossos dias). Salvador: EdUFBA / São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.
- M'BOKOLO, E. **África negra: história e civilizações**. Tomo I (até o século XVIII). Salvador: Edufba; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra, história e civilizações: até ao Século XVIII**. Lisboa, Vulgata, 2003.
- MACEDO, José Rivair. Antigas civilizações africanas: historiografia e evidências documentais. In: MACEDO, José Rivair. **Desvendando a história da África [online]**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Diversidades series, p. 13-27. ISBN 978-85-386-0383-2.
- MACHADO, Adilbênia F. Odus. Filosofia Africana para uma metodologia afrorreferenciada. **Voluntas**, Santa Maria, v. 10, p. 03- 25, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39952>. Acesso em: 21 set. 2020.
- MANNING, Patrick. Escravidão e mudança social na África. **Novos Estudos Cebrap**, nº 21, jul. p. 8-29, 1988.
- MARINHO, T. A.; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Decolonialidade e Mulheres Negras em Goiás do afrocatolicismo aos feminismos de terreiros. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 24, p. 23-52, 2022.
- MATORY, Lorand. Rival empires: Islam and the religions of spirit possession among the Oyo-Yoruba. **American Ethnologist**, vol. 21, nº 3, p. 495-515, 1994b.
- MATORY, Lorand. **Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion**. Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1994a.
- MAZZOLINI, Gilberto. **O planeta cultural: Para uma antropologia histórica**. São Paulo: EDUSP/Ítalo-Brasileiro, 1992.
- MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**. Ano 23, n. 1, p. 172-209, 2001.
- MBITI, John S. **Introduction to African religion**. Londres: Heine-mann, 1977.
- MILLER, Joseph. Nzinga of Matamba in a new perspective. **Journal of African History**, vol. 16, nº 2, p. 201-216, 1975.

MIRANDA, Janira. Sodre. Permanências D'África no Catolicismo Goiano. In: **Revista Fragmentos de Cultura**. Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas. Goiânia, Brasil, v. 21, no. 2, p. 317–328, 2012. DOI: 10.18224/frag.v21i2.1890. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1890>. Acesso em: 24 jun. 2024.

MOORE, Carlos. Prefácio: Abdias do Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global. p. 17-32. In: **O Brasil na Mira do Pan-africanismo**. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2002. 344 p.

MORAES- EWEJIMI, Iris Pereira de. **Arqueologia na “Flor da Terra” Quilombola: Ancestralidade e Movimentos Sankofa no Território dos Povos do Aproaga – Amazônia Paraense**. Tese. UFMG. 29 mar. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/LJjUqOVFKTw>. Acesso em: 30 abr. 2021.

MORAES, Cristina de C. P. **Do corpo místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás – 1736-1808**. Lisboa: UNL, 2005 (Tese de doutoramento). CD- Rom.

MORAES, Iris P. de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. **Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica**, 12(2), 9–34. 2019. <https://doi.org/10.31239/vtg.v12i2.1>

MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura**. Tradução Fernanda Abreu. Prefácio Ta-Nehisi Coates. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde: Pedago; Luanda: Mulemba [1988], 2013.

MUDIMBE, V. Y. **The invention of Africa**. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

MUDIMBE, Valentim. **The invention of Africa**. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

MUNANGA, Kabengele. A identidade negra no contexto da globalização. In: **Ethnos Brasil**, Ano I – nº 1, mar. 2002, p.11-20. UNESP.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: Usos e Sentidos**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade nacional Versus Identidade Negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: documentos de uma militância panafricanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NIANE, D. T. (org.). **História geral de África: África entre os séculos XII**. Tecnos: UNESCO, 1985.

NIANE, D. T. **La Charte de Kurukan Fuga: Aux Sources D'une Pensée Politique en Afrique**. Université Gaston Berger de Saint-Louis. Leçon Inaugurale, 2009.

NIANE, D. T. **Sundjata ou a epopeia mandinga**. São Paulo: Ática, 1982.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma Ética **Afroperspectiva**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 3, n. 6, p. 147-150, fev. 2012a. ISSN 2177-2770. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/358>. Acesso em: 28 jul. 2020.

NOVAES, Luciana de C. N. **O Exu Submerso: uma arqueologia da religião e da Diáspora no Brasil**. Curitiba: Appris, 2019.

OGUNDIRAN, Akinwumi; ALMEIDA, Marcos Leitão de; KLUSSMANN, Natalia Cordoniz. Os laços que nos unem: uma história arqueológica do cosmopolitismo africano/yorubá e suas implicações para a colaboração no Atlântico Sul. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 37, n. 2, p. 102–117, 2024. DOI: 10.24885/sab.v37i2.1196. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/1196>. Acesso em: 25 nov. 2024.

OGUNDIRAN, Akinwumi. Our Ancestors Were Material Scientists. **Archaeological and Geochemical Evidence for Indigenous Yoruba Glass Technology Journal of Black Studies I-22**. The Author 2015 DOI: 10.1177/002194715600964 SAGE. University of North Carolina at Charlotte USA. Tradução de Rosinalda Simoni, 2024.

OGUNDIRAN, Akinwumi. **The Yorubas: a new history**. Bloomington: Indian University Press, 2023.

OGUNDIRAN, Akinwumi; FALOLA, Toyin (ed.). **Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora**. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

OLANIYAN, R. **Nigerian history and culture**. Lo: Longman Group, 1985.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira- UFC**. 2005. 353f. - Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2005.

OLIVEIRA, Eduardo David. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e Cultura Afro-Brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Oliveira*, Paulo Cesar P. de. Contos e Crônicas do Mestre Tolomi: África viva no Brasil. Edição do autor. Ribeirão Preto, 2011. **Educação – RESAFE**. Número 18, maio-out, p. 28-47, 2012.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OYÈRÓNKÉ OYĚWÙMÍ. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: COSTA, Joaze Bernardino. TORRES, Nelson Maldonado (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 171-181.

OYÈRÓNKÉ OYĚWÙMÍ. **Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [Iorubás]**. Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento. Disponível em: https://filosofia-fricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%B9m%C3%AD_-matripot%C3%Aancia.pdf. Acesso em: 01 nov. 2022.

PALACÍN, L. **O século do ouro em Goiás**. 4. ed. Goiânia: UCG, 1994.

PALACÍN, L; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. **História de Goiás**. Goiânia: Editora da UCG, 2008.

- PALACÍN, L. **Goiás, 1722-1822**: estrutura e conjuntura numa capitania de minas. Edição do Departamento Estadual de Cultura de Goiás. Instituto Goiano do Livro. 1972. 182p.
- PALMIÉ, Stephan. Introduction. Out of Africa? **Journal of Religion in Africa**, n. 37, v. 2, p. 159-173, 2007.
- PALMIÉ, Stephan. **Wizards and Scientists**: Explorations in afro-cuban modernity and tradition. Durham: Duke University Press, 2002.
- PALMIÉ, Stephan. O trabalho cultural da globalização iorubá. *In*: **Religião e Sociedade**, v. 27, n. 1, 2007, p. 77-113.
- PARRINDER, Geoffrey. **Mythologies Africaines**. Paris: Odege Editions, 1969.
- PARRINDER, Geoffrey. **West African religion**. Londres: Oxford University Press, 1949.
- PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de. Filosofia da oralidade: contribuições da tradição oral para filosofia africana e afrodiaspórica. **Revista Ítaca**, n. 36 – Especial Filosofia Africana. ISSN 1679-6799.
- PEREIRA, D., SANTOS, D.; CARVALHO, M. DE. **Fronteiras do Mundo**. Coleção Geografia: Ciência do espaço. São Paulo: Atual, 1993.
- PERSON, Yves. Pour une histoire des religions africaines. *In*: J. P. Chrétie (org.). **L'invention religieuse en Afrique**. Paris: Éditions Karthala/A.C.C.T., p. 13-27, 1993.
- PESSOA, Mônica. Coisas Antigas Continuam no Ouvido: a tradição oral africana como fonte histórica. **Revista Faces Da História**, Assis-SP, v. 6, n. 1, p. 62-85, jan.-jun., 2019.
- PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**: estudo de contacto racial. Vol. 241. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- PIERSON, Donald. **Negroes In Brazil**: A Study of Race Contact at Bahia. Chicago: The University of Chicago Press. 392. p. 1942.
- PINTO, Ana Flávia Magalhães. **Escritos de liberdade**: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista. Campinas: Editora da UNICAMP, 2018. 376 p.
- PINTO, Joana Plaza. Modernidade e diferença colonial nos discursos hegemônicos sobre língua no Brasil. *In*: **Muitas Vozes**, v. 1, p. 171-180, 2012.
- POHL, Johan. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976.
- POHL, Johan. **Viagem no interior do Brasil**. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RAMOS, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Trad. Dirce Eleonora Nigro Solis; Rafael Medina Lopes; Roberta Ribeiro Cassiano. *In*: **Ensaios Filosóficos**, Volume IV, out. 2011. Disponível em: http://www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022.
- RANGER, T. O. A invenção da tradição na África colonial. *In*: HOBBSAWM, E; RANGER, T. O. (orgs.). **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 [1983].

RAY, Benjamin C. **African religions: symbol, ritual, and community**. New Jersey: Prentice-Hall, 2000.

REIS, João José. Notas sobre a escravidão na África pré colonial. **Estudos Afro-Asiáticos**, 14, 1987, p. 5-21.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil**. Os Iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Diálogo da Psicologia com o Saber Tradicional Africano no Conselho Regional de Psicologia de São Paulo e sua continuidade em outros Coletivos**. Universidade Paulista, Relatório Final de Pesquisa, 2018. Pesquisa financiada pela UNIP.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Religiões Brasileiras Afrodiaspóricas e Diálogo Inter-religioso. In: BIZÓN, Cónego José; SCHLESINGER, Rabino Michel. **Diálogo Inter-religioso**. Religiões a caminho da Paz. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 63-80.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÀLÁMÌ (King), Síkírù. *Omoluwabi, Alakoso*, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, W. A. (Org). **Psicologia e Religião**. São Paulo: Artesã, 2008.

RIBEIRO, Ronilda. **Alma Africana, os Iorubás**. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Petrópolis: Vozes, 2006.

RUFINO, Luiz; FERNANDES, A.; MACHADO, A. Pensar e escrever negro: um ebó de lestras. **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico (Online)**, v. 226, p. 1-3, 2021.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 2017 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

RYDER, Allan Frederick. A reconsideration of the Ife-Benin relation-ship. **The Journal of African History**, vol. 6, nº 1, p. 25-37. 1965.

RYDER, Allan Frederick. Do rio Volta aos Camarões. In: D. T. Niane (org.). **História general de Africa: Africa entre los siglos XII e XVI**. UNESCO, vol. IV, pp. 353-384. 1985.

SACHNINE, Michka. **Dictionnaire usuel yorùbá-français suivi d'un index français-yorùbá**. Paris: Karthala - IFRA, 1997.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Província de Goiás**. Tradução de Regina R. Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975a.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás**. São Paulo: EDUSP, 1975b.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King); Ribeiro, Ronilda Iyakemi. **Exu e a Ordem do Universo**. 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SALLES, Gilka V. F. de. **Economia e escravidão na Capitania de Goiás**. Goiânia: Ed. da UFG, 1992.

SANKOFA. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, Ano VI, Nº XII, dez./2013.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa (INCTI), 2015, p. 150. Disponível em: <http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-ColonizacaoQuilombos.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2022.

SANTOS, Eudaldo F.; ALVES, Janaina Batista. **A construção e difusão do conhecimento por meio de contos africanos**: a tradição oral sobre a cosmologia iorubá. s.l.: s.e, 2017.

SANTOS, Juana Elbin dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Trad. UFBA. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, M. F. dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. 3. ed. São Paulo: Matese, 1965.

SANTOS, M. F. dos. **Filosofia e Cosmovisão** (Introdução à Filosofia e Visão Geral de Mundo). 2. ed. São Paulo: Logos, 1955, p. 123.

SANTOS, Maria Estella A. **Meu tempo é agora**. 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 1996.

SCKELL, Soraya Nour. **Cosmogonia Estudo de Mitologia Comparada ensaio realizado no âmbito do projecto sobre cosmologia**, dirigido pela (Fundação Humboldt/CFUL). Fred Hoyle. "A New Model for the Expanding Universe". Monthly Notices of the Royal Astronomical Society, 108, 1948.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança**. A África antes dos portugueses. São Paulo: Nova Fronteira/EDUSP, 1996.

SILVA, Alberto da Costa. **A manilha e libambo**. A África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA, Alberto da Costa. **Francisco Félix de Souza, o mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/EdUERJ, 2004.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Ancestralidade feminina: da essência do sagrado aos movimentos feministas, mulheres negras e representatividade. **Fragmentos de Cultura** (goiânia), v. 29, p. 293-300, 2019.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Educação, diversidade e respeito à identidade cultural. **Odeere**, v. 6, p. 163-182, 2021.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Education and africanities: for the right to history and afro-descendant memory **TEXTURA - Revista de Educação e Letras**, Volume 26, n. 65 2024. Universidade de Santa Maria - RGS.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Fé, devoção e tradição rosarina nos festejos de congada: entre as águas de oxúm e as faces da virgem do rosário. **Revista Cordis** - revista eletrônica de história social da cidade, v. 1, p. 160-185, 2021.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. História, Usos, Crenças e Valores místicos do Café dentro das tradições Afro-diaspóricas/ Umbanda. **Caminhos** (Goiânia. *online*), v. 21, p. 46-58, 2023.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Os quilombos na diáspora e o papel da arqueologia: lutas históricas e desafios, uma escrita na primeira pessoa. **Revista de Arqueologia**, Volume 37, n. 2, maio – ago. 2024. DOI: <https://doi.org/10.24885/sab.v37i2.1150>.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva; SOUZA, R. M. Não é sobre elas, é sobre nós: eugênia annados santos (obá biyí) e o matriarcado ancestral negro africano. **Mosaico** (Goiânia), v. 16, p. 43-56, 2023.

SMITH, Robert (1965). The Alafin in exile: a study of the Ighoho period in Oyo history. **The Journal of African History**, vol. 6, nº 1, p. 57-77.

SMITH, Robert. **Kingdoms of the Yoruba**. Londres: Methuen, 1969.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Rev.psicol. polít.**, São Paulo, v. 17, n. 39, p. 203-219, ago. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 21 dez. 2021.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. **Espírito da Intimidade**: ensinamentos africanos sobre maneiras de relacionar. São Paulo: Odyseus, 2007.

SPIEGEL, Gabrielle M. (org.). **Practicing History**: New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn. New edition, Routledge, 2005.

SUTTON, J. E. Archaeology in West Africa: A review of recent work and a further list of radiocarbon dates. **The Journal of African History**, vol. 23, nº 3, p. 291-313, 1982.

TAVARES, Roberta C. **Escravidão Negra na Região do Rio Bujaru**: Senhores e escravos na segunda metade do século XIX (1869-1882). Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas / Faculdade de História. Belém: Universidade Federal do Pará, 2016.

THORTON, John. **A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico -1400-1800**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. Cap. 7, p. 139-166.

VERGER, Pierre. **Lendas africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997a.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: EDUSP, 1999.

VERGER, Pierre. **Orixás**: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio, 1997b.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Nayfi, 2010.

WHITE, Hayden. **Metahistory**: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975.

WOLF, Eric. O tráfico de escravos. In: WOLF, Eric. **A Europa e os povos sem história**. São Paulo: EDUSP, 2005.

WOORTMANN, Klaas. Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nagô. **Anuário Antropológico 77**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.