

A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica

Anderson Ribeiro Oliva*

RESUMO

De acordo com os especialistas na história da África Ocidental, seria na passagem do século XVIII para o XIX que apareceriam os primeiros indícios da construção de uma identidade em comum entre os iorubás. É evidente que muitas características das populações da área florestal do Golfo da Guiné eram compartilhadas há muito tempo. Porém, o ato de se reconhecer e ser reconhecido como iorubá só pode ser encontrado no final dos setecentos. A partir da revisão da ampla literatura existente sobre o tema, o presente artigo se propõe a discutir os seguintes pontos desse processo de invenção identitária: acreditamos que para além dos eventos dos séculos XVIII e XIX, outros espaços temporais e físicos participaram da formação dos iorubás na África Ocidental; a tradição oral dos diversos grupos e reinos da região nos permite, a partir da articulação com as pesquisas arqueológicas, linguísticas e históricas, reconstruir parte dessa trajetória; que é possível, para o caso em análise, fazer uso dos debates e

* Anderson Oliva é professor de História da África da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e doutorando em História Social pela Universidade de Brasília (UnB). Sua área de interesse é História da África. É autor de “O ensino da História africana: a presença da África nos manuais escolares brasileiros e portugueses”, in Pantoja, Selma (org.), *Identities, Memórias e História em Terras Africanas* (Brasília/Luanda, EDUnB/Nzila, 2006) e “África fora do tempo”, *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 1, nº 9, abril de 2006, pp. 82-85.

critérios teóricos de definição de identidade étnica comuns às Ciências Sociais para o entendimento da invenção da identidade iorubá; e, por fim, identificar as influências históricas dos eventos que marcaram a área durante os séculos XVIII e XIX na invenção dessa identidade.

Palavras-chave: História da África; iorubás; África Ocidental; identidade étnica.

* * *

ABSTRACT

The invention of the Iorubás in the West Africa. Reflections and notes about the role of both history and the oral tradition in the construction of the ethnical identity

According to experts in West Africa history, the turn from XVIIIth to the XIXth centuries brought up the first evidences of the construction of a common identity among *Iorubás*. It's obvious that many characteristics of the populations of the Guinea Gulf's forest areas were shared for a long time, but the act to recognize itself and to be reconized as an *Iorubá* only could be found in the late XVIIIth's. From this point of view on, the present article will discuss the following issues of this process of identity creation: the author believes that beyond the events of the XVIII and XIX centuries, other temporal and physic spaces contributed to the formation of the West Africa's *iorubás*; the oral tradition of many groups and kingdoms of the region allows to reconstruct a piece of this trajectory articulating anthropological, linguistic and historical researches; that it is possible, in this case, to use Social Sciences' theoretical and criterial discussions of the definition of ethnical identity to understand the invention of the *iorubá* identity; and, to identify the historical influences of the events that have played important roles in the invention of this identity in the area of Guinea Gulf at that time.

Keywords: History of Africa; iorubás, West Africa, ethnical identity.

* * *

RÉSUMÉ

L'invention des yorubas em Afrique Occidentale. Réflexions et notes au sujet du rôle de l'histoire et de la tradition orale dans la construction de l'identité ethnique

Selon les spécialistes en histoire de l'Afrique Occidentale ce serait au tournant des XVIII – XIXeme siècles qu'apparaîtraient les premiers indices

de la construction d'une identité commune à tous les yorubas. Il est évident que beaucoup des caractéristiques des populations de la région forestière du Golf de Guinée étaient partagées depuis très longtemps. Néanmoins, l'acte de se reconnaître et d'être reconnu comme yioruba ne se rencontre qu'à la fin du dix huitième siècle. Basé sur la révision de l'ample littérature existante sur le thème, le présent article se propose de discuter les points suivants de ce processus d'invention identitaire: nous croyons que au-delà des événements des XVIIIème et XIXème siècles, d'autres espaces temporels et physiques ont participé à la formation des yorubas en Afrique Occidentale ; la tradition orale des divers groupes et royaumes de la région nous permet, à partir de leur articulation avec les recherches archéologiques, linguistiques et historiques de reconstruire une partie de cette trajectoire; qu'il est possible, dans le cas ici analysé, de faire usage des débats et critères théoriques de la définition de l'identité ethnique commune aux Sciences Sociales pour la compréhension de l'invention de l'identité yoruba ; et, finalement, identifier les influences historiques des événements qui ont marqué la région durant les XVIIIème et XIXème dans l'invention de cette identité.

Mots-clé: Histoire de l'Afrique; Yoruba; Afrique Occidentale; identité ethnique.

Recebido em: 03/05/2005

Aprovado em: 10/07/2005



História da África

“Os iorubás da África Ocidental são uns dos maiores grupos étnicos ao sul do Saara, e, em diversos sentidos, uns dos mais interessantes e importantes povos da África”.

William Bascom

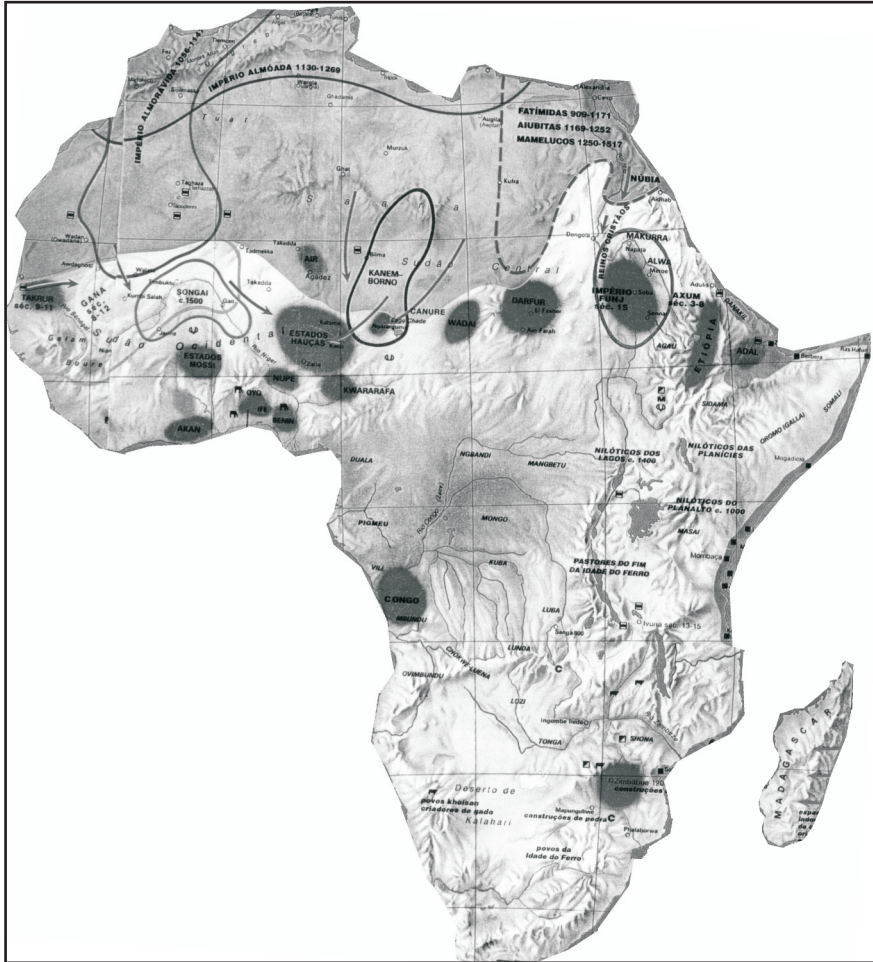
EM meados do século XVIII, a região do Golfo da Guiné, na África Ocidental, estava sendo sacudida pelo intenso movimento expansionista

do Reino do Daomé. As cidades costeiras, como Uidá, e do interior, como Abeokuta, caíam uma após a outra nas mãos dos governantes daomeanos. Motivados pelo aumento do comércio negreiro com o Atlântico e pelo enfraquecimento de outros reinos da região, como Oyo, 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.

De acordo com parte da historiografia especializada¹ na história da região, seria neste momento que apareceriam os primeiros indícios da construção de uma identidade em comum entre os iorubás. É evidente 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 lingüística, 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.

Ao longo do século XIX, a presença britânica – comercial, missionária e política – na região acabou por potencializar tal referência. Para outros historiadores (Matory, 1994a e Verger, 1997a e b) a relação com as sociedades islamizadas da região das savanas, como os haússas ou as de Kanem-Bornu, poderia também ter reforçado tal diferenciação identitária.

Porém, acerca de tão instigante questão, alguns pontos são atraentes e merecem, neste artigo, um olhar em perspectiva. Para além dos eventos dos séculos XVIII e XIX, em que espaço temporal-físico poderíamos localizar a formação dos iorubás na África Ocidental? De que forma a tradição oral dos diversos reinos da região nos permite, a partir da articulação com as pesquisas da arqueologia, lingüística e histórica, reconstruir essa trajetória? Como poderíamos refletir, à luz do debate acerca dos critérios teóricos de definição de identidade étnica, o movimento da invenção de uma identidade iorubá? E, por fim, quais seriam as influências históricas dos eventos que marcaram a área durante os séculos XVIII e XIX na invenção dessa identidade?

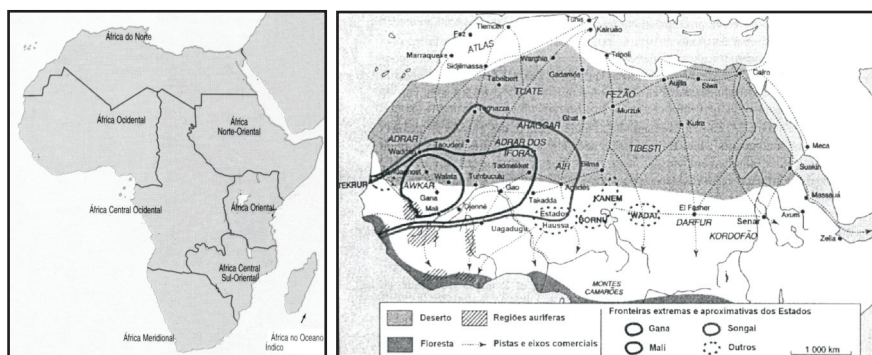


Mapa da África. As regiões em destaque fazem referência a algumas formações estatais africanas. (The Times Atlas World History, 1993: 135).

As questões acima levantadas serão (re)visitadas no presente artigo, a partir da revisão da ampla literatura existente sobre o tema. Para organizarmos o debate, dividimos o texto em três partes. Na primeira, apresentaremos algumas características gerais da África Ocidental e da localização dos iorubás no Golfo da Guiné. Na segunda, daremos vazão ao debate entre a tradição oral/mitologia e a história no esforço de reconstruir a trajetória dos iorubás. Enfim, no terceiro momento, discutiremos a questão da invenção de uma identidade iorubá na região, entre os séculos XVIII e XIX.

A África Ocidental e os iorubás

A África Ocidental, região onde hoje se localiza a Nigéria, possui, desde o primeiro milênio antes da Era cristã, um papel de grande relevância na formação das civilizações africanas. Foi ali que, por exemplo, entre os séculos V e VI a.C., surgiu a cultura Nok, marcada pela sua sofisticada arte estatuária. Já próximo ao ano mil, as formações políticas de grande extensão, como os reinos de Ghana e os impérios do Mali e Songhai, associadas à construção de uma densa rede comercial (com as rotas transaarianas) e à presença de centros urbanos e estatais de grande porte e em quantidade expressiva (como Tombuctu, Djenne, Benin e Ifé) concederam à área características bastante singulares.



Mapa das regiões africanas e dos Estados de Ghana, Mali e Songhai, na África Ocidental. (Grandes Impérios e Civilizações, 1997: 109 e M' Boloko, 2003: 128).

As intensas transformações percebidas ao longo da história das sociedades da área foram motivadas por fatores internos e externos de elevada significância. Migrações, conflitos, redes comerciais, disputas por poder, apropriações do islamismo e o domínio e relações de dependência com o meio ambiente, entre outros, podem ser apontados como condutores africanos na construção das características da África Ocidental.

Porém, apesar da inquestionável importância das dinâmicas internas, encontramos vários elementos externos à região que imprimiriam importantes modificações nas sociedades estabelecidas por quase todo o Sudão e o Golfo da Guiné, mais especificamente. Do século VIII ao XVI podemos vislumbrar a presença árabe-muçulmana, tanto no comércio como na adoção do islamismo por grupos e reinos na área. No mesmo

período existe também um intenso comércio entre a área e os mundos mediterrânico e árabe. Do século XVI em diante, seria a presença europeia e o tráfico de escravos uma das principais forças influenciadoras no modo de vida dos povos daquela área. Já na passagem do XIX para o XX, as pressões externas e a ocupação territorial e política por parte da Inglaterra conduziram, em grande medida, o aumento e a intensificação dos ritmos de modificações e de reestruturações internas percebidas ali.²

A presença dos iorubás – ou dos grupos que no período próximo ao século XIX passariam a se identificar como tal – na área florestal do Golfo da Guiné, principalmente onde hoje se localizam a Nigéria, o Benin e o Togo, remonta provavelmente ao primeiro milênio da Era cristã. De uma forma geral, até o final do século XVIII, mesmo com os conhecidos momentos de grande poder e extensão do reino de Oyo – entre os séculos XVII e XVIII – ou da influência religiosa/política de Ifé, os grupos de língua iorubá se organizavam em cidades-Estados, pequenos reinos independentes que mantinham trocas mercantis e de legitimidade política – como é o caso das relações com Ifé –, mas que nunca haviam criado na região uma espécie de Império ou Estado unificado, como o Mali ou Songhai. Este é um dos poucos pontos em comum nos estudos da grande maioria dos pesquisadores da história dos iorubás como Robin Law, Robert Smith e Cornelius Adepegba.³



As principais cidades iorubás estão localizadas entre a margem oriental do rio Ogum e a margem ocidental do rio Níger. (Ryder, 1985: 356).

Se olharmos a Nigéria dos presentes dias, perceberemos que os resultados da colonização britânica e as faces internas da África, dos períodos anterior e posterior à independência, são bastante marcantes. As complexas estruturas do pensamento, os padrões de estética e arte, as relações cotidianas na economia e na política, assim como as convulsões étnico-religiosas, os golpes políticos e as dificuldades e desigualdades econômicas são frutos de um duplo movimento desencadeado pelo casamento das heranças coloniais com os elementos oriundos das tradições presentes há séculos por lá.

A reunião, sob fronteiras inventadas, de grupos étnicos e religiosos diversos, causa ainda hoje uma série de momentos explosivos e de intolerância, assim como de extrema riqueza e complexidade. Ao mesmo tempo, essas fronteiras revelam a invenção histórica que fomentou a construção da Nigéria sob a tutela da colonização. Nesse contexto, os iorubás desempenham um papel de grande relevância.

Atualmente responsáveis pela composição de 20% da população da Nigéria, composta por cerca de 130 milhões de pessoas, os iorubás ocupam uma das localidades economicamente mais importantes desse país.⁴ Apesar de não serem o maior grupo étnico – já que os haussás são 23%, os fulanis 22% e os igbos 18% –, eles contribuem de forma significativa para o entendimento do presente e do passado daquela região. De certa forma, eles revelam o quanto o passado luta para se manter vivo entre aqueles povos, por questões de identidade e disputas locais, e o quanto as influências coloniais e do Estado nigeriano independente se fizeram presentes, em um movimento de trocas, apropriações e invenções entre eles.

É certo, no entanto, que no decorrer dos séculos XIX e XX, aspectos sociais, políticos, culturais, religiosos e familiares foram alterados pela ação de missionários, administradores, comerciantes e pelo processo de formação do Estado nacional nigeriano. Juntamente com os haussás, fulanis, igbos e outras dezenas de grupos, os iorubás se converteram parcialmente ao cristianismo e ao islamismo, sendo que oficialmente, apenas 10% das pessoas se identificam como adeptas das chamadas “religiões tradicionais” africanas daquela área, o que não significa um dado absoluto ou confiável.⁵ Mesmo assim, o novo e o tradicional caminham por trilhas bastante próximas na África e determinam um esforço sempre contínuo de decifrar o passado na busca de um entendimento mais revelador do presente.

As origens dos iorubás narradas a partir da tradição oral

Em um tempo imemoriável a Terra não existia, era uma região coberta apenas por água e pântanos, um lugar desabitado e inóspito. Apenas raras vezes, em suas aventuras e brincadeiras, alguns orixás, habitantes do mundo celestial, o *Orun*, desciam por meio de teias de aranhas até a superfície do mar.⁶ Milhares de anos se passaram sem que houvesse mudanças. Porém, certa vez, o criador dos orixás, *Olorun*,⁷ mandou chamar à sua presença seu filho mais velho, chamado *Obatalá*.⁸ Eram tempos de transformação e o senhor supremo do cosmos ordenou a criação de um mundo abaixo do seu. Para executar a tarefa, *Obatalá*, recebeu um saco com terra e uma galinha com pés de cinco dedos (Parrinder, 1969:20; Woortmann, 1978:18). Como não poderia deixar de ser, antes de iniciar sua jornada ele foi consultar *Orunmilá*, conselheiro das decisões importantes relacionadas às viagens, divindade da sabedoria, oráculo dos deuses e dos homens. Seria preciso realizar as oferendas obrigatórias para que tudo corresse bem. Porém, *Obatalá* se esqueceu de fazer os sacrifícios (Verger, 1997:85).

Odudua,⁹ outro importante orixá, acompanhava a tudo de perto. No mesmo dia em que o eleito por *Olorun* foi consultar a *Orunmilá*, ele também o procurou. Recebeu deste a sentença de que, se cumprisse com todos os sacrifícios, ele se tornaria o senhor do novo mundo. Ele os fez.

No dia da criação, *Obatalá* e seus *Imalés*¹⁰ iniciaram a jornada até o local escolhido para criar a Terra. Seu destino final estaria além das fronteiras do *Orun*, sendo preciso a permissão de *Eshu*,¹¹ o senhor dos caminhos, das fronteiras e da comunicação, para atravessar tais limites. *Obatalá*, porém, havia se esquecido da oferenda de *Eshu*, que ofendido com o ato lançou sobre este um de seus feitiços. Uma sede terrível dominou *Obatalá*, que com seu cajado, o *opaxorô*, tocou em um dendezeiro que começou a verter vinho de palma. O orixá embriagou-se e adormeceu. Os outros *Imalés* se sentaram e esperaram. Novamente, *Odudua* acompanhava a tudo de perto.

Após se certificar que *Obatalá* adormecera, *Odudua* apanhou o saco de terra e a galinha e foi procurar o pai de todos os Orixás para contar o ocorrido. Vendo que *Odudua* falava a verdade, *Olorun*, entregou a ele a tarefa de criar o mundo. Com as oferendas feitas ele desceu por meio

de milhares de correntes até o *okun*, o mar ou as águas intermináveis, e despejou o conteúdo do saco. Em seguida, lançou a galinha sobre o montículo formado, esta ciscou e espalhou a terra para todos os cantos. Neste momento, *Odudua* exclamou: *Ilè nfè!* Naquele local surgiria mais tarde a primeira cidade, o “umbigo” do mundo, chamada de *Ifé*, cuja população descenderia de *Odudua* (Prandi, 2001:504-5).

No *Orun*, *Obatalá* ao despertar ficou sabendo do ocorrido. Procurou *Olorun* para narrar sua versão da história. Era tarde demais, o mundo já havia sido criado. Como punição pelo erro, ele e todos seus descendentes, foram proibidos para sempre de beber vinho de palma e comer azeite de dendê. Porém, *Olorun*, reservou a *Obatalá* outra missão. Ele deveria criar os seres vivos que habitariam o mundo. Desta vez *Obatalá* cumpriu as oferendas e realizou as ordens recebidas. Do barro modelou o homem a quem o sopro de *Olorun* deu vida. O mundo estava formado e habitado. A rivalidade entre *Obatalá*, *Odudua* e *Eshu*, no entanto, apenas tivera início (Frobenius, 1949:162-3; Verger, 1997:83-7).

A narrativa acima faz parte do denso corpo de contos da mitologia iorubá.¹² Assim como outros grupos étnicos que habitaram (ou habitam) a região da atual Nigéria, os iorubás, pelo menos até o final do século XIX, tiveram uma tradição religiosa marcadamente oral, na qual os mitos e a memória coletiva desempenharam (ou desempenham) um papel-chave na explicação e compreensão de suas realidades e histórias.¹³ Esses elementos – a oralidade e a mitologia – acabaram por permear a construção das relações no âmbito da sociedade e dos contatos com o sagrado, além de conduzir a interpretação do mundo e as formas de viver de suas gentes. Com referência à criação da humanidade e do mundo, os mitos de origem, perdidos em um passado imemoriável, foram, durante séculos, repetidos e recontados, servindo não só de fundamento cosmológico, mas também como mecanismo de entendimento da estrutura de funcionamento da vida em seus mais diversos aspectos – o natural, o econômico, o político e o social. Além disso, por muito tempo, as explicações da tradição oral foram os principais referenciais de conhecimento sobre suas próprias trajetórias no tempo e no espaço.

Porém, pensar a história dos iorubás é realizar um exercício intelectual e investigativo que deve ir além da consulta ao fascinante grupo de mitos iorubás, mesmo que não refutando suas influências na própria história

da região. Essa tarefa, no entanto, não se revela tão simples assim. O movimento dinâmico que envolveu mitologia e história entre os iorubás fez com que, muitas vezes, os mitos fossem modificados ou adaptados por agentes sociais em determinados contextos, ao mesmo tempo em que a tradição oral absorvia eventos históricos da região. Neste caso, o estudo da história desse povo não deve ser realizado sem apoio da mitologia, e muito menos somente por meio dela.

Os Yoruba estão longe de serem sociedades frias, no sentido lévi-straussiano do termo. Pelo contrário, possuem uma nítida consciência histórica, o que não impede, todavia, que a história seja mitificada, no que, ademais, não se diferenciam eles de outros povos também complexos. As variações encontradas de cidade em cidade, reino a reino [...] são em larga medida o resultado do jogo entre história e mito, onde os mitos são mudados por necessidades históricas, assumindo freqüentemente um significado político, e onde os eventos históricos são absorvidos pelo mito. (Woortmann, 1978:12)

Com o objetivo de filtrar essas interpenetrações – de mito e história – ou de esclarecê-las, pesquisadores têm procurado encontrar informações cada vez mais detalhadas e dados mais precisos acerca das origens desse povo. Mais do que isso, nos últimos anos, a própria identidade iorubá foi revisitada e o momento de sua construção ou de sua afirmação, em padrões contemporâneos, foi localizado no mesmo período no qual se intensificaram os contatos entre a Europa e a África em tempos recentes. A busca pelo entendimento de sua história requer, assim, um esforço duplo, desde a leitura da rica mitologia iorubá, à iniciativa contínua dos estudos marcados pelos vieses histórico, antropológico, lingüístico e arqueológico.

Nas trilhas da história

De acordo com os apontamentos e pesquisas realizadas por historiadores, lingüistas e arqueólogos, existem pelo menos duas possibilidades explicativas acerca das origens dos iorubás na África Ocidental. Segundo um grupo de especialistas (Bascom, 1984; Ray, 2000), eles teriam se formado do encontro, na região florestal do Golfo da Guiné, de populações já estabelecidas na região, antes do primeiro milênio da Era cristã, provavelmente os ibos, com povos emigrados do centro-nordeste africano, que ali chegaram por volta dos séculos IX e X. Tal teoria é, em parte, também apoiada pelos estudos dos lingüistas. Outros estudiosos

optam pela possibilidade da articulação entre populações da própria África Ocidental, algumas habitantes multisseculares das regiões florestais e outras oriundas da área de savanas mais ao norte, que teriam se influenciado ou mesclado. Para esse segundo encontro, a data mais provável seria o período referente aos séculos XIV e XV (Smith, 1965; Law, 1973; Silva, 1996).

De forma parecida estabeleceu-se um fecundo debate acerca da ascendência de alguns reinos iorubás sobre outros, mais destacadamente de Ifé e Oyo, que em períodos distintos e em esferas um tanto diversas, possuíram forte preponderância sobre outros reinos iorubás. Muitos acreditam que mudanças na forma de organização política – a inclusão da monarquia de direito divino, no século XIV, e a expansão do poder político-econômico de Oyo, a partir do século XVII – podem ter tido significativa influência na tradição oral da região que, com seu corpo de agentes profissionais, esforçou-se para adaptar as mudanças às já seculares tradições narrativas e explicativas da história daquelas populações. Porém, para além dessas influências é quase certo que as populações de língua iorubá se encontram no Golfo da Guiné desde o final do primeiro milênio.

O historiador Benjamin Ray situa o aparecimento dos primeiros núcleos urbanos, que formariam pequenos reinos independentes ou espécies de cidades-Estado, entre os iorubás um pouco antes do ano 800.

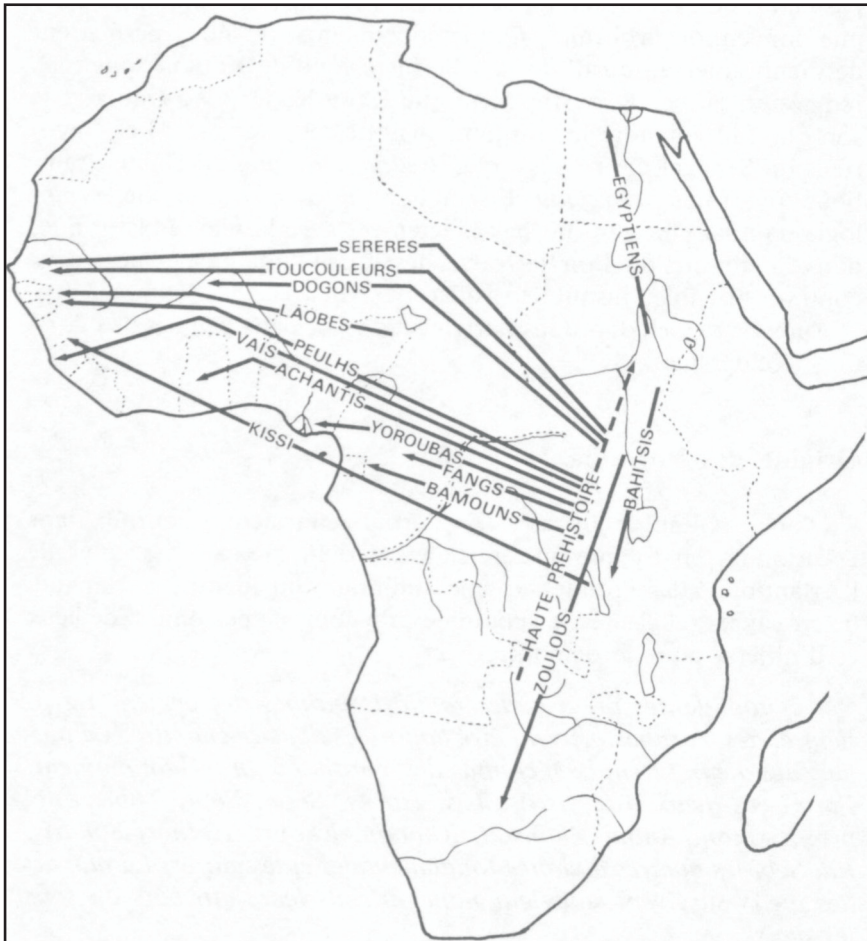
Somente entre 800 e 1000 d.C, os iorubás, que viviam na região florestal, área agrícola do Oeste da África, desenvolveram uma sociedade urbana organizada em torno de pequenas cidades-estados ou reinos localizados no que é hoje a parte ocidental do estado da Nigéria e partes do Togo e do Benin. Os mais famosos destes reinos iorubás são Oyo e Ile-Ife. (Ray, 2000:28)

Já Basil Davidson (1981:124) destacou o caráter multiétnico da formação desse grupo, fruto provavelmente do cruzamento de grupos já estabelecidos no Golfo da Guiné, há centenas de anos, com outros que migravam do leste africano um pouco antes do ano 1000.

De acordo com o historiador africano Joseph Ki-Zerbo (1980:202), a migração teria ocorrido inicialmente da região do Alto Nilo – nordeste africano – para a África Ocidental, em vagas sucessivas a partir do século VI até o século XI. Após se estabeleceram no Golfo da Guiné, um outro

centro difusor ganharia destaque a partir da área da cidade de Ilé Ifé, advindo daí sua influência religiosa e política em grande parte da área.

Uma outra evidência reforçaria essa ligação dos iorubás com a região do leste africano: a língua. Pelo menos, foi dessa forma que William Bascom procurou justificar as origens desse povo a partir das “evidências lingüísticas [que] indicam, entre outras coisas, a origem ocidental da língua iorubá, [...] descendente de famílias lingüísticas do norte e leste africanos” (Bascom, 1969:8).



As Migrações em África. (DIOP, 1987: 205).

Habitantes de cidades e aldeias que se estendem das savanas às florestas, os iorubás nunca chegaram a constituir um império centralizado, no

qual uma cidade dominasse politicamente as outras. E muito menos se percebiam como pertencentes a um único povo, apesar de acreditarem possuir uma origem em comum. Um dos mais renomados especialistas na história dos iorubás, Robin Law, é um dos vários defensores dessa tese.

Apesar dos vários subgrupos iorubás compartilharem uma mesma língua e padrões culturais em comum, eles nunca, pelo menos até um período recente, formaram uma unidade política, quase sempre se dividindo em numerosos reinos independentes. É certo também que o uso do nome ‘Iorubá’, para se referir ao conjunto do grupo, desenvolveu-se recentemente, em um período que não antecede em muito ao século XIX. Originalmente, o nome servia apenas como referência a um reino iorubá, o de Oyo. Em tempos mais remotos os próprios povos que falavam o iorubá não utilizavam esse nome para se chamar uns aos outros. Eles, contudo, acreditavam em uma origem em comum, vindo da cidade iorubá de Ile Ife. (Law, 1973:208)

Já o caráter urbano dos iorubás chamou a atenção de diversos observadores e cronistas dos séculos XVI ao XIII, assim como dos pesquisadores do século XX. Como sabemos, essa é uma das características mais marcantes de quase toda região da África Ocidental. Mesmo existindo uma forte vida rural, os centros urbanos, tanto nos Estados sudaneses, como na região litorânea do Golfo da Guiné ou da confluência dos rios Níger e Benue, são presenças marcantes. Talvez a construção dessas cidades iorubás, concentrando-se mais nas regiões florestais e menos nas savanas tenha sido um dos motivos de grande admiração encontrada nos citados relatos. De acordo com Basil Davidson (1981:126), “ainda hoje não existe nada mais surpreendente na terra dos iorubás do que o tamanho e vigor destas cidades na floresta”.

Como essas cidades se estruturavam em unidades políticas autônomas, a presença de pequenos Estados ou reinos foi marcante em toda área. O historiador Allan Ryder destacou a idéia de que “tipicamente, um estado iorubá tinha dimensões muito modestas, com freqüência se compunha de uma só cidade e das aldeias vizinhas” (Ryder, 1985:361).

É certo que, em vários momentos, algumas cidades estenderam suas hegemonias por um espaço maior do que o de suas fronteiras, porém não se deve pensar em um Estado organizado e estruturado politicamente como foram os impérios do Mali e Songhai. No caso iorubá, as próprias cidades, e algumas aldeias sob suas influências, formavam aquilo que foi

chamado de reino, ou seja, elas deveriam possuir suas próprias linhagens dinásticas e guardavam uma relativa autonomia política com relação às outras. Com relação aos dados populacionais, os historiadores revelam que alguns núcleos urbanos da região atingiram dimensões de grande porte, com a população de milhares de pessoas.

Alguns historiadores divisaram nessa formatação política elementos que lembravam a existência de uma organização parecida com a das federações ocidentais. É o caso de Joseph Ki-Zerbo e de Allan Ryder, que afirmaram, respectivamente, que os reinos iorubás formariam entre si uma espécie de federação de cidades e que os ijebus – membros de um reino integrante dos iorubás – formavam uma federação de pequenas cidades-Estado (Ki-Zerbo, 1980:203; Ryder, 1985:362).

Porém, alertamos que o emprego da idéia de que esses grupos africanos seguiam uma estrutura política parecida com uma federação, reino ou império deve ser percebida em uma dimensão um tanto diversa da européia. Se o uso dos termos é uma ação comum, seus sentidos ou significados não são idênticos. É fato que certos costumes, comportamentos e estruturas políticas, práticas sociais e elaborações culturais possuem alguma semelhança, mas os vínculos com as cosmologias e cosmogonias religiosas locais, a legitimação de chefias e linhagens, os laços comerciais internos eram evidentes e a noção de fronteira e propriedade entre os africanos destacam as diferenças entre os dois modelos. Por isso, pensarmos na construção de formações políticas aos moldes europeus, com todas as relações específicas visualizadas apenas no Ocidente, não parece ser algo tão simples.

Talvez, tais interpretações tenham origem nas teorias circulantes acerca da História da África do período das independências até meados dos anos 1970, que buscavam em África elementos que comprovassem a grandiosidade e a capacidades dos africanos de se organizar de forma complexa, aos moldes – e independentemente – das instituições européias, não devendo em nada, portanto, ao mundo branco ocidental. A idéia de localizar na África a figura dos reinos ou dos grandes impérios, com trocas comerciais e estruturas políticas elaboradas aos moldes europeus, era, ao mesmo tempo, estimulante e falsa. Talvez, ainda, sejam frutos das dificuldades conceituais de se referir às estruturas encontradas na África apenas por referências próprias ao continente.¹⁴

Neste caso, compete lembrar que se podemos fazer uso de termos ocidentais para explicar os universos africanos, devemos sempre ficar alertas para o fato de que estes empréstimos não passam de aproximações conceituais ou leituras da estrutura do pensamento ocidental ao tentar entender o mundo africano.

Mesmo que tenham realmente existido hegemonias territoriais ou políticas¹⁵ de certas cidades sobre outras, pensamos que não seria correto compará-las, ou melhor, identificá-las com as europeias. A mesma idéia vale para as trocas comerciais e os contatos internos e externos realizados pelos povos do continente. Aquilo que deveria se tornar um elemento de independência no campo das idéias, gerando por conseqüência uma historiografia que teria não mais a Europa como centro da história, mas a própria África, foi, na verdade, uma espécie de afirmação que a história europeia servia como referência de valores e relevâncias históricas. Nos últimos anos, esta perspectiva sofreu modificações significativas e o estudo acerca dos “reinos” africanos ganhou nova dimensão. Nessa, as relações entre as cidades ou grupos étnicos formadores de um grupo seriam estabelecidas com bases diferenciadas das europeias, entre elas, a tradicional-mitológica.

Além disso, é certo que várias cidades tiveram suas origens na região datada desde o final do primeiro milênio. Destas, algumas se destacaram mais do que outras, não só pela importância político-comercial, mas também pelas influências cosmológicas. Neste caso, compete fazer um pequeno aparte para identificarmos a importância da mitologia na estruturação das conexões ali estabelecidas e das aproximações que alguns historiadores fizeram entre história e mito nos estudos sobre a região.

E quando os mitos se aproximam da história?

Um dos primeiros centros populacionais iorubás, segundo a mitologia, foi Ifé, local onde a humanidade teria sido criada e a partir dali difundida. Como vimos, parece que alguns historiadores (Bascom, 1969, 1984; Law, 1973, 1985; Ryder, 1985) chegaram a uma conclusão, sob certa medida, similar a esta. Para eles, as escavações e as descobertas arqueológicas de estatuetas e ruínas, realizadas pelo arqueólogo alemão Leo Frobenius e outros pesquisadores, desde o início do século XX em sítios arqueológi-

cos na região da iorubalândia,¹⁶ revelariam, por meio dos testes com o carbono 14, que suas origens remeteriam ao final do século IX ou início do X. Já para outros estudiosos (Silva, 1996), a cidade de Ifé teria seu surgimento ou ocupação por grupos humanos datada aproximadamente do século VI. Porém, a maior parte dos trabalhos consultados situa a data da fundação da capital espiritual dos iorubás mesmo entre os séculos IX e X, não descartando que a presença humana naquelas paragens, em pequenas comunidades, possa ter ocorrido em tempos mais remotos.

Apesar de não existir um consenso quanto à data da criação de Ifé, uma idéia parece ser recorrente a um significativo número das pesquisas realizadas: o mito de origem dos iorubás encontra no século X ou no século XV espaços históricos para sua possível montagem. Nesses momentos, teria ocorrido um forte movimento de mudança política, causado pela chegada e posterior dominação da população presente na área por um grupo vindo do nordeste africano ou das áreas de savana acima da região florestal do Golfo da Guiné, ou ainda, por modificações da estrutura política na cidade de Ifé, com a adoção da monarquia de origem divina (Adepegba, 1986:83-88).

Robert Smith, historiador que se debruçou sobre aspectos da realeza iorubá, afirmava que era perfeitamente possível que as passagens da mitologia revelassem acontecimentos reais da história da região. Neste caso, a 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 do iorubo, sendo necessário legitimá-las através de sua inclusão na tradição oral (Smith, 1965:57-60 e 1969:99-100). O responsável por essas mudanças, que, na verdade, informariam a montagem de chefias dinásticas submetidas à influência de Ifé, teria sido um líder chamado Odudua.

Mesmo aqueles historiadores, como Robin Law, que refutam completamente qualquer vinculação da história com a mitologia utilizam, para reconstruir a história da região, parte das referências da tradição oral. É o caso, por exemplo, da idéia de que partiu de Ifé a influência para a construção nas demais cidades iorubás da instituição de uma espécie de liderança política ligada ou legitimada na vontade das divindades.

É difícil avaliar o grau de verdade, se existe algum, entre as várias explicações presentes na tradição oral acerca das origens de Ile Ifé. Com certeza, existem

poucas razões para acreditarmos na historicidade dos indivíduos envolvidos nessas narrativas, seja Oduua ou seus descendentes diretos, que seriam adorados entre os iorubás como orixás [...] Contudo, evidências arqueológicas vindas de Ile Ifé, principalmente suas esculturas de terracota e latão, que estão associadas a cerimônias da realeza divina, nos encorajam a acreditar que Ile Ife foi um centro antigo dessa forma de monarquia. Sendo assim, é possível que Ile Ife 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, 1973:211)

Nesse sentido, História e Mito seguem um movimento similar. Assim como o mito, que se funda em períodos de mudanças ou de justificativas de certas ordens – quase sempre marcadas por contradições que não se encerram no seu momento de origem –, a História permite que encontremos em algum lugar do passado variantes que esclareçam eventos do presente. Pelo menos foi dessa forma que Lévi-Strauss pensou essa relação.

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. (Lévi-Strauss, 1979:65)

Uma outra interessante discussão entre as aproximações dos mitos e da história na África ocorre na obra do antropólogo italiano Gilberto Mazzolini. Para ele, existe uma evidente separação entre essas duas formas de explicação da realidade: a histórica e a mitológica. O mundo do mito seria uma esfera do poético e das invenções, enquanto a história seguiria os parâmetros da lógica, levando a discussão para a questão entre o mito e o logo (Mazzolini, 1992).

Já Joseph Miller, um experiente pesquisador da cultura *umbundu*, referente à atual área de Angola na África Central, revela a forma como os mitos daquele povo auxiliaram-no a realizar uma leitura mais pormenorizada de sua história. O argumento central de Miller é de que a mitologia tem uma lógica própria e complementa os estudos da história. Mesmo assim podemos considerar que o mito, ainda que desacreditado, pode muitas vezes constituir-se de tentativas de explicação de eventos ou (re)ordenamentos da ordem anteriormente ocorridos. Seria, portan-

to, uma narrativa alegórica, não sendo uma verdade imediata (Miller, 1975:201-216).

Tal perspectiva pode ser realmente, de forma parcial e cuidadosa, utilizada para percebermos como alguns historiadores fizeram uso da mitologia iorubá para complementar ou ilustrar suas argumentações históricas. Um claro exemplo disso é a versão mítica apresentada para a construção do mundo e criação da humanidade. De mitológica, a mesma, algumas vezes, tornou-se o que poderíamos chamar de histórica, pelo menos para a legitimação de algumas dinastias entre os reinos iorubás.

Uma breve revisão das genealogias nas cidades e reinos da região revela que as mesmas se esforçaram em estabelecer relações diretas entre os reis listados e a figura central de *Odudua*, considerado o primeiro rei de Ifé e criador da Terra. Historicamente, encontramos nas tradições orais várias referências que contam e mantêm vivas as listas de reis e das dinastias locais (Bascom, 1984:10-12). De Ifé, teriam saído os filhos ou netos de *Odudua* para fundar ou governar várias cidades circunvizinhas.

Segundo a lenda de Ifé, uma primeira geração de Estados iorubás havia se formado no tempo dos netos de *Odudua*, que haviam se dispersado partindo de Ifé; se trata de Owu, Ketu, Bénin, Illa, Sabe, Popo e Oyo. (Ryder, 1985:361)

Tanto a mitologia, como a história dos iorubás, apontam para Ifé como um ponto de difusão religiosa e de legitimidade política na região. Se na mitologia essa cidade ocupa um papel central na explicação da origem do mundo, nos estudos históricos, tal fato se confirma. Até os dias de hoje, existe uma vinculação importante entre as cidades e aldeias iorubás com Ifé. Mesmo que estes vínculos fossem mais religiosos e políticos do que de origem histórica, em quase todas elas, as linhagens de reis e chefias conduzem a antepassados que, apesar de pertencerem muitas vezes a um tempo mitificado, foram associados aos descendentes diretos dos filhos de *Odudua* e de Ifé.

De acordo com Law, Adepegba, Ryder e Bascom, as origens históricas iorubás não remeteriam a um passado tão distante. A criação das cidades iorubás teria ocorrido entre os séculos IX e XVI, e das monarquias de origem divina, de forma geral, a partir do XIV. Neste caso, os reis ou fundadores dos diversos pequenos Estados da região procuravam vincular suas origens a Ifé. E mesmo que a vinculação com o nome de *Odudua* ou com a cidade de Ifé tenha sido apenas um mecanismo de legitimação, em certos momentos da história, como o da criação dessa cidade (séculos

IX-X), Mito e História se encontram, seja na força inventiva dos homens, seja na decodificação em forma mitológica de acontecimentos marcantes para aquelas populações.

No caso, os estudos sobre a história dos iorubás e de outros grupos étnicos daquele território, bastante comuns a partir da primeira metade do século XIX, revelariam que, sobre certos aspectos, o empenho da tradição oral conseguiu manter vivo um período de transição para os iorubás. Tal momento teria sido marcado pela montagem das estruturas por eles utilizadas ou pelo encontro com uma nova humanidade (fruto de migrações africanas) ou novas formas de organização política.

Outra forma de confirmar a relação mito e história está presente nas narrações das disputas entre dois orixás: *Obatalá* e *Odudua*. Para alguns historiadores, as disputas celestiais na criação da Terra revelariam as disputas terrestres entre dois líderes sobre a região da iorubalândia.

A tradição associada à fundação do reino iorubá de Ilé Ifé reflete a conquista dos iorubás sobre o povo chamado Igbo e a transformação de seu deus criador, Obatalá, através da subordinação deste a Odudua. (Ray, 2000:21)

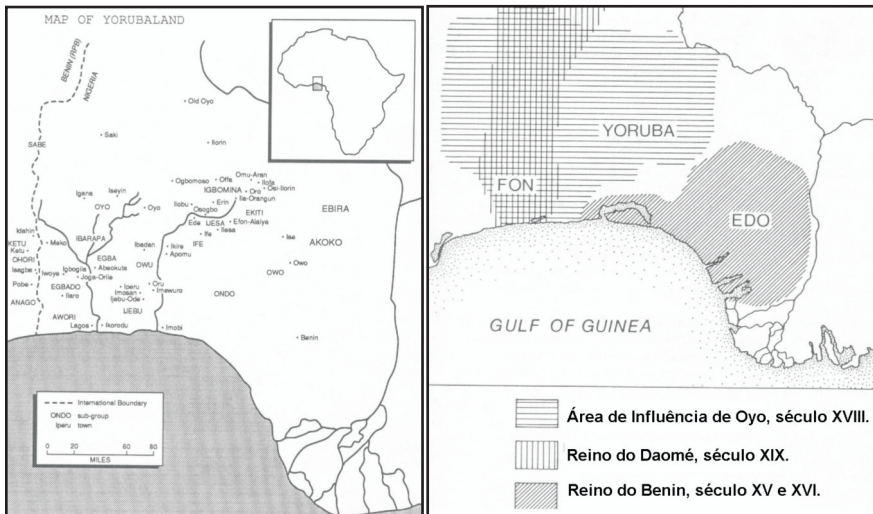
Se existem polêmicas acerca do exercício de relacionar o corpo de mitos iorubás com a história da região, atentemos então para algumas estruturas montadas ali. Elas possibilitam conceder uma outra dimensão à mitologia e às cosmologias iorubás, sendo agora percebidas como espécies de ordenadoras e reguladoras da vida dos homens. As relações de poder, as legitimações dinásticas e a idéia de se buscar origens comuns revelam o quanto os mitos serviram para explicar e manter algumas ligações estabelecidas dentro e entre os reinos. Começemos por revisitar os espaços urbanos ali criados, dando destaque a dois reinos: Ifé e Oyo. O primeiro, como já vimos, seria para os iorubás o centro do mundo e a vinculação a seu ancestral criador um elemento de poder político e espiritual; o segundo ocupou, durante os séculos XVII e XVIII, uma posição política e econômica de grande influência com relação a outras cidades.

As influências de Ifé e Oyo

Na região da iorubalândia, a proeminência religiosa-política de Ifé foi acompanhada da influência política-econômica de outra cidade, Oyo. O *Oni*, de Ifé – descendente de *Odudua* –, e o *Alafin*, de Oyo – descendente

de *Xangô*, que por sua vez descende de *Odudua* –, seriam as principais lideranças entre os iorubás.¹⁷

Apesar das relações de submissão religiosa à Ifé ou do certo poder político alcançado por Oyo, os reinos permaneceram ao longo de todas suas histórias. Mesmo que em certos momentos alguns deles se aliassem, fossem dominados ou colocados sob a influência econômica, militar, religiosa ou política de outro, a existência de um único e grande reino ou império iorubá, na forma de uma união territorial entre as várias cidades da área dominadas ou governadas por Oyo e Ifé, nunca ocorreu. Desses dois reinos é inegável a influência territorial ou política exercida por Oyo, a partir do século XVII e ao longo do XVIII. Alguns historiadores ou cronistas chegam a falar na existência de um império de Oyo que, se de fato pode ser assim chamado, não chegou a dominar todos os reinos iorubás, e o que não nos permite falar na existência de um império iorubá.



Mapa da iorubalândia e a da região ocupada pelos Fon, Yoruba e Edo na Nigéria. No caso, a autora do mapa destaca o território iorubá como se fosse a extensão máxima do Império de Oyo. (Barnes, 1997: 270 e 41)

Outros elos ou laços seriam responsáveis, para além da tradição oral, pela futura construção de uma identidade, mais ou menos homogênea entre os iorubás. Como já destacamos anteriormente a importância de Ifé para a formação dos iorubás, nos concentraremos aqui, principalmente,

em destacar a importância de Oyo, para o estabelecimento de uma série de relações, legitimações e referências para outros centros urbanos da iorubalândia.

A cidade de Oyo, ao norte de Ifé, tem suas origens localizadas entre os séculos XI e XIII.¹⁸ Seu fundador, segundo a mitologia iorubá, foi *Oraniã* – filho de dois pais, *Ogum* e *Odudua* –, que acabou por tornar-se seu primeiro rei (Bascom, 1984:83; Verger, 1997b:130). Um de seus primeiros reis teria sido *Xangô* – mais tarde transformado no orixá da justiça, senhor dos raios –, filho de *Oraniã*, e do qual descenderiam os demais reis de Oyo. A partir do século XVII ou XVIII, Oyo passou a ocupar um papel de preeminência política entre os iorubás, chegando a ser chamado de império (Ryder, 1985:362).

Essa ascendência deveu-se, entre outros motivos, ao desempenho econômico que a cidade conquistou a partir do século XV. Além de manter uma agricultura auto-suficiente, assim como boa parte dos outros povos da região, ela se beneficiou de sua posição geográfica, acima da floresta, com terras melhor agricultáveis. Desenvolveu também um grupo de artífices de grande qualidade com relação à tecelagem e à metalurgia, o que possibilitou o fomento de importante atividade mercantil.

Neste caso, a ação comercial de Oyo serviu como um elo de comunicação da região ao sul da floresta com o Sudão, ao norte. Tal atividade foi incrementada com a compra de cavalos pelos comerciantes da cidade, uma vez que o animal não era reproduzido na região devido à infestação pelas moscas tsé-tsé. Com a aquisição desses animais, foi possível a montagem, por parte dos Alafins, chefes ou reis de Oyo, de uma poderosa cavalaria. Tal fato possibilitou uma vantagem militar fundamental para a expansão da influência de Oyo por quase toda área circunvizinha à cidade, principalmente a partir do século XVII (Barnes, 1997:40-48; Matory, 1994a:1-9).

O poder militar de Oyo na região esteve ligado à produção e ao comércio de longa distância [...]. E a cavalaria teve uma grande importância, especialmente na zona da savana ocupada por Oyo. (Barnes, 1997:46)

Marcada inicialmente por um aspecto militarista, a expansão tornou-se posteriormente um elo entre política e economia. A relação com os outros reinos era estabelecida através das trocas comerciais, do pagamento de

impostos e da ratificação, por parte do Alafin, dos nomes dos soberanos escolhidos pelos conselhos dos próprios reinos para governá-los. Quanto mais próximo de Oyo, maior era o controle exercido, apesar das cidades manterem formas de organização autônomas (Barnes, 1997:42-48; Ryder, 1985:384; Bascom, 1984:28; Ji-Zerbo, 1980:204).

Na esfera do político, Oyo apresentava uma estrutura que, após o período de sua expansão, tornou-se uma espécie de modelo para outros reinos iorubás. Devido a isso, as cidades daquele território passaram a ter processos semelhantes no que se referia à escolha dos soberanos, à filiação original de suas dinastias e às formas de poder. No caso específico de Oyo, o Alafin (o rei), chamado de “companheiro dos deuses”, ficava no poder por, no máximo, 14 anos e era assessorado por um conselho de anciãos composto por sete membros. Esse conselho teve uma outra fundamental importância. Depois de alguns incidentes na sucessão da chefia do reino – quando os filhos dos soberanos antecipavam sua ascensão ao trono através de golpes ou assassinatos –, ele mudou a forma de escolha do sucessor, fazendo-a diretamente. Ao filho do chefe cabia, desde então, partir para o mundo celestial juntamente com o pai. Apesar de associado aos deuses, os Alafins não tinham imunidade contra os desacertos e desvios cometidos em suas administrações. Intervinham nessa decisão as lideranças dos bairros e das famílias de Oyo (Smith, 1965:66-77; Bertaux, 1989:59).

No caso de Ifé, apesar de sua influência ter sido marcadamente no campo religioso-político, a cidade, antes do século XIX, possuía uma região de influência que se estendia por uma significativa área, relacionando diversas cidades-reino à sua tutela religiosa. Estes, mais do que outros, deviam submissão ao Oni, chefe religioso e político de Ifé. Não só necessitavam submeter-se à sua legitimação, como também pagar, às vezes, alguns tributos.

Por ser um descendente direto de *Odudua*, o Oni ocupava uma posição de destaque entre os líderes de outras cidades e chefias importantes, que a *Odudua* se filiavam. Sua influência, nesse sentido, foi tão relevante que o reino do Benin, localizado em terras ocupadas pelos Edos, dizia-se descendente de *Odudua*, já que do mesmo teria sido enviado para lá um de seus filhos, que governou a cidade durante algum tempo. Em parte, sua ascendência religiosa foi expressa pela arte das técnicas da cera perdida

e das esculturas de bronze e terracota, encontradas também em outras cidades da região. Durante o momento de sua expansão, suplantada posteriormente por Oyo, Ifé tornou-se uma espécie de cidade-modelo, da qual as cidades iorubás acabaram por copiar certas estruturas (Bascom, 1984:29-35).

Nas outras “cidades-reino” iorubás existia um rei ou chefe local, chamado de *oba*, que deveria ter, muitas vezes, sua posição legitimada pelo Alafin, de Oyo, e pelo Oni, de Ifé. Em geral, a autoridade desses dois “reis sobre os outros chefes era apoiada no mito de criação da Terra por Odudua e a subsequente dispersão de seus dezesseis filhos que criaram os outros reinos iorubás” (Bascom, 1984:29). Como boa parte da sociedade era definida por linhagens patrilineares – nas quais a ligação originava-se das conexões dos laços de parentesco com as origens a partir de um ancestral divinizado – a escolha da chefia da cidade se revestia de certa disputa entre as famílias que a ocupavam.

Os *bales*, que eram, a princípio, chefes de linhagens, poderiam se tornar futuros reis ou chefes das cidades, dependendo da escolha do Conselho de Notáveis que era, na verdade, quem decidia o destino da sucessão local. Apesar de existirem relatos de chefias femininas em tempos imemoriáveis, quase sempre eram homens os ocupantes desses cargos. Nesse aspecto, estabelecia-se outra marcante diferenciação da sociedade iorubá com relação à questão de gênero. Mesmo que as mulheres fizessem parte dos cultos religiosos, dos festivais anuais e de algumas atividades públicas, as principais funções religiosas e cargos políticos eram ocupados por homens, assim como a chefia das famílias, das linhagens e das cidades (Matory, 1994a). No próprio clã, além do nome do ancestral, as mulheres recebiam outro, justamente para diferenciá-las dos homens (Barber, 1997:393-406; Bascom, 1984:30-48).

Um outro elemento-chave na vida dos iorubás, e que determinou em grande medida o ritmo da vida e das estruturas urbanas, foi a existência de uma considerável economia mercantil. Nesse sentido, as atividades comerciais ganhavam uma relevância significativa, já que a agricultura era basicamente de subsistência, e em algumas regiões, devido à maior ou menor influência da floresta, era uma atividade difícil de ser realizada, sendo, muitas vezes, complementada pela caça.

Por isso, o comércio era essencial, inclusive para manter a dieta alimentar da população das cidades. Nestas desenvolveram-se escolas de artífices e escultores, além de uma categoria de experientes comerciantes. A própria estrutura das cidades iorubás revelava a importância da atividade mercantil, já que todas possuíam praças onde funcionavam mercados, que vendiam não só produtos locais, mas também os trazidos de outras regiões (Bascom, 1984:18-28). De uma forma geral, esses núcleos urbanos se organizavam da seguinte maneira:

Cada uma destas cidades era dividida em bairros governados por um chefe seccional. Cada uma das cidades possuía os seus nichos sagrados, o seu palácio real, as suas praças de mercado, os seus lugares de reunião, onde o governo da cidade podia tratar dos seus assuntos e o povo discutir as novidades do dia (Davidson, 1981:126)

Percebe-se também que, com relação aos aspectos centrais da vida urbana, política e econômica iorubás, ocorreram importantes movimentos de transformação ao longo da história da ocupação da região. Ao mesmo tempo, as populações da África Ocidental se revestiram de um caráter interno de grande dinâmica no funcionamento de suas próprias estruturas. Em parte, os mitos são reveladores dessas dinâmicas com motivações internas e externas à África, tanto antes como depois da chegada e da ocupação do território pelos europeus. Nesse caso, a tradição não significou imobilidade ou ausência de história. Pelo contrário, a idéia, simbolizada a partir desta, evidencia um mundo em movimento, com vida própria e com importantes relações externas.

Um exemplo claro destas modificações ou dinâmicas foi a guerra travada entre o Daomé e os reinos iorubás, inclusive Oyo, no final do século XVIII e início do XIX. Além de significar o declínio da influência política e econômica de Oyo, o conflito foi reflexo da expansão da economia escravista do Daomé, incentivada pelos traficantes de escravos do Atlântico (Barnes, 1997:48).

Já no final do século XIX, quando a região passou a sofrer as intervenções diretas da Inglaterra, que estabelecia as bases iniciais de seu império colonial em África, temos uma dinamização das influências externas sobre os iorubás, inclusive no sentido da construção de sua própria identidade. Na realidade, o interesse britânico pela região come-

çou a materializar-se em 1851, quando ingleses atacaram e saquearam a cidade de Lagos. Alguns anos depois, 1866, a Coroa britânica criava o protetorado de Lagos. A exploração da região ficou sob o encargo da Companhia Real da Nigéria – criada em 1886 –, ligada ao Ministério Colonial Britânico. No final do dezenove e início do vinte, as influências inglesas se tornam cada vez mais sentidas, com o estabelecimento do protetorado da Costa da Nigéria (1893), a conquista do Benin (1900), a criação do protetorado da Nigéria do Sul (1901), e a posterior fusão desses dois protetorados em uma só colônia, em 1914.¹⁹ A ação econômica, a fomentação de fronteiras políticas que reuniam etnias em formação ou com poucas ligações, associadas às ações de missionários e administradores foi decisiva para a implantação de mudanças significativas nas formas de organização social, política e econômica apresentadas no período anterior à presença européia no continente.²⁰

Mediante as ações dos mercadores de escravos e da influência britânica na região, observou-se a intensificação de um movimento de invenção de identidade iniciado no final do século XVIII. Falamos especificamente do próprio nome que passou a designar a um significativo número de reinos e povos daquele território. O mesmo, portanto, foi fruto da ação de comerciantes, missionários, administradores e dos próprios africanos. O mundo atlântico, com suas trocas e movimentos, passava cada vez mais a contribuir para a dinâmica interna do mundo africano. Se, de fato, as trocas e influências foram as marcas desse contexto criado a partir do século XV, essa seria uma de suas conseqüências diretas. A diáspora negra no Atlântico e as relações internas e externas ao continente acabaram por modelar várias identidades étnicas no continente, inclusive a iorubá.

Nasce uma etnia. A invenção dos iorubás

O debate acerca da invenção da identidade étnica iorubá se torna tarefa imprescindível na compreensão da história deste grupo. Entre os vários motivos que poderíamos apresentar, um se destaca pela sua marcante evidência de revelar o processo de fabricação de uma única roupagem identitária para parte das populações citadas: a forma como desde do final o século XVIII, os relatos e trabalhos de alguns historiadores, viajantes, administradores e comerciantes tratam os povos daquele

território, e a maneira como os mesmos passaram a se auto-identificar. Era como se sempre tivesse existido, a partir do século X, uma identidade única entre os iorubás, era como se eles sempre tivessem se identificado como membros de um mesmo grupo. Porém, há algum tempo, estudiosos perceberam que a construção dessa identidade étnica foi fruto das pressões sofridas por alguns reinos-cidade presentes no Golfo da Guiné, do século XVIII em diante, e dos esforços dos próprios “iorubás” em se defender da ação escravagista de europeus e do reino do Daomé. Ao mesmo tempo em que a relação com outros grupos africanos como os haussás delineou sua elaboração.

Neste caso, é preciso lembrar que as diferenças entre os “iorubás” eram tão evidentes que durante grande parte de suas trajetórias históricas eles não se identificam como iguais e nem com este termo. Em algumas análises, como as realizadas por Klaas Woortmann isso se tornou claro.

É bastante evidente que falar dos Iorubá é tão difícil quanto falar dos brasileiros, esquecendo a imensa diversidade que existe entre o campesinato nordestino, o campesinato teuto-brasileiro ou a classe média metropolitana, ou entre os diferentes grupos religiosos, dos quais fazem parte os Nagô. Os iorubás são, de certa forma, uma abstração; o que existe de fato são o reino e o povo de Ifé, de Oyo, de Ilesha, de Ketu, etc., todos eles produtos particulares de combinações sócio-culturais ao longo de suas histórias. (Woortmann, 1978:12)

O africano Biodun Adediran também confirma essa idéia.

Realmente é comum, a maior parte dos subgrupos iorubás terem características distintivas que permitem qualificar cada um deles como um grupo étnico. (Adediran, 1984:58)

Existem evidentemente certos elementos que permitiriam fazer a conexão de identidade entre vários reinos e cidades “iorubás” que ocupavam o território da atual Nigéria, principalmente por meio dos contatos estabelecidos com outras sociedades da região, mesmo que isso por muitas vezes pudesse representar mais um elemento diferenciativo entre os próprios iorubás.

Eles faziam fronteiras contínuas com outros grandes grupos étnicos da África Ocidental, como os Edo, Nupe, Borgu, Adja e Ewe. Interações dos iorubás e estes outros grupos deixaram um pouco obscurecidas, em alguns casos, as características que delimitariam o padrão cultural iorubá. (*Idem*)

Aspectos como os cosmológicos, a língua, a filiação a *Odudua*, as relações comerciais e outros padrões culturais levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a idéia de uma unidade e identidade iorubás, que se revelariam posteriormente não tão africanas como pensaram aqueles que se utilizaram delas nos séculos XIX e XX.

Trabalhos como o do antropólogo Pierre Verger revelam que o termo iorubá passou a ser utilizado como referência daquele grupo populacional somente a partir do final dos oitocentos, ou já no século XIX. A ênfase na distinção pela língua e na origem comum é evidente, assim como a não identificação dos grupos da região sob essa mesma referência.

“O termo ioruba”, escreve S. O. Biobaku, “aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos”. Ele acrescenta que, “além da linguagem comum, os iorubá estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um e mesmo nome”. [...] O termo iorubá, efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito, em língua árabe, trazido por ele do “reino de Takroor (atual Sokoto), naquela época dominado pelo Sultão Mohamed Bello, de Hausa” [...] Clapperton e Richard Lander utilizam esta palavra para os povos de Oyó. (Verger, 1997b: 11-14)

De acordo com o africano Biodun Adediran, professor do Departamento de História da Universidade de Ifé, os haussá, povo africano islamizado, também utilizavam o termo iorubá para designar aos habitantes de Oyo. Porém, a partir da primeira metade do século XIX, através da ação principalmente de missionários, talvez com o intuito de facilitar a ação evangelizadora, o termo ganhou um alcance maior (Adediran, 1984:61-3). Pierre Verger cita em seu trabalho os relatos do reverendo John Raban, que publicou em 1830 um dicionário ao qual deu o nome de *eyo*, “mas onde declarava que ‘Iorubá é a denominação geral de um grande país, com cinco regiões: Oyó, Egbwa, Ibarupa, Ijebu e Ijexá’” (Verger, 1997b:15). Quase cinco décadas depois, outro reverendo africano, Samuel Johnson, um dos primeiros a se propor a escrever a história dos iorubás, confirmava essa tese.

O esforço se dava no sentido de unificar não só os povos da região, mas também suas línguas, que, apesar das semelhanças apresentadas,

possuíam diferenças que interditavam o uso de só uma delas para contato com os europeus. Para evitar a necessidade de se ensinar a Bíblia em vários idiomas, foi escolhido o caminho mais fácil, esquecendo as diferenças e maximizando as semelhanças, criou-se a idéia de uma língua só. Esse trabalho seria incentivado, na última metade do século XIX, pela ação da administração colonial britânica, que também achou “vantajoso adotar este termo como um símbolo de reconciliação das diversas nações outrora reunidas sob o comando do Alafin²¹ de Oyó, todas elas falando o iorubá, e que se bateram em conflitos inter-tribais” (Verger, 1997b:16). Percebe-se, portanto, que foi a língua falada por parte das sociedades ali estabelecidas, chamada de iorubá, um dos elementos mais usados pelos europeus para tentar conceder aos grupos da região uma mesma identidade.

Outro exemplo que comprova a faceta inventiva da identidade iorubá, pode ser retirado do período da grande diáspora negra. Nos relatos dos séculos XVII, XVIII e XIX, a localidade ocupada por eles era citada com outro nome, que foi utilizado como um referencial de unidade para os administradores e pesquisadores que tentavam enxergar na região um povo iorubá ou apenas um grupo étnico.

Um outro termo que também foi utilizado para designar os iorubá durante a diáspora foi “Olukumi”, que apareceu freqüentemente nos escritos europeus do século XVIII e do início do XIX [...]. Este termo, que após sofrer variações virou “Ulcumy”, “Lucumy”, refere-se ao mesmo grupo de pessoas que agora chamamos de iorubá. (Adediran, 1984:60-1)

Mesmo assim, a idéia de um povo iorubá, possuidor de uma única identidade, parece nunca ter sido totalmente absorvida pelas cidades da região. Ainda sobreviveram diferenças marcantes e, muitas vezes, a tal identidade foi percebida com certa desconfiança ou até ignorada na África.

Era – e ainda é – mais comum os africanos da região se identificarem como Egbá, Ifé, Ijebu, Oyó, Ketu ou Ijexá e não como iorubá. Na verdade, o termo iorubá serviu muito mais como uma relação lingüística do que qualquer outra coisa. Allan Ryder confirmou tal percepção ao afirmar que o termo correspondia aos povos da região em que se falavam certos grupos de línguas ao redor e ao sudeste de Ifé (Ryder, 1985:361).

As marcas ou cicatrizes faciais, outro elemento de caracterização étnica, destacado por Adediran, e já relatado nos escritos de missionários e administradores do dezenove, reforça a idéia de que os iorubás não se identificavam como membros de um único grupo.

Para exemplificar um grupo étnico uma das categorias de descrição é a identificação. Cada subgrupo iorubá identifica-se a ele mesmo e identifica outros subgrupos por nomes específicos. Além disso, cada subgrupo tem uma unidade territorial cujos aspectos diacríticos são marcas faciais e dialetos próprios. (Adediran, 1984:58)

O filósofo africano Kwame Appiah também compartilhava desse entendimento geral acerca da invenção da identidade iorubá, apesar de encontrar alguns marcos cronológicos diversos aos já apontados. Antes de tudo, para ele, não se deve falar de uma influência cultural relevante europeia na África no período anterior ao século XX.

As tentativas deliberadas de mudança, através das atividades missionárias ou da criação de escolas ocidentais [...], mediante o contato com os exploradores e colonizadores no interior e com os entrepostos comerciais no litoral, produziram pequenos enclaves de africanos europeizados; porém, o grande impacto cultural da Europa foi basicamente um produto do período posterior à Primeira Guerra Mundial. (Appiah, 1997:242)

Por isso, estudar esse período da história do continente seria uma tarefa imprescindível para aqueles que quisessem alcançar um entendimento mínimo sobre suas características e especificidades. Porém, mais do que olhar o quadro africano montado no século vinte, o filósofo alerta que seria preciso estudar as diversas sociedades africanas do período “pré-colonial” para se alcançar uma real compreensão da África multifacetada que se montou nos nossos dias. Appiah, na realidade, transfere o discurso de identificação étnica para uma esfera mais ampla, continental, portanto, africana. Mesmo assim, a grande diversidade de grupos étnicos no período anterior ao século XIX reforçaria a idéia da dificuldade em se estabelecer um padrão único de identidade de um grupo ou povo. Dessa forma, nem a identificação como africano, nem como iorubá, seriam tão corretas ou abrangentes assim, devendo ser redimensionadas no tempo e no espaço.

Se nos fosse possível viajar pelas muitas culturas da África naqueles anos – desde os pequenos grupos de caçadores-coletores bosquímanos, com seus instrumentos

da Idade da Pedra, até os reinos haussás, ricos em metais trabalhados –, teríamos sentido, em cada lugar, impulsos, idéias e formas de vida profundamente diferentes. Falar de uma identidade africana no século XIX – se identidade é uma coalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamento e padrões de avaliação mutuamente correspondentes (ainda que, às vezes, conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana – equivalia a dar a um nada etéreo um local de habitação e um nome. (Appiah, 1997:243)

A identidade de um grupo somente teria funcionalidade, tornar-se-ia real para os seus integrantes, quando passasse a ser vista por este como natural. Um exemplo claro de tal fato teria sido a formação da identidade dos *igbos*, durante e após a Guerra de Biafra, já na segunda metade do século XX. Outro africano, Chinua Achebe defendeu abertamente essa idéia.

A duração do conhecimento e da consciência de uma identidade, tem realmente muito pouco a ver com a profundidade desta. Súbito, pode-se tomar ciência de uma identidade da qual se vem sofrendo por muito tempo sem saber. Por exemplo, tomemos o povo igbo. Em minha região, historicamente, eles não se viam como igbos. Viam-se como pessoas desta ou daquela aldeia. Na verdade, em alguns locais, “igbo” era um termo ofensivo, eles eram o “outro” povo, lá dentro dos bosques. No entanto, depois da experiência da guerra de Biafra, durante um período de dois anos, essa se tornou uma consciência poderosíssima. Entretanto, isso fora real o tempo todo. Todos eles falavam a mesma língua, chamada “igbo”, ainda que não usassem de modo algum essa identidade. Mas chegou o momento em que essa identidade tornou-se muito, muito poderosa e em curtíssimo prazo. (Achebe, “The novelist as teacher” *apud* Appiah, 1997:247)

Appiah concordou, em parte, com a afirmação de Achebe de que, apesar das identidades africanas terem sido evidenciadas em momentos de tensão, conflitos ou de modificações, elas já estavam latentes há algum tempo, apesar de suas formas de organização não se encontrarem tão estabelecidas. Como exemplo, ele destacou que a criação do Estado de Biafra, na segunda metade do século XX, foi fruto da necessidade de um grupo – os igbos – se identificar com a região e de ser identificado com a mesma, se tornando alvo das agressões militares que iriam assinalar o violento conflito movido pela Nigéria para retomar esse território. Mesmo que não possamos afirmar que a semelhança lingüística fosse uma garantia de unidade étnica, como faz Achebe, é certo que existiam alguns traços entre os moradores daquelas aldeias que, de fato, possibilitaram a sua classificação e localização em um mesmo grupo étnico. Em sentido parecido,

Appiah destacava que aqueles que afirmavam ser nova a identidade igbo não agiam no intuito de construir uma falsa idéia de tradição acerca de outras identidades locais, como a iorubá e a haussá-fulani, já que estas, como aquela, teriam surgido no contexto da “transição turbulenta do *status* colonial para o pós-colonial (Appiah, 1997:247).

Cabe destacar de ambas as falas – de Appiah e Achebe – o consenso de uma invenção recente da identidade dos povos africanos, o que reforçaria, ou pelo menos redimensionaria, a localização temporal do momento da criação das identidades étnicas em África. Parece que somente há pouco tempo os iorubás passaram a se ver como iguais, membros de um mesmo povo, possuidores de uma só história.

Isso, no entanto, não significou que essas identidades ou tradições fossem entendidas como falsas, como destacou Eric Hobsbawm ao afirmar que algumas “tradições”, mesmo entendidas como extremamente antigas, tinham uma historicidade bastante recente, quando não eram completamente inventadas. Essa invenção estava baseada em um conjunto de práticas, regulamentadas em rituais e símbolos, socialmente aceitas ou ainda induzidas/impostas por certos esforços de alguns grupos sobre outros. Dessa forma, repetindo de maneira intensa certos acontecimentos e eventos, formatar-se-ia uma memória social de momentos retirados ou não da história, que acabavam por se tornar ontológicos. Assim, a tradição se tornava legítima e a invenção era esquecida com o tempo (Hobsbawm e Ranger, 1984:9).

No caso dos iorubás, tais perspectivas teóricas se demonstram reveladoras. A tentativa de diversas cidades iorubás de associar suas origens dinásticas ao ancestral criador da terra e de Ifé fez com que, a mitologia, mantivesse uma função marcante, que vai além da simples composição de aspectos do imaginário e da cultura religiosa. Percebe-se da mesma forma que, essa filiação, presente não só nos mitos como também nos relatos genealógicos, foi também um elemento legitimador de uma realeza com atributos divinos e das influências políticas externas às cidades. Nesse caso, uma leitura histórica do mito de *Odudua* revela uma possível representação do movimento de expansão da cidade de Ifé sobre outras cidades que também falavam o iorubá.

Mesmo tendo consciência da inexistência de um império iorubá e considerando a idéia de que sua identidade étnica foi construída há

pouco tempo, seria correto afirmar que, para os grupos da região, suas origens têm explicações que se aproximam das formulações mitológicas e históricas, e possuem um momento de fundação que se perde no passado em termos de referenciais cronológicos.

Palavras finais

Lembro que em uma das minhas primeiras experiências como professor da disciplina História da África, fiz uma pergunta que deixou desconcertada boa parte da turma. Não que eu tenha solicitado para que os futuros historiadores e professores estabelecessem relações epistemológicas profundas acerca do conhecimento histórico. Acho que isso eles fariam muito bem. Apenas pedi para que a turma mencionasse os nomes de alguns grupos ou povos africanos que teriam formado a sociedade brasileira. Não sei se o silêncio incomodou mais do que as feições vincadas pela ausência de referenciais para, pelo menos, realizar um “chute”. Após alguns segundos, as palavras pronunciadas por um aluno com olhares mais atentos acerca da História Atlântica aliviou a tensão. Mesmo que timidamente, ele citou os nomes dos nagôs ou iorubás.

O segundo nome já é de nosso domínio, pois como vimos, revela uma das faces identitárias de um grande número de cidades e populações da região do Golfo da Guiné. O primeiro, refere-se à reinvenção, já na América, da identidade dos iorubás. Para além do desconhecimento evidenciado acerca de nossas relações históricas com a África, um outro ponto me chamou a atenção e nos permite realizar uma última reflexão sobre nosso tema.

As histórias dos iorubás, dos haussás, dos umbundos ou kicongos deveriam estar tão próximas de nós quanto a história de Portugal ou da Europa. Nossa ancestralidade encontra conexões profundas em ambas as partes da fronteira atlântica que nos toca. A proposta desse artigo não foi apenas a de definir conceitualmente, ou pelo menos apresentar os debates conceituais e descritivos acerca dos iorubás da África Ocidental. Cotejar fontes, buscar novas evidências, reler os trabalhos já realizados sobre a História da África apresenta-se hoje como uma tarefa obrigatória para os historiadores. A África nos reserva um poderoso campo de pesquisa e entendimento da História da humanidade.

Dessa forma, devemos estabelecer um outro eixo para nossos estudos, que passe necessariamente pelo continente africano. De Lisboa para o “umbigo do mundo”, Ifé, de lá para Luanda, dessa para o Rio de Janeiro. Seria um caminho mais justo e revelador do que os já até então percorridos. E que as histórias de *Odudua*, *Obatalá*, *Exu* e *Olorun* nos soem tão familiares como as da Netuno, Vênus, Mercúrio e Zeus, ou para ser menos radical (ou não), como as de Cabral ou do Infante D. Henrique.



NOTAS:

1. Ver os trabalhos de Smith (1965) e Law (1985, 1973).
2. Acerca do debate sobre as influências e participações externas nas realidades africanas, ver os trabalhos de Thornton (2004) e Lovejoy (2002).
3. Ver trabalhos na bibliografia.
4. Os dados aqui citados foram extraídos da *The Oxford Illustrated Encyclopedia* (1998), com atualizações, e no seguinte endereço eletrônico <http://pt.wikipedia.org/>
5. Isso não significa que exista uma ortodoxia religiosa entre os iorubás. Ali, os contatos e trocas entre as mentalidades religiosas ocorrem com uma frequência reveladora. Ao mesmo tempo, o sentido da tradição ainda mantém, sob certa medida, muitos iorubás vinculados com a cosmologia dos orixás. Outro dado inquestionável pode ser encontrado no argumento de que a estrutura do pensamento cosmológico africano é diversa da ocidental. Por isso, não existe ambigüidade no ato de um iorubá ser cristão ou islâmico e manter sua relação com os ancestrais divinizados.
6. A maior parte dos mitos aqui apresentados foi adaptada a partir das obras de Parrinder (1969); Smith (1965); Law (1985); Prandi (2001); Verger (1997 a e b).
7. Olorum, ou Olodumaré, é considerado o “pai”, ou o criador, dos demais deuses iorubás. Não é cultuado na Nigéria. Ver Bascom (1984:78-79).
8. Chamado também de Oxalá, Orinxalá e Oxalufã. É responsável pela criação do homem e da mulher.
9. Orixá, criador da Terra. Ver Bascom (1984:80).
10. Divindades criadas por Olorum. Ver Verger (1997a:83).

11. Usaremos aqui a grafia mais comumente encontrada na literatura compulsada sobre essa divindade iorubá, também chamada de Exu.
12. “O complexo de mitos Yoruba-Nagô pode ser classificado em vários conjuntos ou séries: mitos de origem, postulando uma origem comum, uma unidade básica de todos os Yoruba; mitos de reinos, legitimando estruturas políticas; mitos de cidades e de linhagens. Por outro, existem séries de mitos referentes a divindades particulares – os orisas –, a rituais específicos, a concepções sobre o indivíduo ou sobre a relação entre os homens e os deuses”. Ver Woortmann (1978:11-12).
13. Não significa que a presença européia ou islâmica na área fez desaparecer a tradição oral desse povo. Porém, a partir desse encontro, as formas de ver e explicar o mundo elaboradas pelos iorubás foram copiladas por agentes externos e, posteriormente, africanos.
14. Ver as reflexões acerca da construção da História e da historiografia africanas e do uso de modelos e categorias europeus em Ki-Zerbo (1982), Curtin (1982) e Lopes (1995).
15. Ver o conceito de Hegemonia Política em M’Bokolo (2003).
16. Área que corresponde a uma parte da atual Nigéria, Benin e Togo – África Ocidental – que se estende, de Lagos para o Norte, até o rio Níger (Oyá) e para o Leste, até a cidade de Benin. Não possui fronteiras físicas e políticas determinadas, nem uma organização centralizada. Compreende a existência de vários reinos, como os de Egbá, Ketu, Ibeju, Ijexá e Owó que têm seus próprios governantes. Ao mesmo tempo, esses reinos, por questões de legitimação espiritual, ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos nos quais alguns reinos estendiam suas influências sobre outros, mantêm vínculos mais próximos ou distantes, mas sempre existentes, com duas cidades nos aspectos político e religioso mais importantes da região: Oyo e Ifé.
17. Tanto o Oni como o Alafin reuniam poderes políticos, administrativos e religiosos. Porém, quando visualizamos a região de forma mais ampla, a influência do Oni foi mais religiosa, enquanto do Alafin, política.
18. Ver Law (1985:33-51; 1971:25-44) e Bertaux (1989:59).
19. Com relação às informações sobre o processo de ocupação colonial da Nigéria, ver Gueye e Boahen, “Iniciativas e resistências africanas na África Ocidental, 1880-1914”, pp. 148-155.
20. Alertamos, mais uma vez, que essas bases, ditas tradicionais, não se encontravam imóveis, sofrendo movimentos contínuos de mudanças ou adaptações, causadas por dinâmicas e agentes internos e externos à África.
21. Líder político da cidade de Oyó.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIMBOLA, Kola (2001). "Spirituality and applied ethics: an African perspective". *West Africa Review*, vol. 3, nº 1.
- ADEDIRAM, Biodun (1984). "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, pp. 57-70.
- ADEPEGBA, Cornelius O. (1986). "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, pp. 77-92.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997). *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- ASCHER, Edgar (1990). *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Genebra, Presses Universitaires de France.
- BARBER, Karin (1997). "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.
- BARNES, Sandra T. (1997). *Africa's Ogun: Old world and new*. Bloomington, Indiana University Press.
- BASCOM, William (1969). *Ifa Divination: Communication between gods and men*. Bloomington, Indiana University Press.
- BASCOM, William. *The Yoruba of Southwestern Nigeria* (1984). Illinois, Waveland Press.
- BERTAUX, Pierre (1989). *Africa: desde la prehistoria hasta los estados actuales*. Mexico, Siglo Veintiuno.
- CHRÉTIE, Jean-Pierre (org.) (1993). *L'invention religieuse en Afrique*. Paris, Éditions Karthala; A.C.C.T.
- COURLANDER, Harold (1973). *Tales of Yoruba gods and heroes*. Nova York, Crown Publishers.
- CURTIN, P.D. (1982). "Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral". In J. Ki-Zerbo (org.), *História geral da África*. São Paulo, Ática; Paris, Unesco, vol. I, pp. 73-90.
- DAVIDSON, Basil (1974). *Africa: History of Continent*. England.

- DAVIDSON, Basil (1981). *A descoberta do passado de África* (1981). Lisboa, Sá da Costa.
- DIFUILA, Manuel Maria (1995). “Historiografia da História de África”. In *Actas do colóquio Construção e Ensino da História de África*. Lisboa, Linopazas, p. 51-56.
- DIOP, Cheikh (1987). *L'Afrique Noire pre-coloniale*. Paris, Presence Africaine.
- ELLIS, A.E. (1964). *The yoruba-speaking people of the slave coast of Africa*. Chicago, Benin Press.
- ELUNGU, P. E. A. (1987). *Tradition africaine et rationalité moderne*. Paris, L'Armattan.
- FROBENIUS, Leo (1949). *Mythologie de l'Atlantide*. Paris, Payot.
- GRANDES IMPÉRIOS E CIVILIZAÇÕES (1997). *África, o despertar de um continente*. São Paulo, Edições Del Prado.
- HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (1984). *Invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HORTA, José da Silva (1995). “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, pp. 189-200.
- KI-ZERBO, Joseph (1980). *História da África negra*. Lisboa, Europa América, vol. I.
- KI-ZERBO, Joseph (1982). “As tarefas da história na África”. In *História Geral da África: metodologia e pré-História da África. Vol. I*. São Paulo, Ática, Paris, Unesco, pp. 09-45.
- LAW, Robin (1985). “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, pp. 33-51.
- LAW, Robin (1986). “Dahomey and the slave trade: Reflections on the historiography of the rise of Dahomey”. *The Journal of African History*, vol. 27, nº 2, pp. 237-267.
- LAW, Robin (1971). “The constitutional troubles of Oyo in the Eighteenth Century”. *The Journal of African History*, vol. 12, nº 1, pp. 25-44.
- LAW, Robin (1973). “The heritage of Oduduwa: Traditional history and political propaganda among Yoruba”. *The Journal of African History*, vol. 14, nº 2, pp. 207-222.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979). *Mito e significado*. Lisboa, Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1980). *A noção de estrutura em etnologia* (1980). São Paulo, Abril Cultural.
- LOPES, Carlos (1995). “A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos”. *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa, Linopazes.
- LOVEJOY, Paul E. (2002). *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- M’BOKOLO, Elikia (2003). *África negra, história e civilizações. Até ao Século XVIII*. Lisboa, Vulgata.
- MANNING, Patrick (1988). “Escravidão e mudança social na África”. *Novos Estudos Cebrap*, nº 21, julho, pp. 8-29.
- MATORY, Lorand (1994a). *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.
- MATORY, Lorand (1994b). “Rival empires: Islam and the religions of spirit possession among the Oyo-Yoruba”. *American Ethnologist*, vol. 21, nº 3, pp. 495-515.
- MAZZOLINI, Gilberto (1992). *O planeta cultural: Para uma antropologia histórica*. São Paulo, Edusp/Ítalo-Brasileiro.
- MBITI, John S. (1977). *Introduction to African religion*. Londres, Heinemann.
- MILLER, Joseph (1975). “Nzinga of Matamba in a new perspective”. *Journal of African History*, vol. 16, nº 2, pp. 201-216.
- MUDIMBE, Valentim (1988). *The invention of Africa*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- NIANE, D. T. (org.) (1985). *Historia general de Africa: Africa entre os siglos XII y XVI*. Unesco, vol. IV.
- PARRINDER, Geoffrey (1949). *West African religion*. Londres, Oxford University Press.
- PARRINDER, Geoffrey (1969). *Mythologies Africaines*. Paris, Odege Editions.
- PERSON, Yves (1993). “Pour une histoire des religions africaines”. In J.-P. Chrétie (org.), *L’invention religieuse en Afrique*. Paris, Éditions Karthala/A.C.C.T., pp. 13-27.

- PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RAY, Benjamin C. (2000). *African religions: symbol, ritual, and community*. New Jersey, Prentice-Hall.
- RYDER, Allan Frederick (1985). “Do rio Volta aos Camarões”. In D. T. Niane (org.), *História general de África: África entre los siglos XII e XVI*. Unesco, vol. IV, pp. 353-384.
- RYDER, Allan Frederick (1965). “A reconsideration of the Ife-Benin relationship”. *The Journal of African History*, vol. 6, nº 1, pp. 25-37.
- SILVA, Alberto da Costa e (1996). *A enxada e a lança. A África antes dos portugueses*. São Paulo, Nova Fronteira/Edusp.
- SILVA, Alberto da Costa e (2002). *A manilha e libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional.
- SILVA, Alberto da Costa e (2004). *Francisco Félix de Souza, o mercador de escravos*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/EdUERJ.
- 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, pp. 57-77.
- SMITH, Robert (1969). *Kingdoms of the Yoruba*. Londres, Methuen.
- SUTTON, J. E. (1982). “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, pp. 291-313.
- THORNTON, John (2003). *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro, Campus.
- VERGER, Pierre (1997a). *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador, Corrupio.
- VERGER, Pierre (1997b). *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo, Corrupio.
- VERGER, Pierre (1999). *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.
- WOORTMANN, Klaas (1978). “Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nagô”. *Anuário Antropológico* 77. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.