

# **O RETORNO MÍTICO À TERRA-MÃE: a comunicação simbólica com a África negra através dos ritos <sup>1</sup>**

## **THE MYTHIC RETURN TO THE MOTHERLAND: symbolic communication with black Africa through rituals**

Alan Rodrigues Soares <sup>2</sup>

**Resumo:** *Através do rito o ser humano se conecta com o sagrado, atualizando eternamente o mito. Essa relação possui raízes nos espaços sagrados, fazendo com que a terra natal seja mais do que um local geográfico, mas também um espaço de religião. No processo histórico das populações africanas, no entanto, esse contato foi cortado, levando os escravizados a uma terra exótica, onde não apenas seu espaço sagrado foi negado, mas também seus mitos. Nesta pesquisa, observamos que uma das maneiras pelas quais a ancestralidade se manteve presente nos afro-americanos foi através da lógica dos ritos. Elementos como a roda, o canto e a própria relação com o corpo nos mostram a persistência mitogênica africana na diáspora, que estabelece conexão através de processo de comunicação simbólica.*

**Palavras-Chave:** *Comunicação simbólica. Mito. Negritude.*

**Abstract:** *Through ritual, human beings connect with the sacred, perpetually updating the myth. This relationship has its roots in sacred spaces, transforming the homeland into more than a geographical location but also a space of reconnection. In the historical process of African populations, however, this connection was severed, leading the enslaved to an exotic land where not only their sacred space was denied but also their myths. In this research, we observe that one of the ways ancestral ties persisted among African Americans was through the logic of rituals. Elements such as the wheel, singing, and the direct engagement with the body reveal to us the African mythic persistence in the diaspora, establishing connection through the process of symbolic communication.*

**Keywords:** *Symbolic communication. Myth. Black identity.*

## **1. Introdução**

A religiosidade sempre foi um dos elementos centrais para a preservação das culturas africanas na diáspora, e não à toa este foi um dos aspectos onde os colonizadores mais investiram esforços para apagar e transformar os cativos escravizados no território por eles dominado. A cristianização passou a ter um papel político muito mais do que sagrado e espiritual. Negar os deuses africanos era também negar as suas raízes culturais, sociais e identitárias, fazendo com que a lógica europeia e sua visão de mundo fosse a única versão

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Imagem e Imaginários Midiáticos. 34º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba - PR. 10 a 13 de junho de 2024.

<sup>2</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFRGS, e-mail: oalansoares@gmail.com

aceitável da realidade. Com o tempo, o projeto parecia fazer com que qualquer memória da terra natal desaparecesse. O objetivo, no entanto, não se concretizou. A ancestralidade africana jamais foi totalmente esquecida ou renegada pelos negros, mesmo aqueles que nasceram gerações após a chegada dos primeiros escravizados na América.

Veremos, ao longo desta pesquisa, o trajeto da negritude na diáspora e a possibilidade de retorno ao continente africano não através do corpo, mas através da alma. Fazendo uso dos mais variados rituais de tradição *yorùbá*, os então chamados afro-americanos mantiveram vivas, mesmo que inconscientemente, os mitos que regem a lógica através da qual um povo se relacionada com a realidade. Desse modo, ainda que o contexto tenha sido abruptamente alterado, a visão de mundo acabou por sobreviver no inconsciente coletivo (DURAND, 2004). Abordaremos, então, alguns dos principais elementos míticos que se atualizam através dos ritos, ainda que adaptados aos modelos cristãos de práticas religiosas – condição imposta de forma exógena, e não endógena.

## 2. Ruptura histórica

Primeiramente, é importante ressaltar que não existe, enquanto totalidade histórica, a África ou uma cultura africana abstratamente em si mesma. Esta seria uma resposta a uma cultura europeia. “A cultura africana constitui um movimento relativo transatlântico antiescravista e antirracista, surgido em fins do século XIX (VISENTINI et al., 2013, p. 6). Há uma enorme diversidade étnico-cultural-religiosa entre os países do continente. O norte e o nordeste africano, por exemplo, foram arabizados e/ou islamizados. Nas outras regiões, sempre houve um longo e intenso processo migratório. “Ao longo desse período ocorreram não apenas a formação de reinos e impérios africanos, mas também mestiçagens, bem como o surgimento de novas culturas” (VISENTINI et al, 2013, p. 10). Por conta disso, é preciso ressaltar que a noção de que existiria uma cultura africana unificada já é ultrapassada e rejeitada pelos estudiosos contemporâneos. Há, na realidade, uma pluralidade cultural no continente.

A África pode ser subdividida em duas regiões principais, delimitadas pelo Deserto do Saara. A região ao sul do deserto é chamada de Subsaariana, ou África Negra, e a região ao norte é chamada de Magreb (*ocidente*, em árabe) (VISENTINI et al, 2013, p. 11). Ao todo, no continente, são faladas mais de mil línguas por cerca de 800 grupos étnicos. Essas línguas são divididas em afro-asiáticas, khoisan, nígero-congolesas e Nilo-saarianas, além das línguas não

africanas, como é o caso da maioria das línguas crioulas do continente, e as línguas europeias, que são adotadas como um dos idiomas oficiais na maioria dos países africanos (VISENTINI et al, 2013, p. 14).

Não podemos nos deixar enganar por narrativas colonialistas que representam o continente africano como primitivo e subdesenvolvido. Pelo contrário, conforme nos indica Luz, (2013, n.p.), “a civilização negra era muito mais avançada em valores e tecnologias que a europeia quando os portugueses ali chegaram no século XV”. Poderíamos pensar em diferentes rumos para os países africanos se não houvesse o processo de invasão europeia, conforme nos aponta Nascimento (1981, p. 27):

A invasão do continente e a conquista escravista interromperam o desenvolvimento científico africano em progresso, que teria levado a construção de uma África Moderna auto-suficiente e tecnologicamente avançada. Mais tarde os europeus se proclamaram inventores de tecnologias que os africanos haviam utilizado através dos séculos.

Antes da chegada massiva dos Estados invasores europeus no continente, havia uma diferença essencial entre a organização do poder nas sociedades da Europa e nas sociedades da África. Enquanto no primeiro o poder estava mais relacionado à posse de terras e ao domínio permanente dela, para os africanos o poder estava muito mais relacionado ao controle de pessoas e rebanhos. Dessa forma, os chamados impérios africanos não devem ser confundidos com entidades territoriais, como na Europa, pois eles existiam em constante migração – um modelo nômade de imperialismo.

Além disso, o poder também era descentralizado. A unidade básica da organização social era o vilarejo – cada um contando com um chefe, que representava o povo. E essa figura de chefe não diz respeito a um indivíduo ao qual deve-se obedecer, seguir ou temer, mas estritamente à função de representação (VISENTINI et al., 2013, p. 23). Essa lógica de poder nômade e descentralizado mudou há apenas dois séculos, justamente com o início da penetração europeia (VISENTINI et al., 2013, p. 12).

A marcação de novas organizações políticas e sociais também se percebe nas configurações culturais e religiosas do continente. Atualmente, apenas 15% da população ainda pratica religiões animistas<sup>3</sup> ou locais, enquanto o cristianismo e o islamismo se tornaram as

---

<sup>3</sup> Animismo consiste na crença de que um único criador do universo dotou todas as coisas de um espírito, sejam essas coisas animadas ou não (VISENTINI et al., 2013, p. 21). O termo vem do termo latino “anima”, que significa “alma”, ou seja, baseia-se no conceito de que tudo possui alma, e não apenas os seres humanos, ou os animais.

crenças dominantes (VISENTINI et al., 2013, p. 15-16). No entanto, certas lógicas e visões de mundo ainda se mantêm, mesmo que adaptadas. A força dos laços familiares e da comunidade, bem como nos ancestrais, é um importante traço presente na maior parte dos países africanos, e se estende à diáspora, ou seja, aos negros que vivem ou mesmo que nasceram fora do continente:

O que caracteriza o processo histórico negro-africano é o fato de notarmos uma linha de continuidade ininterrupta de determinados princípios e valores transcendentais que são capazes de engendrar e estruturar identidades e relações sociais. Esses princípios caracterizam a afirmação existencial do homem negro e constituem a sua identidade própria. De tal modo esses princípios regem a vida que eles garantem a expansão dos valores civilizatórios, mesmo quando ameaçados pelas conjunturas históricas mais desfavoráveis, como foi o caso da luta contra a escravidão e o colonialismo (LUZ, 2013, n.p.).

Esse legado dos valores africanos é o que permitiu, de acordo com Marco Luz, a continuidade das raízes africanas nas américas, através das instituições religiosas. Isso porque a religião permeia todas as esferas da organização social africana. “Não há instituição que não participe, de uma maneira ou de outra, de influência dos sistemas religiosos” (LUZ, 2013, n.p.). As bases das crenças e práticas místicas dos negros escravizados são o que o antropólogo estadunidense Melville J. Herskovits (1895-1963) chamou de “africanismo”, termo que ele mesmo cunhou no início do século XX. Em seu trabalho, especialmente no livro *The Myth of the Negro Past*, de 1941, ele tenta compreender de que formas a cultura africana sobreviveu na América, apesar de toda a opressão e discriminação dos brancos. Ele partiu da observação das práticas dos negros norte-americanos para traçar paralelos com as tradições africanas, analisando os fatores históricos das mudanças culturais (CAPONE, 2011, p. 27-28).

Sobre a preservação das raízes no transatlântico, é importante delimitar uma diferença entre os países da América. Aqui, podemos dividir o continente em duas partes: a primeira caracteriza-se pela evidente preservação das culturas africanas, na qual inclui-se o Brasil e Cuba, por exemplo. Em contrapartida, a segunda metade é marcada pela perda das raízes culturais, como é o caso dos Estados Unidos (CAPONE, 2011, p. 26). Uma das explicações para tal diferença está no número de escravizados levados da África e das Antilhas à América do Norte: “de um total de 9.566 milhões de escravos africanos que chegaram ao continente americano, somente 427 mil desembarcaram nas colônias inglesas e francesas da América do Norte” (CAPONE, 2011, p. 31), o que representa 4,5% do total de cativos. O número de escravizados nos Estados Unidos, porém, aumenta exponencialmente com o passar das

gerações. Na ocasião da abolição, o país contava com um total de 4 milhões de homens e mulheres negros (CAPONE, 2011, p. 31) – ou seja, dez vezes mais do que o número de africanos trazidos originalmente. Essa maioria de negros, portanto, nasceu em solo norte-americano, e não africano.

Assim, quando nos referimos aos cativos africanos que foram levados ao país, temos um povo que precisou sobreviver sem passado e sem memória. Dessa forma, “eles só podiam ‘evoluir’ adaptando-se à cultura dos brancos” (CAPONE, 2011, p. 26). No entanto, apesar do apagamento cultural e religioso, Herskovits aponta caminhos através dos quais as raízes se preservaram, como é o caso do batismo por imersão: no momento da abolição da escravidão nos EUA, em 1865, a maioria dos ex-escravizados do Sul pertencia a igrejas batistas e, segundo o antropólogo, isso se explicaria pelo fato dessa igreja praticar o batizado por imersão total na água, o que teria remetido aos negros os rituais destinados aos espíritos das águas das religiões da África Ocidental, de onde a maior parte dos escravizados foi trazida (CAPONE, 2011, p. 25).

Posteriormente, as ideias de Herskovits vão ser questionadas e criticadas por outros autores, que afirmam ser arbitrária a relação entre o batismo por imersão e o culto aos deuses das águas. Ainda assim, a maioria concorda com o antropólogo na sua tese de que há uma presença da ancestralidade africana na América, manifestada nas práticas religiosas dos escravizados – entre elas destaca-se o *ring shout*, ritual que abordaremos com mais detalhes a diante.

### 3. Retorno mítico

A relação entre o *homo religiosus* e sua casa, sua *Terra Mater*, é uma de uma forte ligação (ELIADE, 1992) – podemos dizer até vital, do ponto de vista religioso. Entre o seu íntimo e o mundo lá fora, há a casa para estabelecer essa ponte entre o mundo profano e o sagrado, sem a qual o humano religioso pode se ver completamente perdido, sem ter para onde ir e nem para onde voltar, pois o mundo externo, aquele que ultrapassa as fronteiras da casa, é o mundo do desconhecido, dos perigos primordiais e, mais do que isso, do não-sagrado. Esse fato “[...] traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca” (ELIADE, 1992, p. 17).

A ruptura do povo negro africano com sua terra mãe é talvez o caso mais nefasto de separação do *homo religiosus* da sua casa sagrada. Um oceano inteiro se põe entre ele e o seu lar. Além disso, mais do que a distância geográfica, nota-se que a ruptura veio de fora, de um outro povo, de uma outra língua, de uma outra religião. Uma ruptura sem qualquer tipo de escolha, sem qualquer possibilidade de preparação. Ela é abrupta em todos os sentidos. Uma vez pisando em terras exóticas, estrangeiras, esse mesmo *homo religiosus* se vê privado não somente de voltar à Terra *Mater*, mas também privado de exercer qualquer tipo de liberdade, inclusive de realizar suas práticas religiosas, ou seja, de conectar-se com seus deuses.

Durante os séculos de escravidão, os negros se viram, então, obrigados e se adequar às práticas religiosas de seus raptos, ou seja, o cristianismo. Essa conversão, no entanto, deu-se de forma forçada, e, portanto, não foi genuína, espontânea. Pode-se dizer que o *status* civil dos negros até podia se considerar cristão, mas muito provavelmente a sua alma jamais pôde ser convertida totalmente – é quase como se ela ansiasse o retorno ancestral à sua terra sagrada. Isso porque, embora o tempo histórico do qual estamos falando compreenda algumas centenas de anos, o tempo religioso não passa, não se move, não se modifica. “É a experiência do Tempo sagrado que permitirá ao homem religioso encontrar periodicamente o Cosmos tal como era *in principio*, no instante mítico da Criação” (ELIADE, 1992, p. 37). Retornar ao tempo dos deuses é sempre voltar ao mesmo ponto, independente de quantas eras cronológicas tenham se passado.

Esse projeto europeu de ruptura, porém, não se sucedeu sem resistência. Pelo contrário, ainda que sob pena de castigos e até de morte, os africanos escravizados jamais perderam completamente o laço sagrado entre seus corpos, suas almas e sua terra mãe. Os rituais persistiram, ainda que escondidos e, muitas vezes, transformados, adaptados à nova situação. “A História acrescenta continuamente significados novos, mas estes não destroem a estrutura do símbolo” (ELIADE, 1992, p. 69). Tomando aqui o exemplo específico da escravidão nos Estados Unidos – foco da minha pesquisa – encontramos ao longo de todas as gerações de afrodescendentes os resquícios da sua religiosidade natal, como é o caso do batismo por imersão: no momento da abolição da escravidão nos EUA, em 1865, a maioria dos escravizados do Sul pertencia a igrejas batistas e, segundo o antropólogo, isso se explicaria pelo fato dessa igreja praticar o batizado por imersão total na água, o que teria remetido aos negros os rituais destinados aos espíritos das águas das religiões da África Ocidental, de onde a maior parte dos escravizados foi trazida (CAPONE, 2011, p. 25).

O rito atualiza o mito. Isso significa que, ainda que distanciados da terra-mãe, os africanos (agora chamados afro-americanos) retornavam às suas origens a cada ritual praticado, independente de onde estivessem. Assim como o tempo profano passa diferente do tempo sagrado, pode-se dizer que o espaço do mundo comum também se organiza de forma diferente do que o espaço religioso – o *templum* (ELIADE, 1992, p. 41). Ainda que a presença física no solo sagrado seja primordial para o *homo religiosus*, em situações extremas o espaço profano também pode transportá-lo para o templo dos deuses. Trazemos aqui um outro exemplo de ritual, ainda mais evidente, em que igrejas protestantes quase se transformam em espaços genuinamente africanos, através do chamado *ring shout*, rito que

[...] resulta geralmente no êxtase ou na possessão, em meio a gritos que invocam o Senhor e outras demonstrações de fervor religioso – influência direta, segundo Stuckey, dos rituais africanos dedicados aos ancestrais. (CAPONE, 2011, p. 45).

Uma das demonstrações de que esse retorno ao lar foi sempre sendo atualizado, apesar das adversidades, é o próprio conceito de negritude, que aparece pela primeira vez no poema de Aimé Césaire, autor antilhano afrodescendente, sob o título *Caderno de um Regresso ao País Natal* (DOMINGUES, 2005, p. 29):

Minha negritude não é nem torre nem catedral  
Ela mergulha na carne rubra do solo  
Ela mergulha na ardente carne do céu  
Ela rompe a prostração opaca de sua justa paciência.

Dessa maneira, ainda hoje, através dos ritos, o sujeito africano em diáspora é capaz, mesmo sem jamais ter colocado os pés no território da África, retornar espiritualmente ao seu solo ancestral, anulando toda a distância e passagem do tempo, pois as raízes não se encontram na superfície – visível a olho nu e passível de mudanças. Elas estão cravadas no subsolo, no inconsciente, onde forças externas jamais poderão alcançá-las nem cortá-las.

Antes de estudarmos os rituais africanos presentes na diáspora negra, é preciso olharmos, ainda que resumidamente, para os mitos, uma vez que são estes que serão atualizados pelos ritos. Não cabe aqui a pretensão de abraçar toda a complexidade mítica *yorùbá*, mas sim traçarmos um panorama da cosmogonia apresentada nas suas narrativas e os principais *òriṣà* presentes na mitologia. É importante ressaltar que esses mitos se mantêm até os dias de hoje na tradição oral majoritariamente. Não existe um livro sagrado que contenha a versão “oficial”, ou melhor, a versão institucionalizada, como no cristianismo, judaísmo e islamismo, por exemplo. Existem apenas textos acadêmicos, que partem dos relatos orais dos praticantes para

tentar reunir, de forma mais ou menos fidedigna, as narrativas míticas. Em ambos os casos – do livro sagrado e dos livros profanos –, porém, o mito já se encontraria degradado, literalizado. Assim, o resumo que apresentaremos a seguir se baseia nas compilações feitas por estudiosos do tema – que possuem, inclusive, versões diferentes das narrativas entre si –, reconhecendo as limitações em comparação ao verdadeiro contato com o mito, que se dá através dos rituais.

Não há uma cronologia sobre a criação dos *òrìṣà*. Como histórias míticas, elas estão desligadas do tempo linear. Os filhos de determinadas divindades já existiam ao mesmo tempo que seus pais e mães, por exemplo. É preciso considerar, dessa forma, que todos os *òrìṣà* precedem à criação da humanidade, mesmo aqueles que surgem em um determinado tempo histórico, na forma de reis e guerreiros, como é o caso de *Ṣàngó*, um dos monarcas de *Oyo*. Beniste (2021, p. 50) define que *òrìṣà* é uma “divindade intermediária entre Deus e os seres humanos, e identificadas com os fenômenos da natureza. Os vários *òrìṣà* são descendências do Ser Supremo, no sentido de que todos derivam Dele”.

A precedência dos *òrìṣà* é essencial à mitologia *yorùbá* porque todo ser humano descende deles. No entanto, diferente do cristianismo, em que todos os indivíduos se originam diretamente de Adão e Eva, os humanos na mitologia *yorùbá* não possuem uma origem única em comum. A linhagem de cada *òrìṣà* é separada das demais, o que significa que os indivíduos filhos de *Ògún*, por exemplo, não compartilham da mesma ancestralidade que os filhos de *Yemoja*.

Dessa forma, acredita-se que os homens e mulheres descendentes de determinada divindade espelha as características deste *òrìṣà*, repetindo nas ações cotidianas as histórias que se passam no plano espiritual, onde os *òrìṣà* vivem em constante movimentação, ampliando seus territórios, guerreando uns contra os outros, envolvendo-se amorosamente etc. A pessoa do plano terrestre estaria, assim, somente espelhando o que acontece entre ancestrais primordiais. “Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (PRANDI, 2001, p. 24).

O contato entre os humanos e os *òrìṣà* se dá sempre por intermédio de *Èṣù*, o mensageiro, que antes de ocupar este papel vagueava sem rumo, sem possuir nenhuma riqueza, nenhum rio, nenhum trabalho. Vivía sem paradeiro e sem missão nenhuma, até que visitou a casa de *Òṣàlá*, onde todos passavam, mas permaneciam por poucos dias apenas. *Èṣù*, no entanto, se assentou por 16 anos, sem dizer nenhuma palavra, apenas aprendendo os segredos

da criação com *Òṣàlá*, *òrìṣà* que molda a lama de *Òrun* para criar os seres humanos. Ele então aprendeu tudo, e então *Òṣàlá* lhe pediu que ficasse na encruzilhada e não deixasse passar quem não trouxesse oferendas – os *ebós*. *Èṣù* então obedeceu e fez um excelente trabalho, ao que *Òṣàlá* lhe recompensou, e ordenou que quem viesse à sua casa, deveria também trazer uma oferenda a *Èṣù* como pagamento por seus serviços de guardião das encruzilhadas, onde fez sua casa. Dessa forma, não existe contato com nenhum *òrìṣà* que não passe por *Èṣù*.

Tanto o conceito de oferenda e sacrifício – os *ebós* –, quanto a própria presença de *Èṣù* são essenciais na criação do mundo. *Olódùmarè*, o Ser Supremo, criador do Universo e de todos os *òrìṣà*, reuniu em *Òrun*, o plano espiritual, os sábios para o ajudarem na criação da Terra e de seus habitantes. No entanto, cada um tinha uma ideia diferente, e não conseguiam chegar a um consenso, o que se tornou um obstáculo para *Olódùmarè*. Foi então que *Èṣù* lhe disse que “[...] para obter sucesso em tão grandiosa obra, era necessário sacrificar cento e um pombos como *ebó*” (PRANDI, 2001, p. 44). Aquilo chocou o Ser Supremo, uma vez que os pombos estão ligados à sua própria existência, mas acabou por aceitar a sugestão, uma vez que não via outra saída. *Èṣù* então espalhou o sangue dos pombos por todos os cantos, para que tudo fosse purificado e o mundo assim fosse criado. Ao fim da empreitada, *Olódùmarè* agradeceu ao *òrìṣà* mensageiro: “Muito me ajudaste / e eu bendigo teus atos para toda a eternidade. / Sempre serás reconhecido, Exu, / serás louvado sempre / antes do começo de qualquer empreitada” (PRANDI, 2001, p. 45).

Antes da sua forma atual, a Terra, chamada *Àiyé*, era constituída por uma imensidão aguacenta e pantanosa, para onde os *òrìṣà* e demais seres primordiais, habitantes de *Òrun*, desciam para caçar através de teias de aranha, formando pontes por onde podiam andar. Na Terra pantanosa vivia apenas sua *òrìṣà* governante, *Olókun*, Dona dos Oceanos. Foi *Òbàtálá* (posteriormente também chamado *Òṣàlá*) quem percebeu o potencial daquele espaço como morada dos *òrìṣà* e de outras formas de vida, ao que *Olódùmarè* autorizou que *Òbàtálá* preenchesse a vastidão aguacenta com terra firme, com as instruções de *Òrúnmilà*: “Estas são as coisas que você deve levar: uma concha cheia de terra, uma galinha branca de cinco dedos em cada pé e um pombo” (BENISTE, 2021, p. 46). E assim foi feito. *Òbàtálá* despejou o conteúdo da concha para todos os lados e, com a ajuda do pombo e da galinha, de maneira desigual, formando montes e vales por toda a expansão da Terra, que foi então nomeada *Ifè* – aquilo que é amplo –, nome também da cidade sagrada do povo *yorùbá*, localizada no sudoeste da Nigéria.

*Ọbàtálá*, no entanto, ficou orgulhoso e não ofereceu o *ebó* ao cruzar o caminho de *Èṣù*, que se revoltou e deu a *Ọbàtálá* vinho de palma (*emu*) para beber, embriagando-o ao ponto de deixá-lo desacordado. Tomando conhecimento do fato, *Olódùmarè* designou à sua outra filha, *Odùduwà*, que continuasse a criação da Terra, e assim ela o fez. *Ọbàtálá* acabou por tornar-se a divinização do Céu, e *Odùduwà* a divinização da Terra, sendo ambos filhos primordiais de *Olódùmarè*, senhor de *Òrun*, o céu cósmico, e *Olókun*, senhora do fundo das águas. O mito cosmogônico revela, dessa forma,

[...] as rivalidades entre Obatalá, princípio masculino da existência, com Oduduwa, princípio feminino. Revela ainda os conflitos entre Obatalá, princípio de existência genérica, e Exú, princípio da existência concreta, ou, sob outro aspecto, os conflitos entre orixá, princípio da criação, e orixá filho, resultante da interação entre princípios (LUZ, 2013, n.p.).

Uma vez criado o solo, *Ọbàtálá* despertou-se e foi direto a *Olódùmarè* lamentar-se do ocorrido, e então recebeu a tarefa de criar os habitantes da Terra, a partir da lama do *Òrun*, chamada *Ìpòrí* fornecida pela mais velha dos *òrìṣà*, *Nanan*, e das águas das fontes. Ao tentar arrancar a lama, porém, ela começou a chorar, pois não queria ser separada de si mesma, ao que nenhum *òrìṣà* teve coragem de arrancar-lhe uma parte, com exceção de *Iku*, que não teve dó das lágrimas da lama. *Ọbàtálá*, no entanto, designou que *Iku* separasse a lama para que cada ser humano nascesse, mas que a devolvesse ao mesmo lugar após sua morte. Dessa forma, a passagem da lama pelo *Àiyé* é sempre temporária, partindo do *Òrun* e a ele retornando.

Os seres humanos foram então moldados de acordo com a forma determinada pelo Ser Supremo, que é aquele que dá vida às figuras inanimadas moldadas por *Ọbàtálá*, colocando nelas o *emìí*, o sopro da vida. O *Ìpòrí* é como a nascente de um rio, e por toda sua extensão pode-se recolher a lama que molda os seres humanos. Conforme o local de onde determinado *òrìṣà* apanhou a lama, assim será definido o *òrìṣà* constituinte de cada pessoa.

Uma vez terminada a obra, os demais *òrìṣà* foram autorizados a descer a *Ifè*, mas não sem antes serem advertidos por *Olódùmarè*:

Quando vocês se fixarem na Terra, nunca se esqueçam de seus deveres para com os seres humanos. Todas as vezes em que eles estiverem suplicando por ajuda, observem com atenção o que estão pedindo. Vocês serão os protetores da raça humana [...] Cada um de vocês terá uma responsabilidade especial para preencher os espaços da Terra (BENISTE, 2021, p. 48-49).

Para conquistar tudo aquilo que precisava, cada ser humano deveria trazer oferendas aos *òrìṣà*, seus ancestrais primordiais. Mas, com o tempo, eles começaram a ignorar o poder

dos *òrìṣà*, pois imaginavam ser iguais a eles, uma vez que também eram imortais, e então deixaram de alimentar as entidades. Foi então que *Ọbàtálá* criou *Ikú*, *òrìṣà* da morte, determinando que cada homem e cada mulher deveria morrer num certo dia, numa certa hora, mas que não cabia a ele nem a *Ikú* conhecer este momento, apenas o Ser Supremo *Olódùmarè* poderia designar a hora da morte dos seres humanos.

Após designar as regiões para cada povo, *Ọbàtálá* designou para si o pedaço de terra mais árido e rochoso que encontrou, uma vez que não queria privilégios. O seu solo, no entanto, acabou por se tornar o mais fértil da região, causando estranhamento e inveja nos humanos que habitavam à sua volta, que começaram a cobiçar o seu terreno. Um grupo de homens bolou um plano e arremessaram um rochedo estrada abaixo, por onde *Ọbàtálá* subia em direção a sua morada. A pedra acabou por atingir o *òrìṣà*, que teve seu corpo dividido em vários pedaços. *Èṣù* tomou conhecimento do ocorrido e o comunicou para *Olódùmarè*, que deu a *Ọ̀rúnmilà* a missão de coletar os pedaços de *Ọbàtálá*, e assim ele o fez. Após reunir as partes necessárias para trazê-lo de volta, os pedaços restantes foram espalhados por todo o mundo, cada um dando origem às divindades chamadas de *òrìṣà*, contração da frase *ohun ti a ri ṣà* (o que foi achado e juntado), e *Ọbàtálá* então recebeu o nome de *Ọ̀rìṣà nlá* (o Grande Orixá), que se contrai em *Ọ̀ṣàlá*. Aqui podemos perceber, mais uma vez, o sentido não-cronológico do tempo mítico. Os *òrìṣà* foram criados a partir da divisão de *Ọbàtálá*, mas ao mesmo tempo eles sempre existiram, desde antes dos humanos que despedaçaram *Ọbàtálá* serem criados.

Assim criados e espalhados pela Terra, os *òrìṣà* ainda não estavam dotados de seus poderes. Os humanos, quando necessitavam algo, o pediam diretamente a *Olódùmarè* ou a *Ọ̀rúnmilà*, e acabavam nunca recorrendo aos *òrìṣà*. Insatisfeito com a situação, *Okò* comentou com *Ọ̀ṣóòsì* que “Aqui estamos morando entre os seres humanos. Somos distinguidos? [...] Se tivéssemos conhecimento de algum poder, o povo não iria importunar constantemente *Ọ̀rúnmilà*” (BENISTE, 2021, p. 65). Ele então foi até *Ọ̀rúnmilà* pedir por poderes, e assim também fizeram vários outros *òrìṣà*. *Ọ̀rúnmilà*, no entanto, ficou pensativo por dias, pois não sabia como designar os poderes de forma justa, de modo que nenhum se sentisse prejudicado. Foi então *Agemọ* quem o aconselhou a deixar a distribuição à sorte, e assim *Ọ̀rúnmilà* fez chover dos céus todo o tipo de poder, deixando com que cada *òrìṣà* ficasse com aqueles que conseguisse agarrar. *Èṣù* tomou o poder de guardião do *Àṣẹ*, tornando-se responsável pelo transporte das oferendas nas encruzilhadas. *Ṣàngó* agarrou o poder da pedra e do relâmpago. *Ọbalúwáiyé* tornou-se senhor das doenças e das respectivas curas. *Okò* tomou o poder da

fatura e das colheitas. *Ògúm* ficou com o poder dos metais. E assim cada *òrìṣà* coletou seus respectivos poderes.

A partir disso, inúmeros relatos míticos versam sobre as origens, habilidades e feitos dos mais de 400 *òrìṣà* presentes na cultura *yorùbá*. Não seria possível reunir, ainda que resumidamente, essa vastidão de mitos. O importante, porém, é captarmos as lógicas que operam a cosmogonia aqui apresentada.

Sterling Stuckey (1987 *apud* CAPONE, 2011) argumentou sobre o africanismo presente nos grupos de escravizados dos Estados Unidos. Os indivíduos, apesar de se originarem de diferentes povos na África, pareciam construir uma cultura unificada a partir de seu africanismo múltiplo, o que ele chamou de “um elã pan-africanista”, e conclui que o “[...] nacionalismo no seio da comunidade escrava era essencialmente um nacionalismo africano, baseando-se em valores que uniam os escravos e os reconfortavam nas brutais condições de opressão que enfrentavam” (STUCKEY, 1987: IX *apud* CAPONE, 2011, p. 43).

Apesar das inúmeras forças coercitivas atuando contra a atualização dos mitos africanos em território americano, a persistência mitogênica aparece, inevitavelmente, através dos rituais, sejam eles mais próximos das práticas originais africanas, sejam eles adaptados, sincretizados e camuflados na tópica sociocultural. No nível mais profundo, pouco importa a aparência da manifestação, pois a força do mito está muito mais na lógica que ele abriga do que nas narrativas e figuras que através das quais ele se manifesta no consciente. Mesmo na própria manifestação dos mitos na África há uma diversidade de leituras dos *òrìṣà*, pois estes naturalmente já se multiplicam em vários, adotando nomes e histórias distintas, “criando-se uma diversidade de devoções, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos” (PRANDI, 2001, p. 24).

A maioria dos escravizados levados aos Estados Unidos provêm da costa ocidental e de regiões centrais da África, como Congo, Angola, Nigéria, Daomé, Togo, Costa do Ouro e Serra Leoa (CAPONE, 2011), locais majoritariamente *yorùbá* (SMITH, 1988). Dessa forma, através da cosmogonia *yorùbá*, podemos destacar alguns elementos essenciais à mitologia desse povo, que embasam inclusive práticas religiosas cristãs em igrejas negras, diferenciando-as das demais igrejas brancas na lógica através da qual operam.

Um desses elementos primordiais é o alimento, central na maioria das histórias míticas *yorùbá*, refletindo também nos rituais de oferenda, meio através do qual as pessoas podem se conectar com os *òrìṣà*. Não se deve abordar os seres ancestrais sem antes oferecer-lhes o

alimento adequado. A própria condição de passagem imposta por *Èṣù* prescinde o *ebó*, oferta ao Senhor das Encruzilhadas e ao *òrìṣà* a quem se cultua. Podemos, inclusive, perceber a atuação do regime místico, relacionando-se à fartura, ao alimento, à comunhão pelo comer. Durante as cerimônias, humanos e *òrìṣà* compartilham da mesma mesa farta, estes servindo-se primeiro, mas aqueles também comem, logo em seguida. Cada *òrìṣà* possui seus alimentos preferidos e proibidos, que determinam as práticas rituais das oferendas. *Òṣàlá*, por exemplo, não pode beber *emu*, o vinho de palma, como punição pela embriaguez que o acometeu no ato da criação da Terra. Os humanos filhos desse *òrìṣà*, por sua vez, também não devem consumir a bebida, uma vez que os indivíduos mortais são considerados reflexos dos ancestrais primordiais. Independente se esse elemento aparecerá nos rituais efetivamente em forma de alimento, mais diretamente, ou não, o importante é percebermos a lógica da comunhão e do apagamento das diferenças operando e dinamizando as práticas religiosas dos negros em diáspora.

Seria, portanto, esse aspecto comunitário que ligaria a religião negra norte-americana a seu passado africano, em clara oposição com o Ocidente, dominado pelo individualismo e pela perda de qualquer ponto de referência coletivo (CAPONE, 2011, p. 30).

Outro elemento, ligado diretamente ao senso de comunhão, é o círculo. Os rituais *yorùbá* são comumente praticados em roda. Em vez de reunirem-se em fileiras diante de um altar, os fiéis se organizam ao redor daqueles que encabeçam o ritual, realizando outro movimento circular: o giro. O círculo, diferente das linhas verticais ou horizontais, permitem o movimento contínuo, o fluxo ininterrupto e dinâmico. Alan Oliveira aponta para as correlações estabelecidas por diversas culturas ao longo da história entre o círculo e os sistemas do universo, como os planetas, o Sol e a Lua, “[...] não apenas pela forma geométrica, mas também pelo movimento contínuo, circular, espiralar, rotativo e regenerativo” (OLIVEIRA, 2021, p. 24).

Em sua autobiografia, o bispo afro-americano Daniel Alexander Payne (1811-1893) relata que, ao visitar um *bush meeting*, como eram chamadas as reuniões dos escravizados nas florestas, ele acompanhou o sermão do pastor local e, após a oração, os fiéis se puseram em forma de roda, aos gritos e danças, desaprovadas pelo bispo: “Após o sermão eles formaram um círculo e, sem casacos, cantaram, bateram palmas e bateram os pés da maneira mais ridícula

e pagã”<sup>4</sup> (PAYNE, [1888] 2020, p. 253). Ele solicitou ao pastor que parassem com a dança e as palmas, mas eles continuaram cantando e mexendo o corpo, ao que Payne pediu ao seu líder que os fizesse sentar e “cantar de maneira racional”. Eles quebraram o círculo, mas se recusaram a sentar e foram embora em silêncio, tristemente. O pastor argumentou com Payne que “os pecadores não serão convertidos se não houver um círculo”<sup>5</sup> (PAYNE, [1888] 2020, p. 254). Esta prática é chamada, conforme já abordamos nesta pesquisa, de *ring shout*, e ela se mantém até os dias de hoje nas igrejas negras. Os louvores ao Senhor, embora narrados através das histórias bíblicas e preces cristãs, envolvem os fiéis em círculos e movimentos giratórios típicos das suas heranças africanas. Stuckey (1987, p. 40 *apud* CAPONE, 2011, p. 46) observa que

O movimento em sentido anti-horário [efetuado] ao lado das sepulturas era inverso ao do sol. Para a primeira geração de africanos [...] cada nascer do sol era a lembrança dolorosa de que eles se encontravam realmente num novo mundo. O movimento deles em sentido anti-horário era uma forma de resistência espiritual e física a essa realidade.

Além da forma circular, o *shouting* também compõe esse ritual. Diferente das orações silenciosas e introspectivas, nas quais os cristãos entram em contato com Deus através do pensamento, de forma íntima, a ligação dos *yorùbá* com os ancestrais se dá de forma coletiva e exteriorizada. A entidade não se manifesta apenas na mente do devoto, ela de fato incorpora, possui o corpo da pessoa que a convoca. Mais uma vez, a conexão entre os humanos e os *òrìṣà* é de ancestralidade e espelhamento – os filhos de *Ògún* repetem no cotidiano as ações e habilidades do ser primordial, tal como uma extensão dele no mundo mortal. Dessa forma, ao incorporar um *òrìṣà*, a comunhão do espírito mortal e do ancestral se faz completa. Nas igrejas cristãs, embora os ancestrais deem lugar ao Espírito Santo, a lógica permanece a mesma (HURSTON, 1981, *apud* CAPONE, 2011). O corpo se entrega totalmente à força mística das entidades espirituais. A divisão entre os mundos se quebra, e o ritual faz com que corpo e espírito, humano e *òrìṣà*, presente e passado se misturem, apagando mais uma vez as diferenças, próprio da lógica fusional.

O elemento da ancestralidade, manifestado, por exemplo, nessas práticas de possessão, também é central no pensamento *yorùbá*. A própria formação da vida se dá pela descendência

---

<sup>4</sup> Tradução nossa. No original em inglês: “After the sermon they formed a ring, and with coats off sung, clapped their hands and stamped their feet in a most ridiculous and heathenish way”.

<sup>5</sup> Tradução nossa. No original em inglês: “Sinners won’t get converted unless there is a ring”.

direta dos *òrìṣà*, que se mantém através das gerações. Assim, além do culto aos *òrìṣà*, também são homenageados com bastante força os ancestrais humanos, que deixaram o plano terreno e retornaram a *Òrun*, reunindo-se com os demais membros da família e da comunidade, bem como com as próprias entidades primordiais. A lógica aqui não é a da reencarnação, já que aqueles que morreram ficaram pela eternidade no plano espiritual, lembrados pelos vivos, e retornam apenas nos rituais, não como novas formas de vida. Ao mesmo tempo, no entanto, o renascimento dos mortos se efetiva de forma coletiva – a lama *Ìpòrí* a partir da qual se formam os humanos é uma coisa só, homogênea, ou seja, há uma continuidade compartilhada entre todos aqueles que vivem e já viveram. A diferença é passageira, já que os vivos se encontram apenas separados da *Ìpòrí*, para a qual retornarão eventualmente. Marco Luz (2013, n. p.) discorre sobre a morte para os *yorùbá*:

Ritualmente, o ciclo vital culmina com as cerimônias de axexe. Axexe é origem das origens, e é quando se celebra a passagem de um *ara-aiye*, ser humano habitante do *aiye*, para o *orum*. Esta passagem caracteriza uma elaboração de morte que compreende o conceito de restituição. “Vai-se para dar lugar a outros”, diz o ditado. Uma vez restituídas de *axé*, as forças que regem o universo são capazes de engendrar novos nascimentos e expandir a criação.

O respeito aos ancestrais também se explica no mito da divisão dos búzios. Certo dia, *Ọya*, *Ọṣun* e *Yemoja* foram juntas ao mercado. *Èṣù* percebeu que tudo estava em paz e monótono, então decidiu plantar a discórdia entre as três entidades. Entregou-lhes sua cabra e pediu que elas a vendessem por vinte búzios. Pelo serviço, elas deveriam reservar dez para ele e dividir o restante entre si. Após a venda, elas separam a quantia, mas sobrava um búzio, que cada uma reivindicava ser seu por direito – uma por ser a mais velha, outra por ser a mais nova e a terceira por estar entre as duas. Quando *Èṣù* retornou, ele apanhou o búzio restante e o enterrou no chão, e “disse que o búzio extra era para os antepassados, conforme o costume que se seguia no *Orum*” (PRANDI, 2001, p. 72). Dessa forma, toda vez que alguém recebe algo de bom, deve primeiro lembrar-se dos antepassados, reservando sempre a parte que lhes cabe.

Além da oferenda, parte essencial do ritual e incorporação dos *òrìṣà* ancestrais se dá através do *orikì* (*orí* = cabeça, origem; *kì* = saudação), definido por Ivan Poli como “evocação” (2020, n.p.) Os *orikì* se assemelham a canções e poesias, carregadas, de acordo com a crença *yorùbá*, de *àṣẹ*, força vital que faz evocar as entidades e as convida a incorporar da pessoa que profere e/ou escuta as palavras sagradas relacionadas a determinado *òrìṣà*. Sàlámì (1990, p. 28) descreve que aqueles iniciados ao culto do seu *òrìṣà* “[...] infalivelmente incorporam ao

ouvir a recitação do oríki desse orixá”. Além dos ancestrais, as canções também podem ser dedicadas aos animais, cidades, terras ou povos. A palavra possui tamanho poder que não se limita à representação de uma coisa por outra. Pelo contrário, a palavra pronunciada evoca aquilo que está sendo dito, chama-o. Portanto, é preciso responsabilidade na fala – chamar em momento inapropriado o *òrìṣà Ọbalúwáiyé*, por exemplo, pode provocar sua ira e causar uma manifestação de varíola (SÀLÁMÌ, 1990), pois o Senhor da Cura é também o Senhor da Doença. O mesmo ocorre com várias outras entidades – *Şàngó* carrega a justiça e a fertilidade, mas também o castigo e a destruição; *Yemoja* protege das ondas, mas também gera tempestades em alto mar; *Èṣù* tanto abre quanto tranca os caminhos da encruzilhada; *Ikú* traz a lama da vida, mas carrega o ofício da morte. Clamar pela ajuda de um *òrìṣà* deve ser feito em momento oportuno, com as devidas ofertas e por aqueles que são iniciados.

A força da oralidade é descrita por Hampêté Bâ da seguinte forma:

A escrita é uma coisa, o saber outra. A escrita é fotografia do saber, mas não é o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitem, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (2010, p. 167 *apud* POLI, 2020, n.p.).

A escrita, desse ponto de vista, parece se tornar uma versão menos autêntica da realidade, uma cópia do conhecimento verdadeiro do mundo. Apenas a oralidade poderia, assim, nos conectar genuinamente com o real. O autor ainda aponta que a primazia da fala sobre a escrita não estava relacionada à inabilidade dos povos Subsaarianos com a técnica do registro verbal, mas apenas um traço cultural, que foi encarado com preconceito pela cultura clássica ocidental, cujo costume se tornou perceber a escrita como uma evolução à oralidade, tomando esta como mais primitiva e arcaica. Este mesmo contraste provavelmente também contribuiu para a formação de uma cultura negra unificada na diáspora, já que a fé cristã estava baseada no seu livro sagrado, a Bíblia, o que gerou um distanciamento ainda maior dos escravizados, não somente pela falta de alfabetização, mas principalmente por não estarem habituados a relacionar seus mitos e ritos à escrita. Os cultos cristãos entre os negros se fortaleceram muito mais no compartilhamento da fé a partir das falas e cantos do que na leitura bíblica em si.

O poder da oralidade, por sua vez, não estava ligado apenas à língua propriamente dita. A construção de vocabulário provém do polo coercitivo, e o sentido das palavras precede seus signos. Dessa forma, ainda que uma *plantation* nos Estados Unidos reunisse escravizados de diversos povos, falantes de línguas distintas, a força das palavras os unia não pelo seu

significado verbal, mas pelo próprio ato da oralidade, da expressão através dos sons, da potência do canto. Era comum escravizados entoarem canções em uníssimo, independente da língua falada. O poder do canto e da música em geral se manteve na essência da negritude, como podemos perceber pelas origens do *jazz*, *rock*, *blues*, *rap*, do samba no Brasil e, mesmo dentro do contexto religioso, das canções gospel nas igrejas negras. Um sermão cristão parece se tornar um verdadeiro ritual somente quando a musicalidade é colocada em jogo dentro dessas comunidades. Não à toa, os instrumentos como o tambor, o agê, o maracá e o xequerê estão diretamente ligados ao sagrado, aos rituais de culto aos deuses. Eles dão o ritmo que o corpo precisa para proferir os *oríkì* e convocar os ancestrais.

A corporalidade também aparece como elemento importante dentro da cultura *yorùbá*. Enquanto o Ocidente trabalha com a dicotomia entre corpo e alma, sendo o primeiro mundano e a segunda etérea, a mitologia dos *òrìṣà* já nos indica uma cissiparidade entre os dois, uma vez que ambos partem do mesmo lugar, o plano espiritual *Òrun*. A matéria que forma o corpo, portanto, não é tão diferente do *ẹ̀mì*, o sopro da vida. Nenhum dos dois vem do plano terrestre. O corpo, desse modo, ganha um caráter quase tão sagrado quanto o espírito. É através dele que ingerimos os alimentos que nos ligam aos *òrìṣà*, é na incorporação que fazemos a comunhão plena com os ancestrais, é na dança e nas palmas que o som do tambor reverbera e faz *Àṣẹ* vibrar na alma. Conforme nos aponta Keleman (1999, p. 25), “o mito é dado a partir do corpo”.

#### 4. Considerações finais

A relação do negro diaspórico com a realidade, independente das instituições religiosas às quais ele está atrelado, acabam retomando certos elementos das suas raízes africanas. Isso se deve ao inconsciente coletivo e à dinamização dos mitos primordiais através das práticas rituais. As coerções sociais não conseguem penetrar no subsolo do imaginário, onde as pulsões movimentam a mente humana sem que se tenha qualquer controle sobre elas. No caso da escravidão e cristianização dos cativos africanos, mudar os hábitos sociais não implica numa mudança mais profunda das forças inconscientes que regem toda uma cultura. Abandonar o nome de determinada divindade para cultuar outra não significa alterar a força mítica para a qual se dedica o culto.

Conforme pudemos observar, diversos elementos regem a relação dos afro-americanos com o sagrado. Dentre eles, a relação com a corporalidade se destaca, provavelmente por seu

enraizamento mais profundo com a origem das lógicas que movimentam o ser humano – a própria descoberta de que o corpo existe separado do mundo. Uma ligação tão íntima com o corpo seja, talvez, o elemento principal, ou ao menos um dos mais centrais para a persistência mitogênica africana na diáspora. Os povos africanos subsaarianos preservaram por muito mais tempo a sua relação mais direta com os mitos, enquanto o Ocidente foi enfraquecendo esse laço através dos processos de escrita e imagens exógenas, conforme aponta Durand (2004, p. 14): “O positivismo e as filosofias da História [são] as duas filosofias que desvalorizarão por completo o imaginário, o pensamento simbólico e o raciocínio pela semelhança [...]”. Ao deparar-se com essas lógicas dominantes, os africanos puderam até suprimir suas raízes míticas, mas jamais abandoná-las por completo. Havia ali uma pulsão grande demais para ser apagada de maneira tão definitiva pelas forças coercitivas. O conjunto de crenças parecia fraco demais para substituir a totalidade da fé presente no imaginário negro, uma vez que os processos históricos enfraqueceram o cristianismo, podando suas polissemias originais, e deixando lacunas que foram imediatamente preenchidas pela multiplicidade dos *òrìṣà* e dos demais elementos centrais da mitologia e dos rituais *yorùbá*.

## Referências

- BENISTE, José. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- CAPONE, Stefania. **Os yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. In: **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan.-jun. 2005
- DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KELEMAN, Stanley. **Mito e Corpo: uma conversa com Joseph Campbell**. São Paulo: Summus Editorial, 1999.
- LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá** [livro eletrônico]: dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2013.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra**. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
- OLIVEIRA, Alan Santos de. **Círculos, espirais e rodas no mundo afro-atlântico: itinerários do pensamento rodante**. 2021. Tese (Doutorado) - Curso de Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
- PAYNE, Daniel Alexander. **Recollections of Seventy Years**. Nashville: Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1888. Digitalizado por Emory University em 2020.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SÀLÁMÌ, Síkirù. **A mitologia dos orixás africanos**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1990.
- SMITH, Robert. **Kingdoms of the Yoruba**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
- VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilecivz. **História da África e dos africanos**. Petrópolis: Vozes, 2013.