
YORUBÁ: AS ROTAS E AS RAÍZES DA NAÇÃO TRANSATLÂNTICA, 1830-1950*

J. Lorand Matory

Harvard University – Estados Unidos

Tenho estudado as religiões na África Ocidental e religiões afro-latinas como o Candomblé, a Umbanda, o Xangô e o Batuque no Brasil. Tenho estudado também a Santería ou Ocha e Palo Mayombe, religiões de Cuba e de todo e qualquer lugar nas Américas em que a música cubana ou latino-caribenha estiver. Às vezes, comparadas ao Vodou do Haiti, estas religiões se caracterizam tanto pela prática de oráculo quanto por seus rituais de transe, cura e sacrifício. São religiões com um ritual muito rico e extraordinariamente belo, com música e dança sagradas. Desde os anos 50, muitos negros dos Estados Unidos acharam estas religiões bastante sedutoras e as tomaram como suas, como sua própria religião ancestral africana. Geralmente descritas como “sobrevivências” do passado ancestral africano, estas religiões fazem parte, de fato, de um movimento bastante moderno e multinacional de inspiração política e literária. Desde a virada do século, um movimento que pode ser chamado de “a Renascença yorubá” tem atingido Brasil, Cuba, Porto Rico, Venezuela, Trinidad, Estados Unidos e vários outros países. Este trabalho trata da gênese deste movimento e, especificamente, do papel pouco conhecido dos *viajantes* e nacionalistas negros no crescimento da hegemonia yorubá no Atlântico Negro.¹

Estas religiões invocam poderosas identidades históricas e políticas, vinculando-se a lugares específicos na África. Por exemplo, existe uma nação reivindicando a origem yorubá chamada “lucumí” em Cuba, “nagô” ou “queto”

* Agradeço a Ondina Fachel Leal e a Andréa Fachel Leal pelas sugestões na versão em português deste trabalho.

¹ Argumentou Nina Rodrigues que, secundariamente, foi o uso extensivo da língua nagô facilitou o crescimento da religião dos nagô.

no Brasil e “nagô” no Haiti. Não quer dizer que estas religiões nas Américas normalmente se chamem de “nação yorubá”, mas sim que, apesar da variação terminológica entre elas, devotos e etnógrafos acabaram equiparando suas “nações” com a assim chamada “nação yorubá” da região do Golfo de Guiné na África Ocidental – isto ocorreu a partir do final do século passado. Há também uma nação afirmando vínculos com os povos de fala ewe e fon, chamada “arara” em Cuba, “jeje” ou “minas” no Brasil e “rada” no Haiti. Há também a nação Congo em Cuba e Haiti, ou, no Brasil, as nações convergentes de Congo e Angola. No passado, os povos destas nações estavam unidos como grupos de trabalhadores, como sociedades ou confrarias que reuniam esforços para a compra de alforria, como irmandades religiosas ou em exércitos rebeldes. Hoje, eles estão unidos – às vezes com grande sucesso – pela obediência aos deuses que compartilham, pelos rituais e pela língua comuns e, em certo sentido, por uma mesma liderança.

Desde o século XIX, uma destas nações destacou-se sobre todas as demais, sendo proeminente em riqueza, grandeza e prestígio internacional. Mais do que qualquer outra, ela é estudada, escreve-se a seu respeito e ela é imitada – não apenas por seus seguidores, mas por antropólogos, historiadores da arte, escritores e críticos literários. Trata-se da nação yorubá e aqueles a ela afilhados. Entre as maiores metrópoles desta nação transatlântica, estão Lagos, Ibadan e Oyo na Nigéria; a Havana, Cuba; Oyotunji (na Carolina do Sul), Nova Iorque, Chicago, Los Angeles e Miami nos Estados Unidos; e, no Brasil, Salvador, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo.

Este trabalho analisa o papel dos escravos vindos da África ocidental e de migrantes ou viajantes negros livres, mercadores e peregrinos na criação, não apenas de uma elaborada religião, de inspiração africana no Brasil e em Cuba, mas na criação do próprio grupo étnico yorubá, que tanto os seus fiéis quanto os estudiosos do tema tomam como a origem destas religiões.

Este ensaio aborda dois temas centrais: (1) o que é africano nas religiões afro-americanas – isto é, nas religiões negras do Novo Mundo? E, neste sentido, o que as diásporas em geral – a judaica, a irlandesa, a chinesa e assim por diante – têm a ver com os seus locais de origem? (2) Este capítulo também diz respeito ao trabalho de etnogêneses – isto é as formas de “agency”, agenciamento, ou as formas de ação deliberada dos sujeitos sociais, envolvidas na construção de identidades raciais ou étnicas, que geralmente nós tendemos a ver como primordiais e puras. Gostaria de mostrar que, neste caso, e em

muitos outros, a identidade étnica e as reivindicações de pureza cultural não se dão simplesmente em função de reminiscências ou de inércia mas, diferente disto, são essencialmente resultado do imaginário e do poder coletivo.

A narrativa dominante a respeito da história das religiões africanas é dada por Melville J. Herskovits e suas legiões de seguidores que contam² a história dos escravos e seus descendentes – separados pelo tempo, pela distância e pelo destino cruel – heroicamente lembrando e preservando sua cultura antiga e ancestral. Entre os mais bem sucedidos, estavam os escravos na Bahia, Brasil, e os seus descendentes que praticavam rituais e cantavam em uma fala que os observadores benevolmente identificavam como “perfeito yorubá”. Os descendentes dos yorubás – membros da nação nagô ou da nação quêto – obtiveram tanto sucesso que algumas “casas” se autodenominam “africana pura” ou “nagô pura”.

Há várias explicações para este sucesso. Primeiro, Nina Rodrigues e seus seguidores explicam que, na época do tráfico de escravos, os “nagôs” da África Ocidental possuíam um sacerdócio mais organizado e uma mitologia mais evoluída e, por isso, tratar-se-ia de uma religião mais complexa que a de outros povos africanos, igualmente numerosos, levados ao Brasil (e.g., Nina Rodrigues, 1945, p. 342).³ Ao contrário, Robert Farris Thompson e Bunseki Fu-Kiau (Thompson, 1983, p. 101-159) mostram a complexidade da cosmologia dos bakongo da África Central e provam que a religião dos povos proto-yorubá não possuía qualquer monopólio neste assunto. De qualquer forma, nada nos leva a crer que religiões mais complexas, mítica ou institucionalmente, atraem mais adeptos que as religiões menos complexas. O cristianismo não deslocou a religião greco-romana em função de uma suposta maior complexidade mítica do cristianismo. Esta explicação também não sustenta a difusão do budismo ou do islã. Quer mais simples, quer mais complexa que a cultura proto-yorubá, as culturas dos povos da África central, oriental, e meridional hoje chamadas de “bantus,” inclusive os bakongo, são produtos de uma

² Ver João do Rio (1976) sobre a virada do século e Prandi (1991, p. 108-109) sobre o crescimento mais recente da nação nagô no Centro-Sul.

³ Considerar aqui também Isadora Maria Hamus, que nasceu em Cachoeira, Bahia, em 1888. Com seis anos de idade, foi para Lagos com um parente e ficou lá por oito anos, aprendendo yorubá e inglês. Nos anos 30 e 40, ela fazia comércio em São Felix (perto de Cachoeira) e era uma das líderes da religião afro-brasileira lá (L. Turner, 1942, p. 64).

conquista demográfica e cultural dentro da África muito mais ampla do que a expansão ultramarina dos yorubá. Antes do século VIII, as línguas “bantus” haviam se expandido desde um pequeno núcleo, atualmente da Nigéria para a ilha de Zanzibar na África Oriental (Curtin et al., 1978, p. 25-30). Os falantes de banto chegaram a dominar inteiramente desde a metade até o extremo sul do continente.

Verger propôs uma explicação não evolucionista e menos popular para o sucesso nagô na Bahia, atribuindo a força da influência yorubá à “chegada recente e maciça desde povo” e à “presença, entre os iorubas, de numerosos prisioneiros de guerra advindos de classe social elevada, além de sacerdotes conscientes do valor de suas instituições e firmemente ligados aos preceitos de sua religião” (Verger, 1987, p. 10, 1976, p. 1). Quanto à explicação demográfica, é verdade que a chegada dos ancestrais dos nagôs no Brasil está concentrada no século XIX, na última etapa do tráfico. Estes seriam, por isso, os chegados mais recentes e os menos aculturados entre as grandes etnias africanas no Brasil.⁴ Mas é verdade também que os ancestrais dos nagôs brasileiros chegaram em grande número. Porém, estudos de outras culturas africano-americanas indicam a influência desproporcional, não dos grupos que chegaram mais tarde mas, sim, dos grupos que chegaram mais cedo (Mintz; Price, 1976, p. 48-50; Creel, 1988; Hall, 1983; Aguirre Beltran, 1989a, 1989b). Além disso, a proeminência das divindades nagô/yorubá no Centro-Sul do Brasil, já emergindo na virada do século, não dependem da predominância numérica deste povo.⁵ O outro caso que compromete a explicação demográfica é o do Haiti, onde a proeminência das divindades daomeanas não resultou da predominância dos daomeanos na população cativa do Haiti. Estudiosos da diáspora africana discordam radicalmente da hipótese de uma relação de causa e efeito entre o tamanho da população de uma dada etnia e sua predominância cultural. Poder-se-ia dizer que a religião nagô/yorubá prevaleceu no Brasil apesar da chegada tardia dos proto-yorubá, mesmo em regiões do Brasil e do mundo atlântico onde cativos desta etnia nunca predominaram numericamente.

⁴ Aparentemente de origens egba, esta dinastia de médicos, advogados e chefes, alguns deles tendo estudado na Inglaterra, apareceu em jornais, revistas e livros publicados no Brasil, Nigéria e Estados Unidos.

⁵ Esta defesa apaixonada da língua yorubá foi inspirada pela *Ordenação de Educação (Education Ordinance)* de 1882, a qual exigiu que os estudantes lessem e escrevessem exclusivamente em inglês e proibiu a instrução em línguas africanas (Omu, 1978, p. 107-108).

Além disso, mesmo nas regiões em que os nagôs eram numericamente significativos e ser nagô era “comum”, quantidade nunca foi garantia de que uma subcultura tornar-se-ia tão prestigiosa quanto a religião nagô veio a tornar-se. Aliás, o fato de “ser comum”, em muitas sociedades, é exatamente o que exclui muitas práticas culturais dos padrões da cultura de elite.

Tais contradições podem ter contribuído à manutenção da explicação evolucionista de Nina Rodrigues. A opinião de Nina Rodrigues, atribuindo o sucesso dos nagôs brasileiros à “evolução” social e biológica superior dos seus ancestrais africanos, foi repetida por várias gerações de etnógrafos a partir de Nina Rodrigues, inclusive Arthur Ramos (1940, 1946), Edison Carneiro (1986, 1991), Ruth Landes (1947), Roger Bastide (1961, 1978), e, em Cuba, Fernando Ortiz (1973), assim como os leigos que a eles se referem.

Aqueles, mais recentemente, que advogam um terceiro modelo explicativo, negam vigorosamente a relevância da história cultural africana e da demografia da escravidão brasileira. Por sua vez, os novos etnógrafos desconstrucionistas argumentam que o lugar de honra dado à nação nagô e à noção da sua “pureza” são produtos de uma invenção local e arbitrária, elaborada por elites euro-brasileiras a partir dos anos 1930. Contra aqueles que proclamam a pureza e superioridade yorubá, um exército de críticos neomarxistas ou desconstrucionistas (como Henfrey, 1981; Dantas, 1982, 1988; Fry, 1982; Frigerio, 1983; Brown; Bick, 1987; Wafer; Santana, 1990) argumentam que se estas religiões tivessem qualquer coisa de puras, seria o fato de serem “puramente brasileiras”, não “puramente africanas”. De fato, o prestígio vinculado à reivindicação da “pureza yorubá” é a de que estudiosos culturalmente ou racialmente europeus consentem em proteger apenas aquelas Casas que se filiam à definição de “africanidade” sugerida por estes próprios estudiosos, o que inclui uma desaprovação de “feitiçaria” e, eu posso acrescentar, a desaprovação do envolvimento de travestis e homossexuais. Argumenta-se ainda que a consequência extra desta fictícia “africanização” do Candomblé foi o esvaziamento para os afro-brasileiros do exercício de sua cidadania plena na hierarquia política brasileira, o que os levou a reivindicar uma cidadania paliativa e o seu pertencimento a algum imaginário e distante outro-mundo, a “África”.

A esta altura, todos sabemos que “tradição é inventada”, que a cultura negra nas Américas é sobretudo um resultado da dominação branca e da pobreza e que o sistema capitalista mundial globalizado arrasa toda e qualquer

cultura local. Portanto, não há surpresa alguma em que a cultura afro-brasileira, celebrada por Nina Rodrigues (1935, 1945), Edison Carneiro (1986, 1991), Herskovits (1958, 1966, 1969) e herskovitsianos como de alguma maneira resistente às avassaladoras forças da assimilação cultural, seja, enfim, apenas mais uma consequência da dominação euro-americana. Nos dias de hoje, todo mundo sabe que o contexto real para interpretar o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras é a história e a sociedade brasileiras, não a África daquele velho lusco-fusco das “sobrevivências” de Nina Rodrigues, de Herskovits e de seus seguidores.

Quer em termos etnográficos ou analíticos, o presente ensaio não trata da questão sobre se as religiões afro-brasileiras são africanas ou não. Estas religiões me parecem não menos africanas que vários protestantismos no Novo Mundo seriam, por exemplo, europeus. Isto, é claro, só depende de nossa definição de “africanidade”, de “europeidade” e de “americanidade”. O que me interessa mais, no momento, é o papel emergente da cultura transatlântica conformando aquilo que todos nós concordamos que seja africano na África. Além disto, eu estou interessado no papel da vontade humana, ou *agency*, em gerar o que tanto nativos e estrangeiros, quanto etnógrafos e informantes, vieram a chamar a *cultura africana*. Eu estou interessado não apenas no processo através do qual uma coisa chamada *cultura yorubá* passa a ser reificada e reproduzida, mas em como esta cultura passa a ser privilegiada em detrimento de outras reivindicações de pertencimento étnico e de prestígio no Atlântico negro.

Termos tais como “yorubá”, “nagô”, “olúkumi” e “ketu” (em suas possíveis grafias) provavelmente são anteriores a diáspora “transatlântica” de escravos, mas o uso destes termos para nomear todos estes povos hoje chamados “yorubá” é, sem dúvida, recente. Igualmente recente é a idéia de que eles compartilham uma cultura primordial. Chamar os grupos que se auto-identificam como oyo, egba, egbado, ijebu e ekiti como cativos, mesmo que seja do século XIX, “yorubá” é, como Law (1977, 1993) mostrou, um anacronismo. Mas esta identidade “yorubá” faz parte do senso comum do século XX, desde um período em que esta realidade estava apenas começando a ser produzida por uma população de ex-escravos de Oyo, Egba, Ilesa, que “retornaram” para a “Costa” e o interior ao redor de Lagos no período colonial. Uma explicação anterior a isto se faz necessária.

Professores de inglês

Vamos considerar, primeiro, uma das mais surpreendentes distinções das pessoas que se autodenominam yorubá no final do século XIX e no início do século XX na Bahia. De fato, alguns destes eram também os informantes que convenceram os primeiros etnógrafos da superioridade dos yorubá. Muitas entre as figuras mais proeminentes na literatura sobre afro-baianos de 1890 aos anos 40, ficaram conhecidos por anglicizarem seus nomes, pela fluência na língua inglesa, ou por suas conexões sociais com anglo-saxões. Seus contemporâneos os identificavam, sem intenção de ironizar, como ambas as coisas: como sacerdotes excepcionais ou como exemplos de uma tradição “puramente yorubá” e como “professores de inglês”. O primeiro deles foi Eliseu Martiniano do Bonfim, nascido no 16 de outubro de 1859 de pais africanos libertos na Bahia. Em 1875, seu pai o levou a Lagos para ser educado. Ele permaneceu lá por onze anos. Durante este período, uma vez ele visitou seus pais, na Bahia, e seu pai, uma vez, também o visitou em Lagos. Em Lagos, ele estudou na Faji School, uma escola presbiteriana em que todos os professores eram africanos que falavam inglês. Apesar de nunca ter viajado para o interior da África, ele absorveu profundamente a emergente literatura de Lagos sobre a religião yorubá e teve sua iniciação como babalaô (como sacerdote oracular de Ifá), em Lagos, entre 1875 e 1886. Seu contemporâneo nos anos 30 e 40, o jornalista baiano Edison Carneiro (1986, p. 120), relata que Martiniano não apenas era fluente em yorubá mas visitou a Inglaterra e ensinou inglês para negros “remediados” na Bahia.⁶

O último dos babalaôs afro-baianos foi Felisberto Sowzer, que, como alguns outros brasileiros que retornaram para Lagos, anglicizaram seu sobrenome – originalmente Souza. Alguns de seus descendentes me disseram que ele tinha orgulho em ser “inglês”, já que Lagos era uma colônia britânica e,

⁶ Por exemplo, a palestra de Blyden, “Christianity and the Negro Race” (25 de agosto de 1883, tomo I, n. 6, p. 3-4; 29 de setembro de 1883, tomo I, n. 7, p. 1-3; também no n. 9, p. 1-3) e seu artigo sobre “The Education of the Negro” (*The Lagos Weekly Record*, 2 de maio de 1896, p. 5). Ver referências explícitas às idéias de Blyden, e.g., em *The Lagos Standard*, 1º de abril de 1896, p. 3. Ver o artigo republicado de Booker T. Washington, “The Blackman’s View” (*The Lagos Standard*, 22 de abril de 1896, p. 3). Ver o artigo de W.E.B. Du Bois, “The Conservation of the Races,” reimpresso em *The Lagos Weekly Record*, 31 de julho de 1897, p. 2, 5-6).

naquela época, no Brasil, ele valorizava a distinção de saber falar inglês.⁷ Carneiro (1986, p. 120) diz que Felisberto também falava inglês e yorubá com fluência.

Como muitos homens da elite de Lagos e da Bahia daquele tempo, ele era maçom, uma afiliação que ele expunha com orgulho junto com a sua “ingletude” e a sua competência como sacerdote de Ifa. Ao lado de sua casa em Salvador, na Bahia, tinha uma placa indicando o sacerdote de Ifa, o compasso maçônico, e o provérbio yorubá *Suru ni oogun aiye* – significando “Paciência é o remédio para tudo na vida”, e duas inscrições bíblicas em inglês: *The Lord is my helper* (“O Senhor é minha ajuda”) e *Wait on the Lord and keep his way* (“Espere o Senhor e siga Seu caminho”) (ver Pierson, 1942, p. 259). De fato, Sowzer é parte de uma impressionante dinastia de viajantes e sacerdotes brasileiros-lagosianos, iniciando com seu avô, oráculo de Oyo, Manoel Rodolfo Bamgbose e terminando com numerosos netos que são sacerdotes em Lagos, Bahia e no Rio de Janeiro.

Talvez a única dinastia transatlântica mais famosa que a linhagem de Bamgbose seja a família Alakija. Embora não tendo nenhuma conexão direta com o Candomblé, eles são figuras centrais nas memórias mais recentes sobre a relação entre Bahia e “África” de onde o Candomblé se originou. Por exemplo, Adeyemo Alakija era um famoso advogado na Nigéria colonial. Conforme seus descendentes na Bahia, ele foi também o último presidente da Irmandade Ogboni Reformada (que foi fundada em 1930 como uma reação nativista à explosão de burgueses africanos das casas maçônicas brancas). Através de gerações que viviam no século XX na Bahia, no lado brasileiro desta família, continuam surgindo nomes ingleses como George e Maxwell (Pierson, 1942, p. 243).

Durante sua pesquisa na Bahia na metade dos anos 30, Donald Pierson viu uma cópia do *Nigerian Daily Times* de dezembro de 1932. Um dos artigos detalhava as conquistas profissionais desta família, que incluía um advogado, um otorrinologista e um engenheiro civil. O orgulho que os viajantes reingressados na Bahia e seus filhos tinham pela África que eles conheciam pode ser resumido em um depoimento dado a Pierson (1942, p. 272):

⁷ Irene Topázio Sowzer dos Santos, comunicação pessoal, 3 de janeiro de 1995, Salvador.

Estas pessoas aqui na Bahia pensam que os africanos são todos bárbaros e não-civilizados. Eles não acreditam que nossa língua é escrita, que existem publicações... Eles não sabem que em Lagos há boas escolas, melhores que as que eles têm na Bahia. Olhe isto [mostrando uma foto da escola em Lagos]! Tem alguma coisa assim na Bahia?

Estas são as memórias da África proeminentes na Bahia durante a primeira metade do século XX. Estas memórias não são da cultura ancestral “puramente” africana que as vítimas da escravidão nas Américas cultivavam resquícios para reter, conservar e preservar. São memórias baseadas em vivências, lembranças, e fotografias de uma classe de africanos ilustrados, viajados, que – e este é o meu argumento central – ajudaram a criar “cultura yorubá”, estabeleceram seu prestígio no perímetro Atlântico e a canonizaram como um padrão clássico de cultura africana no Novo Mundo.

Os estudos sobre o movimento de *peessoas livres* entre Brasil e África geralmente enfatizam a volta dos afro-brasileiros para a África e a sua influência ocidentalizante, em detrimento dos viajantes que reingressaram ao Brasil, daqueles que iam e vinham entre os dois mundos, e da sua influência no Brasil (e.g., Manuela Carneiro da Cunha, 1985; Marianno Carneiro da Cunha, 1985; Lindsay, 1994; J. M. Turner, 1975; Comhaire, 1949; Laotan, 1943; L. Turner, 1942; também, sobre a volta dos Afro-Cubanos, ver Sarracino Magriat, 1988). Faz sentido empregar o termo “retornados” para quem voltou para África, no entanto usarei o termo “reingressados” para aqueles que retornaram novamente ao Brasil, reingressando no Brasil e deixando a África. O que me interessa mais aqui são aqueles viajantes que voltaram à África e reingressaram no Brasil por diversas vezes, trocando bens e idéias nos dois sentidos durante este período importantíssimo na formação do Candomblé. Este grupo deve ser denominado pelo termo que indica a fonte da sua influência transformadora na história cultural do Brasil – os “viajantes”.

Entre os anos 1890 e 1940, o que muitos baianos – sacerdotes, estudiosos, e leigos – “lembravam” da África veio por intermédio destes viajantes. Chamava-se a “Costa”, referindo-se à costa atlântica da África – terminológica e historicamente uma zona de *contato*, de intercomunicação e de resistência entre mundos. Nos séculos XIX e XX – durante a época de viagens por Martiniano do Bonfim, Lourenço Cardoso, Manoel Rodolfo Bamgbose, Felisberto Sowzer, e muitos outros – já era uma “Costa” na qual a língua inglesa, a escrita romana,

templos maçônicos e uma imprensa viva faziam parte da vida quotidiana. Seus diálogos com o precursor etnógrafo baiano Nina Rodrigues, no final do século passado e início deste, produziram imagens de um mundo cosmopolita mas, em suas representações, ainda de uma cultura “puramente africana”. São estas imagens que povoaram minha própria investigação através de história oral e em arquivos nos últimos anos. Seja lá o que “africanidade” e “pureza” tenham significado para estes viajantes afro-brasileiros e seus descendentes, isto certamente não foi uma invenção dos pesquisadores euro-brasileiros que os entrevistaram e, mais tarde, defenderam sua causa.

Chegamos agora perto de entender a sofisticação cultural e a competência lingüística dos afro-brasileiros que propagaram a cultura yorubá na Bahia durante a última metade do século XIX e no início do século XX. No entanto, temos ainda que ver como o discurso e a ação dos afro-brasileiros ajudaram a gerar a assim chamada cultura “yorubá” ou nação “yorubá” que não é mais antiga que sua diáspora brasileira. De onde vem a pressuposta unidade da cultura? Como isto veio a ser tão firmemente identificado com o que é chamado de nação “nagô” ou “quêto” no Brasil e de nação “lucumi” em Cuba? De onde surgiu a ideologia da superioridade yorubá sobre outras culturas africanas e seu poder de persuasão para tantos negros, mulatos e brancos do Novo Mundo?

Outra questão ainda: se estudiosos euro-brasileiros são a fonte desta idéia (como argumentam os desconstrucionistas), de onde vem o valor extremado colocado na “pureza” cultural, e por vezes, racial, da nação nagô no Brasil? A nação afro-brasileira identificada com os yorubá ocorre em um Brasil do século XX dominado pela valorização pública da hibrididade racial e cultural, e declara sua descendência da religião da África Ocidental que, por todas as evidências disponíveis, manifesta também uma valorização de mistura e hibridização cultural (ver Matory, 1994). Nenhuma das narrativas destes estudiosos convencionalmente dadas como explicações para a origem do Candomblé – tanto a de uma memória de uma antiga religião africana ou a de uma invenção burguesa euro-brasileira – parece direcionar-se no sentido da valorização da pureza racial e cultural do Candomblé dos anos 20 e 30. De onde surgiu esta valorização?

A sociedade regional que emergiu no século XIX no Golfo de Guiné – de Freetown até Lagos – foi precedida por formações políticas no interior do continente e de rotas mercantes, mas foi profundamente transformada pelo comércio transatlântico. Apesar de seus predecessores no interior do continente,

a identidade yorubá não foi simplesmente remodelada pela influência ocidental na “Costa.” Ao contrário, como uma identidade política e concomitante ideologia nacionalista, a identidade e etnia “yorubá” foi criada em uma sociedade crioula da “Costa”, que estava em constante diálogo com as nações religiosas emergentes da diáspora afro-latina.

No final do século, Oyo, cuja população os hausa e os fulani chamaram de “yorubá” (Bascom, 1969, p. 5), tinha, pouco a pouco, conquistado um terço, quase metade, do que hoje é chamado Yorubaland. Conseguiu isto através de seu monopólio ao acesso a cavalos de guerra do norte e através da rede de delegadas – “esposas” e também delegados – “esposos” (iyawo e ilari) do rei. Isto incluiu, sobretudo, os médiuns, ou “cavalos” (elegun, ou esin) do deus Xangó (Matory, 1994). Estes reinos que os oyos vieram a dominar vieram também, em vários níveis, a falar dialetos muito similares ao oyo e a praticar celebrações religiosas profundamente vinculadas ao ritual e à mitologia oyo.

Com a queda do império oyo por volta de 1830, líderes militares da etnia oyo, que governavam da cidade de Ibadan, passaram a dominar um território ainda maior, e através de sua esfera de influência, os deuses oyo tornaram-se potente fonte de poder simbólico (ver, por exemplo, Apter, 1992, p. 36). O comércio de panos tecidos a mão, espalhado por um amplo território no interior do Golfo da Guiné, é mais uma evidência da projeção extensiva, pré-colonial, dos valores culturais oyo (Aderibigbe, 1975).

Além disto, houve tempos na costa da África ocidental, quando o reino de Benim pode ter se tornado ou permanecido o poder cultural soberano na região. Lagos mesmo havia sido uma aldeia de pouca importância sob o Império de Benim em expansão. Ainda nos meados do século XIX, Lagos estava tão firmemente sob a influência de Benim e situada tão periféricamente ao imperialismo de oyo que dificilmente era “yorubá” – nem no sentido hausa, nem, como veremos, no sentido dado, posteriormente, pelos missionários de Serra Leoa. À medida que o tráfico de escravos cresceu, a partir do final do século XVIII, mercadores de Lagos também tornaram-se mais ricos e poderosos e, pouco a pouco, independentes do império de Benim (Aderibigbe, 1975).

Nupe e futuros grupos de fala yorubá originários de Ilesa, Oyo, Egba e especialmente Ijebu foram tomando conta de Lagos à medida que sua economia cresceu. A colonização britânica em 1861 finalizou a eclipse da influência de Benim, assim como a Pax britânica fez de Lagos a meca cultural e comercial de múltiplos grupos culturalmente diversos. Porém, o apogeu do colonialismo

britânico trouxe consigo formas de racismo que inspiraram resistência política e cultural. O mais importante antecessor do anticolonialismo nigeriano do século XX foi a articulação pública e ufanista de um nacionalismo racial negro, do qual a tradição e identidade pan-yorubá frequentemente se tornaram em um símbolo paradigmático. No século XIX, para muitos norte-americanos, afro-caribenhos, afro-latinos, serra-leonenses “retornados” a Lagos (lugar de uma intensa interação Atlântica-negra, ainda não superado nem pelo Harlem!), a cultura “yorubá” tornou-se a cultura negra por excelência.

O papel inglês nesta convergência cultural não foi predestinado. Muitos séculos de atividade comercial portuguesa na “Costa” já tinham estabelecido um eixo de fala portuguesa no Golfo de Guiné. O fato de ambos, Lagos e Porto-Novo, ainda manterem nomes portugueses é sintomático do enraizamento da presença portuguesa. Foi ao tentar suprimir o tráfico de escravos que os ingleses primeiro estabeleceram domínio político em Lagos, em meados do século XIX. Então, a disputa dos ingleses e franceses para estabelecer domínio de fato sobre áreas mais amplas na região, no final do século XIX, criou novas formas de unidade entre cidades e povos, bem como novas divisões entre eles. Porém, não houve força unificadora maior do que o “retorno” de ex-escravos ocidentalizados do Brasil, Cuba e Serra Leoa para as cidades da “Costa”, próximas de sua morada ancestral, e as formas inter-regionais de comunicação que estes “retornados” estabeleceram entre eles.

Na região da “Costa,” de Lagos à Freetown, cativos africanos e “retornados” tinham um papel especial não apenas em formular uma nova identidade para si próprios, mas em conformar um ethos transcultural nacionalista. Brasileiros de fala “nagô” acabaram tendo um papel econômico e político central, não apenas nas cidades da “Costa” da África Ocidental francesa, mas através em comércio continuado com o Brasil, em certa forma, na mesma medida, que os de fala yorubá não-oyo de Lagos e Freetown tiveram sob o domínio inglês.

Em suma, apesar dos originais “yorubás” serem oyo, assim como uma pluralidade de africanos da costa ocidental que foram levados à Serra Leoa e Bahia no século XIX, foi a cidade de Lagos, no final do século XIX, que se transformou na capital de um povo “yorubá” concebido de forma muito diferente do Oyo histórico. Tornou-se capital também de várias formas sobrepostas de identidade política e cultural que tomaram uma região transnacional e uma raça transnacional como campos de ação igualmente importantes.

Olhemos mais para atrás ainda, para as circunstâncias históricas através das quais o *ethos* da “Costa” se desenvolveu. No final do século XVIII até metade do século XIX, o declínio do reino de Oyo e o surgimento do reino de Daomé coincidiram ao produzir uma população de escravos originais de Oyo, Egba, Egbado, Ijesa e outras regiões do que se tornaria Yorubá-land. Eles foram capturados e forçados a embarcar em navios nos portos de Lagos, Badagry, Porto-Novo e Ouidah. Um grande número deles desembarcaram no Brasil e em Cuba.

Os cativos que chegaram ao Brasil, entre eles, especialmente os muçulmanos, estiveram envolvidos de forma destacada em uma série de insurreições e conspirações na Bahia entre 1807 e 1835. Em número menor, alguns tinham retornado para a região do Golfo de Guiné de 1810 em diante, mas o número de retornados atingiu o seu auge entre 1835 e 1842, depois da maior das insurreições, em 1835 (Verger, 1976; J. M. Turner, 1975; Manuela Carneiro da Cunha, 1985). O governo da Bahia ordenou a expulsão de vários suspeitos de participação nas rebeliões. Uma atmosfera de forte repressão, taxaço de imposto individual, punições severas, toque de recolher, restrições a ir-e-vir e assim por diante, acabou levando muitos dos baianos-africanos alforriados a agir no sentido de seus antigos sonhos de retorno ao *lar*. Alguns, como os escravos libertos Antonio da Costa e João Monteiro, comissionaram navios para levar grupos de amigos e suas famílias, enquanto outros compraram passagem em navios cargueiros e comerciais (Verger, 1976, p. 317).

A maioria deles retornou a Lagos, Porto-Novo e a outros portos do Golfo de Guiné, o que é hoje Nigéria ocidental, a República de Benim, Togo e Gana. De 1820 até 1899, cerca de 8000 afro-brasileiros retornaram para a região do Golfo de Guiné. Estes brasileiros *retornados* contribuíram muito como uma mão-de-obra especializada na arquitetura e outras técnicas, através das quais Lagos colonial foi construída. Por volta de 1889, mesmo enquanto a população geral de Lagos continuava a inchar, um em cada sete lagosianos tinha vivido em Cuba ou no Brasil – isto é, cerca de 5000 dos 37.500 (Lindsay, 1994, p. 27, fn 31). Eles sofreram inomináveis abusos físicos e onerosas taxaço nas mãos dos reis de Daomé e dos reis africanos da costa. Suas vidas eram inseguras em qualquer lugar, mas em menor escala, eles descobriram, no protetorado inglês em Lagos (Verger, 1976).

Igualmente crucial à emergência da sociedade da costa guineana e à sua diáspora latino-americana foi o subsequente retorno dos “saro” a Lagos e seu

interior (e.g., Spitzer, 1975; Kopytoff, 1965). Desde a primeira década do século XIX, os ingleses fizeram esforços para impor a legislação inglesa e holandesa, banindo o tráfico escravo. Um dos pilares deste esforço foi a captura, pela armada inglesa, de navios negreiros que partiam do Golfo de Guiné. Os cativos africanos assim resgatados eram geralmente realocados em Freetown, Serra Leoa, onde eles e seus descendentes vieram a ser chamados “creoles” ou “krios”. Missionários ingleses rapidamente estabeleceram programas para convertê-los e escolarizá-los, criando uma classe muito influente de africanos com educação ocidental, cujas famílias originaram, em grande maioria, aquilo que eles ajudaram a denominar Yoruba-land. A partir de seu retorno para Lagos, eles vieram a ser chamados “saro”.

A repentina proximidade dos povos oyo, egba, egbado, ijesa e assim por diante, em seu exílio em Serra Leoa, produziu um número de consequências relevantes à nossa discussão. Primeiro, os levou a reconhecer suas similaridades e suas diferenças em comum com as populações locais do interior de Serra Leoa, tornando possível uma identidade étnica “yorubá”, ou neste caso, “aku”. Processos similares provavelmente aconteceram no Brasil e em Cuba no século XIX – no processo da gênese das “nações” chamadas “nagô” ou “queto” no Brasil e “Lucumí” em Cuba (ver Cortes de Oliveira, 1992; Brandon, 1993, p. 55-56). Segundo, o papel dos krios nos projetos coloniais filantrópicos e missionários dos ingleses os privilegiava econômica e politicamente em relação aos grupos étnicos nativos de Serra Leoa. Os krios, e especialmente os akus, tinham relativamente, em muito maior número, uma educação ocidental quando comparados a outros grupos. Eram em grande número alfabetizados, cristãos, comercialmente ativos e prósperos. Eles, portanto, tinham acesso a empregos públicos, escolas e missões, em uma razão muito maior que os outros, desproporcional ao seu número. A sociedade krio produziu numerosos administradores, professores, e sacerdotes que os projetos coloniais e missionários dispersaram para várias partes da África Ocidental.

Por volta de 1880, o número de saros em Lagos quase se igualava ao número de retornados afro-latinos, mas a educação dos saros em inglês e o seu domínio das convenções sociais inglesas os capacitou a atingirem um maior sucesso comercial e a terem um maior número de postos no governo colonial inglês emergente em Lagos. Mais importante ainda, sua formação mais erudita permitiu que sacerdotes saros produzissem os padrões ortográficos e léxicos pelos quais o “yorubá” seria estabelecido como língua escrita. De fato, no processo

de tradução da bíblia em uma língua que os povos oyo, egba, ijesa, ekiti, ondo, ijebu, egbado, e anago pudessem todos entender, os saros produziram uma linguagem “standard”, a língua que reificou a unidade étnica “yorubá”.

Nascido perto de Iseyin, na região de fala oyo, o missionário africano Samuel Ajayi Crowther escreveu *Um Vocabulário da Língua Yorubá* em 1843 e, em 1844, pregou para ex-cativos de Oyo, Egba, Ijesa e outros reunidos em Freetown, em uma linguagem híbrida, predominantemente oyo em sua morfologia e sintaxe, e mais egba em seus fonemas. Em seu léxico, foi enriquecida por expressões idiomáticas e por expressões recentemente cunhadas em Lagos e na diáspora da região (Adetugbo, 1967 apud Peel, 1993, p. 67; Ajayi, 1960). Nascido oyo, mas educado pelos ingleses, Samuel Johnson tornou-se missionário da igreja anglicana. Ele, assim como outros, ajudou a estabelecer os cânones literários, incluindo não apenas a tradução yorubá da bíblia, mas grandes narrativas da supostamente compartilhada herança cultural yorubá. Johnson escreveu o segundo texto mais lido e famoso da literatura yorubá – *A História dos Yorubás*, no qual ele integrou e tornou real algo que nunca foi imaginado como tal antes do século XIX – algo que Johnson chamou de “Nação Yorubá”.

O pensamento destes missionários anglicanos negros influenciou de tal forma o discurso colonial inglês que por volta dos 1880, quando o governador de Lagos, Alfred Moloney, empenhou-se em promover o desenvolvimento econômico de Lagos e de seu interior, o fez, através do convite para o retorno de mais afro-brasileiros. Moloney se dirigiu a uma reunião de *retornados* desta forma: “Vocês são a personificação representativa do fluxo anual constante de africanos vindos do Brasil, numa instância, para vossa própria terra, em outra, para a terra dos vossos pais e ancestrais (o vasto, rico e intelectual país yorubá)...” Tão dedicado estava Moloney à realidade e à dignidade da etnia yorubá, que declarou que era errado chamar os *retornados* de “brasileiros”: eles eram, falando com precisão, “yorubás repatriados”. Anos mais tarde, ele os distinguiu, anacronicamente, por terem “mantido” sua língua digna e ancestral, o yorubá, viva no Brasil e em Cuba (Verger, 1976, p. 551-554). Digo anacronicamente porque não existia uma língua chamada “yorubá” na época que os cativos oriundos desta região foram levados ao Brasil.

Portanto, a realidade da etnia “yorubá” e o discurso de sua ancestralidade e dignidade, particularmente destacada entre outras nações africanas, tornou-se uma verdade oficial. Qualquer vantagem econômica que os oficiais coloniais ingleses desejassem obter, usavam este discurso oficial para assegurar-las.

Estes oficiais vieram então a reforçar, autorizar, validar e valorizar uma nova identidade, nascida da experiência da diáspora. Moloney e outros adicionaram peso oficial à uma identidade que atravessava fronteiras coloniais de diferentes estados e mesmo fronteiras marítimas. De fato, em 1890 e 1891, o governo colonial subsidiou viagens regulares, e uma linha experimental de navio a vapor entre Lagos e as cidades da costa do Brasil. Apesar de se comprovar, mais tarde, que a linha era muito onerosa para ser mantida, o projeto demonstra a vontade dos oficiais coloniais ingleses em encorajar esta identidade transatlântica, que por várias vezes igualmente recebeu suporte e incentivo similar dos governos brasileiro e nigeriano pós-coloniais do século XX.

Como o chauvinismo yorubá tornou-se nacionalismo racial

Assim, a nação yorubá nasceu com um complexo de superioridade. Com certeza, a influência cultural de Ife e Oyo antecedeu os meados do século XIX, mas não excedeu a dos falantes do bantu, a não mencionar tais outros povos culturalmente expansivos como os hausa e os falantes de mande. A consolidação de uma etnia chamada “yorubá,” tanto quanto o seu prestígio inigualado entre os povos da “Costa,” têm raízes na diáspora serra-leonina, em que este povo emergente, mais do que qualquer outro na África, segurou os meios literários e comerciais de explorar o imperialismo britânico. No entanto, os anos 1880 e 1890 foram tempos difíceis para a burguesia de retornados. Primeiro, por volta de 1880, houve um declínio econômico no qual grandes estabelecimentos comerciais ingleses sobreviveram muito mais facilmente do que os estabelecimentos dos homens de negócios africanos. Segundo, o progresso do colonialismo inglês no interior de Lagos nos anos 1890 parece ter comprometido as formas de cooperação preexistentes entre europeus e africanos na costa do Golfo de Guiné, o que propiciou o surgimento de uma política oficial de privilégios raciais brancos.

Além disto, à medida que a medicina tropical européia estava mais desenvolvida, um número maior de administradores, médicos e missionários ingleses brancos chegaram para tomar cargos previamente ocupados por africanos ocidentalizados, e os brancos recém-chegados estavam prontos a invocar o discurso racista para garantir seus privilégios de acesso as almejados postos. Tornou-se evidente então, para muitos africanos ocidentalizados, que racismo era o motivo real para muitas das exclusões, transferências e demissões de que

eles foram vítimas no serviço público colonial e nas igrejas, mesmo quando *raça* não era dada como a explicação oficial. A rejeição da liderança do bispo Samuel Ajayi Crowther por jovens missionários brancos e sua consequente demissão da Missão Níger em 1890 foi o mais conhecido evento assim interpretado pelos *retornados* saros e afro-latinos (ver, e.g., Omu, 1978, p. 109), precipitando um movimento de maiores proporções no sentido da formação de igrejas africanas independentes.

Estes eventos também contribuíram significativamente para um ethos que o historiador J. F. A. Ajayi (1961) e vários outros estudiosos mais recentes descreveram como “nacionalismo cultural”. Por exemplo, Omu (1978, p. 107-114) descreve este nacionalismo cultural de Lagos na virada do século como uma “cruzada” ou “campanha” realizada principalmente por jornalistas, escritores e compositores. Os proponentes deste movimento tentaram estimular interesse em “história, língua, indumentária, nomes, vida familiar, religião, dança, teatro e formas de arte africanos (Omu, 1978, p. 107). Apesar disto ter ocorrido principalmente nos 1890, esta campanha teve precedentes nos 80, na forma de artigos jornalísticos no *Lagos Times* (um tema proeminente era a “preservação” da língua yorubá, uma vez que – e eu cito só um destes artigos – ela é “uma destas marcas de distinção nacional e racial que Deus nos deu”) (Omu, 1978, p. 107-108). Assim, no espaço de uma geração, os saros parecem ter mudado de entusiasmados anglófilos, gratos por sua liberação da escravatura em mãos inglesas, para advogar várias formas de nativismo nacionalista africano que se opunham à hegemonia cultural britânica. Através de seus escritos, os saros tornaram mais acessível a documentação deste processo entre eles, mas é também claro que, como um gesto político consciente, numerosos *retornados* afro-latinos também adotaram publicamente nomes, vestimentas e padrões conjugais yorubás durante este período (Ajayi, 1961; Cole, 1975a; J. M. Turner, 1975; Manuela Carneiro da Cunha, 1985; Lindsay, 1994; Mann, 1985; Omu, 1978). Tornou-se agora lugar-comum para devotos de orixás fazer o mesmo como uma marca de sua nacionalidade sagrada.

Não apenas nacionalismo cultural

As mudanças nas autoconcepções dos africanos ocidentalizados no Golfo de Guiné no século XIX são geralmente chamadas de “nacionalismo cultural”, tanto para distingui-las dos desafios políticos à política governamental

britânica quanto para marcá-las como precursoras das formas de ativismo que, mais tarde, levariam à independência do estado-nação nigeriano. Mas, dois pontos ainda valem a pena mencionar e estão curiosamente ausentes da maioria das discussões existentes sobre este período, e certamente das implicações do rótulo de “nacionalismo cultural”. Primeiro, os nacionalistas identificaram o povo, cuja opressão os preocupou e cuja unidade eles pressupuseram, mais frequentemente por sua “raça” do que por sua “cultura”. Vários escritores nacionalistas deste período pressupuseram que a “raça negra” tinha características culturais em comum que a diferenciava dos brancos, ou tomavam características das várias culturas africanas que precederam a cultura crioula da “Costa” como mais “autênticas” e apropriadas para os membros da raça negra.

Esses historiadores que explicitamente perceberam o essencialismo racial destes discursos tenderam a atribuí-lo a uma adoção passiva feita pelos burgueses africanos de um vocabulário gerado por escritores europeus, tais como Conde Joseph Arthur de Gobineau (bem como James Hunt) e propagado por colonialistas europeus (ver, e.g., Okonkwo, 1985, p. 2-3; Law, 1990, p. 81-99).

Existem claramente paralelos entre alguns escritores da África Ocidental e alguns nacionalistas europeus na tendência em confundir “raça”, cultura, língua, religião e nação. No entanto, não há nenhuma razão para crer que a mistura peculiar destas idéias entre os nacionalistas africanos tenha tido um precedente especificamente europeu. De fato, parece haver mais elementos na história social de Lagos do que na história européia para inspirar nativistas a igualarem o nacionalismo cultural yorubá com uma idéia de unidade racial negra. Para começar, binarismo racial não era para os habitantes de Lagos um mero postulado filosófico. Lagos de 1880 a 1915 estava cheio de discriminações raciais. Um Lagos que uma vez fora dividido entre europeus, brasileiros, saro e população local estava, em 1910, dividido entre negros e brancos (Cole, 1975b, p. 75). Visitando Lagos em 1911, o historiador da arte Leo Frobenius relatou que até policiais e empregados do correio eram hostis em relação aos brancos (Frobenius, 1913, p. 38-40; Cole, 1975b, p. 89).

Muito além de lerem sua experiência em termos da história natural de Arthur de Gobineau, eles a leram em termos da experiência altamente publicizada dos negros norte-americanos, particularmente na forma apresentada notícias republicanas e em editoriais de jornais negros norte-americanos e nos artigos de W. E. B. Du Bois e Booker T. Washington, para não mencionar

os do bem-viajado político negro das Ilhas Virgens dinamarquesas, Edward Wilmot Blyden. Na virada do século até 1910, os jornais de Lagos documentavam regularmente o linchamento de negros norte-americanos e as formas “raciais” de cooperação por eles mobilizadas para escapar da opressão, tais como “repatriação” para a Libéria. Jornais de Lagos trocaram muita correspondência com jornais negros norte-americanos. Além disto, é preciso apontar o fato que alguns dos mais proeminentes editores e líderes políticos na época tivessem origens sociais caribenhas, norte-americanas ou liberianas, bem como o mulato jamaicano Robert Campbell (1861), que publicou o jornal *The Anglo-African*, e John P. Jackson, editor do *Lagos Weekly Record*, que era filho de migrantes negros norte-americanos na Libéria. Muitos lagosianos, como Orishatukeh Fadumah, inclusive visitaram ou estudaram nos Estados Unidos.⁸ O historiador de Lagos, Michael Echeruo (1977, p. 113), conclui que “a maior fonte de estímulo intelectual para esta elite [lagosiana] era a América Negra”.

Portanto, o posterior equívoco implícito no termo “nacionalismo cultural” é que qualquer nacionalismo que se refere autoconscientemente à política negra norte-americana, à repatriação e à unidade racial, especialmente na virada do século, dificilmente poderia ser representado como não-político. Entretanto, também na virada do século, jornais de Lagos participaram em formas não norte-americanas de “limpar” a linhagem de sangue de seus heróis. Todos seus heróis, de Africanus Horton e Alexander Crummell a W. E. B. Du Bois e Booker T. Washington, são aclamados como “negros de puro sangue”.⁹ Desta forma, o purismo racial e cultural que apareceram na imprensa de Lagos antecipou os testemunhos recolhidos por Ruth Landes e Donald Pierson na Bahia nos anos 30 e 40.

⁸ Fadumah era um saro.

⁹ Por exemplo, “Dr. Crummell is a pure Negro” (*The Lagos Standard*, 2 de setembro de 1896, p. 3). “Paul Lawrence Dunbar the young rising poet of América is of pure African blood” (*The Lagos Standard*, 11 de novembro de 1896, p. 3). Ver também *The Lagos Standard* de 6 de abril de 1898 sobre “the famous Askia the great” – “a full-blood negro”; e *The Lagos Weekly Record* de 29 de agosto de 1891, p. 2, sobre o sucesso extraordinário dos “pure-blooded Negro youths” nas escolas europeias como evidencia contra as teorias da inferioridade negra. Um artigo no *Lagos Weekly Record* (23 de maio de 1896, p. 5), publicado originalmente no jornal negro norte-americano, *The Reformer*, advoga orgulho na raça, lealdade à raça e pureza racial como condições necessárias para o melhoramento da raça. Escrito pelo editor, a introdução ao artigo de Du Bois, “The Conservation of Races,” descreve Du Bois como “a pure Negro” (*The Lagos Weekly Record*, 31 de julho de 1897, p. 2). Ver também *Nigerian Chronicle* (19 de novembro de 1909, p. 6), sobre o médico negro Africanus Horton.

Por exemplo, Eliseu Martiniano do Bonfim e vários dos seus contemporâneos proclamaram a superioridade da pureza racial africana ou negra, que eles parecem ter associado e equalizaram com pureza cultural africana (Landes, 1947, p. 23, 28, etc.; ver também Pierson 1942, p. 273, 292). O discurso sobre pureza racial na “Costa” da África ocidental certamente tem precedentes no desdém dos colonialistas britânicos pelos seus súditos cultural e racialmente híbridos (ver, e.g., Law, 1990, p. 88). Mencionarei, por exemplo, as relevantes idéias de Mary Kingsley sobre a dignidade de pureza racial e cultural africana, que eram amplamente citadas na imprensa de Lagos. Ainda mais amplamente difundidas eram opiniões similares do político pan-africanista E. W. Blyden.¹⁰ Ele associava a diluição tanto da cultura africana quanto do sangue africano com fraqueza, doença e decadência social. Os etnógrafos desconstrucionistas do Candomblé estão, portanto, equivocadas ao atribuir a ideologia da “pureza nagô” à invenção de outros etnógrafos e patronos euro-brasileiros. De fato, esta ideologia parece ter suas origens na renascença africana de Lagos na virada do século.

Raça, religião, texto e comércio na diáspora da nação yorubá

Durante a renascença cultural em Lagos, na virada do século, africanos e pelo menos um europeu escreveram numerosos livros, panfletos e artigos na imprensa descrevendo e dando dignidade à assim chamada “tradicional religião Yorubá”.¹¹ A publicação e a disponibilidade destes escritos coincidem significativamente com o período quando navegadores, comerciantes e professores de inglês negros e, não menos importante, navios correios estavam frequentemente atravessando o Atlântico.

Nos incompletos arquivos baianos documentando o reingresso na Bahia dos brasileiros de Lagos, contei dúzias de navios e centenas de africanos livres

¹⁰ Ver *Lagos Weekly Record*, 27 de março de 1897.

¹¹ Ver, por exemplo, *The Yorubá-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (de 1894) de Col. A. B. Ellis (1964), *The Revelations of the Secret Orders of West Africa* (1887) e “Astrological Geomancy in Africa” de J. Abayomi Cole, “Religious Beliefs of the Yorubá People” (1896) de Orishatukeh Fadumah, *Ifa* (1897) de E. M. Lijadu, as palestras do Dr. Abayomi Cole sobre a religião yorubá, os estudos do Rev. Mojola Agbebi sobre a religião dos orisa em Oyo, Owu e Owo (*West Africa*, 22 de agosto de 1903, tomo VI, p. 211-214), “History of the Gods” (1906) de Oyesele Keribo, entre outros. Ver também Barber (1990).

viajando de Lagos para a Bahia e através da Bahia até o Rio ou até o estado de Pernambuco entre 1855 e 1898. Muitos deles tinham passaportes britânicos, e a maioria parecia estar engajada em comércio. Evidências de material da imprensa, de documentos pessoais e da história oral revelam repetidas viagens de mais de uma vintena de afro-brasileiros até os anos 30 deste século.¹²

Estes mercadores parecem ter capitalizado sua nacionalidade intercontinental – fornecendo aos africanos da região do Golfo de Guiné mercadorias relacionadas ao culto dos orixás e serviços identificados como provenientes “do país do homem branco” e fornecendo aos brasileiros objetos religiosos e serviços especialmente autenticados por uma origem africana.¹³ O conhecimento religioso dos afro-brasileiros e a relativa baixa margem de lucro envolvida neste comércio no Atlântico equatorial fez dos suprimentos religiosos uma esfera de comércio à parte da competição comercial maior europeia estabelecida (Manuela Carneiro da Cunha, 1985, p. 130). Portanto, não apenas suas identidades nacionais, mas sua subsistência claramente dependiam da defesa da sacralidade

¹² Arquivo Público do Estado da Bahia (A.P.E.B.), Registro de Entrada de Estrangeiros, 1855-56, Seção Colonial e Provincial, livro #5667 (9 de janeiro de 1855, 21 de março de 1855, 20-21 de novembro de 1855, 11 de janeiro de 1866, 28 de janeiro de 1856); A.P.E.B., Presidência da Província, Polícia do Porto, Mapas de saída e entrada de embarcações, 1886-1893, Seção Colonial e Provincial, Maço #3194-5, 12 de junho de 1869 [n.b., este item de 1869 está fora do lugar; foi achado na pasta de 1889]; A.P.E.B., Presidência da Província, Polícia do Porto, Mapas de saída e entrada de embarcação, 1873-1878, Maço #3194-3, ver 31 de janeiro de 1876. Ver também A.P.E.B., Presidência da Província, Polícia do Porto, Mapas de entradas e saídas de embarcações, 1878-1885, Maço #3194-49, pasta de 1879, 15 de julho de 1879; A.P.E.B., Presidência da Província, Polícia do Porto, Mapas de entradas e saída de embarcações, 1878-1885, Seção Colonial e Provincial, Maço #3194-4, 20 dezembro 1878; A.P.E.B., Presidência da Província, Polícia do Porto, Mapas de saída e entrada de embarcações, 1886-1893, Seção Colonial e Provincial, Maço #3194-5, pasta de 1889, 4 de junho de 1889; A.P.E.B., Polícia do Porto, Registro de Entrada de Embarcações, 1886-1890 (Maço #5975, e.g., 27 de maio de 1885 [sic]; 22 de out. de 1885[sic] e 1889-92 (Maço #5976, e.g., p.7), Seção Colonial e Provincial; A.P.E.B., Livros da Inspetoria da Polícia do Porto — Entradas de Passageiros, vol. 6, anos: 4 de dezembro de 1891 a 21 de março de 1895, 27 de agosto de 1892, p. 80; A.P.E.B., Livros da Inspetoria da Polícia do Porto — Entradas de Passageiros, tomo 8, anos: 2 de janeiro de 1896 a 31 de dezembro de 1898, 7 de março de 1898; A.P.E.B., Polícia, Registros de Passaportes, 1881-1885 (Book #5909) e 1885-1890 (Book #5910), Seção Colonial e Provincial; Moloney, 1889, p. 255-276; L. Turner, 1942, p. 65; Olinto, 1980, p. 266-267; Manuela Carneiro da Cunha, 1985, p. 123, 125; Pierson, 1942, p. 239; Verger, 1976, p. 464; Lindsay, 1994, p. 43-44; 1995 entrevistas em Lagos, Rio e Bahia com Paul Lola Bamgbose-Martins, Regina Souza, Beatriz da Rocha e outros. Para a lista completa de fontes, ver Capítulo II, Matory, *The Trans-Atlantic Nation: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* (Princeton University Press, no prelo).

¹³ Ver os diários do Rev. Thomas Benjamin Wright (CA2 O 97, 14 de abril de 1867, Arquivos da Church Missionary Society, Universidade de Birmingham, Inglaterra. Agradeço a J. D. Y. Peel por esta referência).

da África, da superioridade dos yorubá, e da “pureza africana” do seu capital material e ideológico. Meu argumento, então, é que a “pureza nagô” é antes o grande capital ideológico da burguesia viajante da diáspora yorubá, do que uma invenção das elites euro-brasileiras. Hoje, este capital fica entre os recursos mais importantes desta nação nagô, ou queto, no Brasil.

Entre o capital material que eles introduziram na Bahia estava uma cópia do livro de Ellis: *The Yorubá-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* – que, segundo Andrade Lima (1984, p. 7), o comerciante e professor de inglês Lourenço Cardoso traduziu para Raymundo Nina Rodrigues, fundador dos estudos afro-brasileiros e o mais influente advogado da superioridade yorubá. Martiniano do Bonfim, informante de Nina Rodrigues, fez uma tradução e crítica do *Iwe Kika Ekerin Li Ede Yorubá* (A Quarta Cartilha da Língua Yorubá). Ambos os textos e seus intérpretes afro-brasileiros são citados com destaque no trabalho de Nina Rodrigues (1935, p. 42-43, 1945, p. 356); e de Edison Carneiro (1986; ver também Landes, 1947). Estes informantes eruditos estavam também ativamente envolvidos no estabelecimento de casas de Candomblés e em reformas rituais na Bahia, vistas hoje como as mais “puramente africanas” e “puramente nagôs”.¹⁴ Martiniano não só publicou as suas idéias, mas também viajou entre vários estados brasileiros, além da Bahia, espalhando os padrões ideológicos e rituais da “pureza nagô.”

Portanto, religiões não-cristãs e não-muçulmanas tiveram um papel central na definição do que constituía sua tradição nacional elaborada por burgueses da África ocidental e por afro-latinos. O que veio a ser classificado como *tradição yorubá* surgiu de desenvolvimentos históricos particulares (ambos coloniais e pré-coloniais), bem como um conjunto particular de interesses financeiros, profissionais e ideológicos que atravessavam o Atlântico. Foram os viajantes afro-brasileiros, como Martiniano do Bonfim e Lourenço Cardoso que apresentaram a ideologia de “pureza africana” e da superioridade dos “yorubá” ao meio cultural da Bahia e aos etnógrafos que a canonizaram.

Conclusão

A Bahia estava cheia de evidências da suposta “superioridade” yorubá, esta teria tido suas bases não em alguma essência cultural primordial ou em

¹⁴ Ver, por exemplo, Martiniano do Bonfim, “Os Ministros de Xangô”, *Estado da Bahia*, 5 de maio de 1937.

uma história de inspiração evolucionista. Mas, antes, a afirmação da superioridade yorubá derivou seu significado e credibilidade de um contexto geopolítico que não era de uma dimensão, apenas brasileira, mas sim transatlântica. A superioridade da nação nagô, ou yorubá, e sua habilidade para tipificar o que é virtude na África não era apenas rentável para os comerciantes de mercadorias de Lagos, mas plausível em um Brasil há muito dominado por interesses comerciais e políticos britânicos. Neste contexto, a habilidade dos viajantes africanos em falar inglês lhes dava um enorme poder simbólico, bem como sua habilidade de falar a língua sagrada yorubá. De fato, eles precisavam de ambas as línguas para explorar o poder da literatura do nacionalismo cultural yorubá sobre reinos distantes que eles talvez nunca tenham visitado e práticas religiosas no interior da África ocidental que eles talvez nunca tenham chegado a assistir.

Nos escritos brasileiros de 1900 a 1940, os viajantes afro-brasileiros foram chamados de “professores de inglês”. Eles tomaram emprestada uma combinação de nomes portugueses, ingleses, yorubás e portugueses anglicizados. Podiam usar roupas inglesas feitas sob medida e ostentar seus livros e jornais nigerianos, que mostravam seus parentes nobres africanos vestidos em mantos “orientais”. Alternativamente, eles apareciam sob os auspícios da maçonaria, que se tornou uma marca de prestígio compartilhada tanto por serra-leoninos e lagoonianos como pelas elites baianas. Os afro-brasileiros ostentavam seus passaportes ingleses e apontavam para o fato que yorubá era uma linguagem escrita.

Além disto, eles sabiam que suas reivindicações de dignidade para a nação africana contradiziam outras figurações de nacionalidade. Entre as diversas propostas identitárias, a figuração mais poderosa tomou a europeidade como o padrão da civilização. O outro padrão proposto, que destacou o índio como símbolo da nação brasileira, às vezes continha implicações igualmente derogatórias para os negros (ver, por exemplo, Skidmore, 1974). Não obstante, a reivindicação da dignidade e da virtude da “pureza africana” continua forte na Bahia do fim do século XX. Ademais, a imagem da África propagada pelos defensores desta pureza não é tão mítica como a recente etnografia crítica supõe. Essa imagem é o produto de um diálogo transatlântico ainda em processo.

Referências

ADERIBIGBE, A. B. Early history of Lagos to about 1850. In: ADERIBIGBE, A. B.; AJAYI, A. (Ed.). *Lagos: the development of an African city*. Lagos: Longmans, 1975. p. 1-26.

AGUIRRE BELTRÁN, G. *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. 2. ed. México: Universidad Veracruzana: Instituto Nacional Indigenista: Gobierno del Estado de Veracruz: Fondo de Cultura Económica, 1989a.

AGUIRREBELTRÁN, G. *LapoblaciónnegradeMéxico: estudio etnohistórico*. México: Universidad Veracruzana: Instituto Nacional Indigenista: Gobierno del Estado de Veracruz: Fondo de Cultura Económica, 1989b.

AJAYI, J. F. A. How Yorubá was reduced to writing. *Odu*, n. 8, p. 49-58, 1960.

AJAYI, J. F. A. Nineteenth century origins of Nigerian nationalism. *Journal of the Historical Society of Nigéria*, v. 2, n. 2, p. 196-210, 1961.

ANDRADE LIMA, L. de. *Roteiro de Nina Rodrigues*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, 1984. (Ensaio/Pesquisas 2).

APTER, A. *Black gods and kings*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BARBER, K. Discursive strategies in the texts of If and in the 'Holy Book of Odu' of the African Church of Orúnmla. In: FARIAS, P. F. de M.; BARBER, K. (Ed.). *Self-assertion and brokerage*. Birmingham: Centre of West African Studies, University of Birmingham, 1990. p. 196-224. (Birmingham University African Studies Series 2).

BASCOM, W. *The Yorubá of Southwestern Nigéria*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.

BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Editora Nacional, 1961.

BASTIDE, R. *The African religions of Brazil*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

BRANDON, G. *Santería from Africa to the New World: the dead sell memories*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

BROWN, D. de G.; BICK, M. Religion, class, and context: continuities and discontinuities in Brazilian Umbanda. *American Ethnologist*, v. 14, n. 1, p. 73-93, 1987.

CAMPBELL, R. *A pilgrimage to my motherland: an account of a journey among the Egbas and Yorubás of Central Africa*. New York: Thomas Hamilton, 1861.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

CARNEIRO, E. *Religiões negras e negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

COLE, P. D. Lagos society in the 19th century. In: ADERIBIGBE, A. B.; AJAYI, A. (Ed.). *Lagos: the development of an African city*. Lagos: Longmans, 1975a. p. 27-58.

COLE, P. D. *Modern and traditional elites in the politics of Lagos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975b.

COMHAIRE, J. A propôs des Brésiliens de Lagos. *Grands Lacs*, v. 64, n. 7, p. 41-43, 1949.

CORTES DE OLIVEIRA, M. I. *Retrouver une identité: jeux sociaux des Africains de Bahia (vers 1750-vers 1890)*. Tese (Doutorado em História)–Université Sorbonne, Paris IV, Paris, 1992.

CREEL, M. *A peculiar people: slave religion and community culture among the Gullahs*. New York: New York University Press, 1988.

CUNHA, Manuela C. da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Marianno C. da. *Da senzala ao sobrado: arquitetura na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo: Nobel, 1985.

CURTIN, P. et al. *African History*. Boston: Little, Brown and Co., 1978.

DANTAS, B. G. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*, n. 8, p. 15-20, 1982.

DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ECHERUO, M. J. C. *Victorian Lagos: aspects of nineteenth century Lagos life*. London: Macmillan Education, 1977.

ELLIS, A. B. *The Yorubá-speaking peoples of the slave coast of West África*. Chicago: Benin Press, 1964.

FRIGERIO, A. *The search for Africa: Proustian nostalgia in Afro-Brazilian studies*. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–University of California, Los Angeles, 1983.

FROBENIUS, L. *The voice of Africa: vol. I*. New York: Benjamin Blom, 1913.

FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HALL, J. D. The mind that burns in each body: women, rape, and racial violence. In: SNITOW, A.; STANSELL, C.; THOMPSON, S. (Ed.). *Powers of desire: the politics of sexuality*, New York: Monthly Review Press, 1983. p. 328-349.

HENFREY, C. The hungry imagination: social formation, popular culture and ideology in Bahia. In: MITCHELL, S. (Ed.). *The logic of poverty: the case of the Brazilian Northeast*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981. p. 58-108.

HERSKOVITS, M. J. *The myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1958.

HERSKOVITS, M. J. The social organization of the Candomblé. In: HERSKOVITS, F. S. (Ed.) *The New World Negro*. Bloomington: Indiana University Press, 1966. p. 226-247.

HERSKOVITS, M. J. *The New World Negro*. Edited by Frances S. Herskovits. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

HETHERSETT, A. L. *Iwe Kika Ekerin Li Ede Yorubá*. Exeter: James Townsend, 1944.

JOÃO DO RIO. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. (Biblioteca Manancial, n. 47).

JOHNSON, S. *The History of the Yorubás: from the earliest times to the beginning of the British Protectorate*. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1921.

KOPYTOFF, J. H. *A preface to modern Nigeria: the "Sierra Leoneans" in Yorubá, 1830-1890*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965.

LANDES, R. *The city of women*. New York: Macmillan, 1947.

LAOTAN, A. B. *The torch bearers, or old Brazilian colony in Lagos*. Lagos: Ife-Olu Printing Works, 1943.

LAW, R. *The Oyo Empire, c.1600-c.1836: a West African imperialism in the era of the slave trade*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

LAW, R. Constructing a real national history: a comparison of Edward Blyden and Samuel Johnson. In: FARIAS, P. F. de M.; BARBER, K. (Ed.). *Self-assertion and brokerage*. Birmingham: Centre of West African Studies, University of Birmingham, 1990. p. 78-100. (Birmingham University African Studies Series 2).

LAW, R. How truly traditional is our traditional History? The case of Samuel Johnson and the recording of Yorubá oral tradition". In: FALOLA, T. (Ed.). *Pioneer, patriot, and patriarch: Samuel Johnson and the Yorubá people*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin, 1993. p. 47-63.

LINDSAY, L. A. To return to the Bosom of their fatherland: Brazilian immigrants in nineteenth-century Lagos. *Slavery and Abolition*, v. 15, n. 1, p. 22-50, April 1994.

MANN, K. *Marrying well: marriage, status and social change among the educated elite in colonial Lagos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MATORY, J. L. *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yorubá religion*. Minneapolis: University of Minnesota, 1994.

MINTZ, S. W.; Price, R. *An anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.

MOLONEY, A. C. Cotton interests, foreign and native, in Yorubá and generally in West Africa. *Manchester Geographical Society Journal*, n. 5, p. 265-276, 1889.

MOLONEY, A. C. Notes on the Yorubá and the Colony and Protectorate of Lagos, West Africa. *Proceedings of the Royal Geographical Society*, v. 12, n. 10, p. 596-614, 1890.

NINA RODRIGUES, R. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

OKONKWO, R. *Heroes of West African nationalism*. Enugu: Delta, 1985.

-
- OLINTO, A. *Brasileiros na África*. São Paulo: G. R. Dorea, 1980.
- OMU, F. I. A. *Press and politics in Nigeria, 1880-1937*. London: Longman, 1978.
- ORTIZ, F. *Los negros brujos: la hampa Afro-Cubana* (apuntes para un estudio de etnología criminal). Miami: Ediciones Universal: New House Publishers, 1973.
- PEEL, J. D. Y. The cultural work of Yorubá ethnogenesis. In: FALOLA, T. (Ed.). *Pioneer, patriot, and patriarch: Samuel Johnson and the Yorubá people*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin, 1993. p. 65-75.
- PIERSON, D. *Negroes in Brazil*. Ph.D. Dissertation in Social Sciences. University of Chicago, Chicago, 1942.
- PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.
- RAMOS, A. *As culturas negras no Novo Mundo*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.
- ROTILU, O. A notable Egba, Mr. Adeyemo Alakija. *Nigerian Daily Times*, p. 36-37, Dec. 1932. Christmas Number.
- SARRACINO MAGRIAT, R. *Los que volvieron a África*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988.
- SKIDMORE, T. E. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. New York: Oxford University Press, 1974.
- SPITZER, L. *The Creoles of Sierra Leone*. Ife: University of Ife Press, 1975.

TURNER, J. M. "*Les Brésiliens*": the impact of former Brazilian slaves upon Dahomey. Ph.D. Dissertation in History, Boston University. Ann Arbor: Xerox University Microfilms, 1975.

TURNER, L. Some contacts of Brazilian ex-slaves with Nigeria, West Africa. *Journal of Negro History*, n. 27, p. 55-67, 1942.

VERGER, P. *Trade relations between the Bight [?] of Benin and Bahia from the 17th to the 19th century*. Translation Evelyn Crawford. Ibadan: Ibadan University Press, 1976.

VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

WAFER, J.; SANTANA, H. R. Africa in Brazil: cultural politics and the Candomblé religion. *Folklore Forum*, v. 23, n. 1/2, p. 98-114, 1990.