

O LABORATÓRIO COLONIAL E HISTORIOGRÁFICO EM TORNO DE UMA IDENTIDADE IORUBÁ

FALOLA, Toyin e CHILDS, Matt D. *A diáspora iorubá no mundo atlântico*. Petrópolis: Editora Vozes, 2024, 664 p.

O nome Yarabawa (e variantes como Yariba) foi originalmente usado por hauçás para designar os habitantes de Oió. O conceito de iorubá como identidade grupal ou étnica de alcance genérico foi engendrado apenas nas primeiras décadas do século XIX, em Serra Leoa, colônia britânica na África Ocidental que serviu para reassentar pessoas africanas embarcadas em navios apreendidos pela política britânica de combate ao tráfico de escravizados. Em consoância com o colapso do império de Oió e com a expansão jihadista, que estavam alimentando o tráfico de escravizados e gerando grandes concentrações de cativos em algumas localidades, como na Bahia e em Cuba, esses números

acabavam sendo altos também entre os reassentados em Serra Leoa. Envolvendo ainda a política britânica na atual Nigéria, o conceito de iorubá nasce, então, no colonialismo, cooptando seletivamente africanos para seu projeto de formação de uma sociedade cristã através da educação missionária, em disputa com o islamismo e com as devoções aos orixás e ancestrais. A forja da categoria iorubá contou com uma ferramenta fundamental: a invenção de uma unidade linguística.¹

1 Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo. A África e a escravidão, de 1500 a 1700*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 532; Robin Law, *The Oyo Empire. C. 1600-1836: a West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 5; Paulo. F. de M. Farias, “Enquanto isso, do outro lado do mar...: os Arókin e a identidade iorubá”, *Afro-Ásia*, n. 17, 1996, pp. 139-155, Lorand Matory, “The English Professors

Como cuidar para que identificações do colonialismo, assentadas em projetos políticos e econômicos de dominação, não se transformem em operadores historiográficos essencializados? Até que ponto a identidade iorubá é uma produção historiográfica? Como lidar com categorias coloniais, sem reificá-las como fenômenos absolutos ou autoevidentes? Em que situações de pesquisa histórica, povos que se constituem em uma dinâmica de forte diversidade étnica, cultural, linguística, religiosa, muitas vezes em migrações, disputas de território, deslocamentos, alianças (no caso, processos conflagrados pela produção de cativos e pelo tráfico de escravizados) podem ser isolados dessa dinâmica como entidades autônomas de investigação? Em que medida os sentimentos e contornos comunitários, étnicos ou identitários específicos e locais podem ser acessados por categorias exteriores e generalizantes? Será que uma língua – conceito abstrato e também

of Brazil: on the Diasporic Roots of the Yoruba Nation”, *Comparative Studies*, v. 41, n. 1, 1999, pp. 72-103, ; John Peel, “The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis” in Elizabeth Tonkin et al. (eds.), *History and Ethnicity* (London and New York: Routledge, 1989), pp. 198-215.

dinâmico que não se separa da contínua produção de variedades – pode servir como um identificador étnico? É nessa difícil e delicada chave de leitura que proponho uma resenha crítica da obra *A diáspora iorubá no mundo atlântico*. Trata-se de coletânea organizada por Matts D. Childs e Toyin Falola, que assinam o primeiro capítulo, e que reúne textos de mais dezoito autores, contando com quatro representantes da historiografia brasileira: João José Reis, Beatriz Mamigonian, Luis Nicolau Parés e Mariza de Carvalho Soares.

Publicada em 2005, em língua inglesa, a obra ganhou edição brasileira em 2024 pela Editora Vozes, na coleção “África e os Africanos”.² A maioria dos autores da coletânea vem da tradição intelectual anglófona e tem inserção institucional nos Estados Unidos, incluindo africanos como Toyin Falola e Babatunde Lawal (nigerianos) e C. Magbaily Fyle e Gibril R. Cole (serra-leoneses).

2 A tradução, feita por Fábio Roberto Lucas, tem muitos erros, talvez devido ao uso de ferramentas automatizadas (exemplo: quarter foi traduzido como “trimestre”) e além disso mereceria uma revisão técnica para sanar escolhas equivocadas, como o nome da língua e do povo fon grafado como “fom”, vodum por “vodu”, dentre outros exemplos.

O texto de “Agradecimentos”, que abre o livro, assim como o primeiro capítulo, “Metodologia e pesquisa utilizadas nesta obra”, assinados pelos organizadores, são emblemáticos desse autocentramento anglófono e de formas de compreensão da diáspora correntes na academia estadunidense. A grande motivação apresentada para o livro é compreender “a razão pela qual os iorubás tiveram (e continuam a ter) uma influência tão grande na definição da cultura diaspórica no Novo Mundo” (p. 13), mesmo sem ter tido predomínio demográfico entre as populações escravizadas. Esse ponto já levanta uma questão ambígua, pois não se trataria de criticar uma relação automática entre demografia e dinâmicas culturais, mas de afirmar uma excepcionalidade iorubá. As “bases para o estudo da diáspora africana” teriam sido iniciadas pelos afro-americanos W. E. B. Du Bois e Carter G. Woodson, passaram por Melville Herskovits e, como representantes de fora dos Estados Unidos, os organizadores referem apenas Nina Rodrigues, Gilberto Freire e Fernando Ortiz. A virada dos estudos diaspóricos teria se dado com a grande investigação

demográfica sobre o tráfico transatlântico, iniciada por Philip Curtin³ e incrementada pelo “rastreamento das origens africanas e dos destinos americanos dos escravizados” (p. 21) com a construção do extenso banco de dados por David Eltis, David Richardson, Stephen D. Behrendt e Herbert S. Klein.⁴ Frisam ainda o maior diálogo entre historiadores da África e das Américas, mencionando Joseph Miller, Paul Lovejoy, Michael Gomez, Robin Law, John Thornton e David Eltis.

Segundo os organizadores, haveria dois modelos teóricos explicativos que orientariam a questão da diáspora: “o modelo da crioulização de Sidney Mintz e Richard Price, com sua ênfase nas inovações do Novo Mundo e sua minimização das origens culturais africanas” (p. 23) defendido em ensaio de 1976,⁵ e o “modelo atlântico”, repre-

3 Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: a Census*, Madison: University of Wisconsin Press, 1969

4 David Eltis, et al., *The Trans-atlantic Slave Trade: a database on CD-ROM*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

5 Sidney Mintz e Richard Price, *The Birth of African-American Culture: an Anthropological Perspective*, Boston: Beacon, 1992.

sentado por John Thornton⁶ e Paul Gilroy,⁷ que chamaram a atenção para as conexões e travessias entre os continentes americano e africano, bem como para o fato de que os escravizados carregaram suas histórias e culturas na diáspora. Childs e Falola situam a obra no modelo atlântico, sem desconsiderar as inovações, para dar conta da diversidade da diáspora iorubá.

Essa direção transparece no sumário, dividido em quatro partes. Na primeira, “A terra natal e a diáspora iorubás”, o foco principal é o lado africano do Atlântico, com textos de David Eltis, Paul E. Lovejoy e Ann O’Hear. Em seguida há duas partes dedicadas à diáspora: “A diáspora iorubá nas Américas”, com textos de João José Reis, Beatriz Galloti Mamigonian, Michele Reid, Russel Lohse, Rosalyn Howard e Kevin Roberts e trabalhos sobre Brasil, Cuba, Costa Rica, Trinidad, Bahamas e Haiti; e “As fundações culturais da diáspora iorubá”, que

percorre temas religiosos, linguísticos, artísticos e familiares com os autores Luis Nicolau Parés, Christine Ayorinde, Mariza de Carvalho Soares, Kevin Roberts (que contribui com dois capítulos), Robin Moore, Babatunde Laval e Augustine H. Agwuele. Por fim, a última parte, “Retorno à Iorubalândia”, trata da África Ocidental, particularmente Serra Leoa e Nigéria, com textos de Robin Law, C. Magbaily Fyle e Gibril R. Cole. É, portanto, um conjunto bastante diverso de autores e abordagens, percorrendo processos históricos em diferentes temporalidades e paisagens. Não há nenhum capítulo dedicado à presença africana nos Estados Unidos, algo aliás lamentado pelos organizadores, que atribuem o fato à maior relevância dada às questões raciais do que às investigações sobre a presença das culturas africanas pela academia estadunidense (p. 14). A compilação da bibliografia ao final é uma contribuição valiosa. Os capítulos são úteis, ainda, para identificar fontes e referências, visando a possibilidade de novas pesquisas sobre os contextos apresentados.

6 John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

7 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: modernity and Double Consciousness*, Cambridge: Harvard University Press, 1993

É importante desde já comentar como a historiografia brasileira segue percursos bastante distintos da síntese apresentada pelos organizadores, percursos esses construídos muito mais pelo aprofundamento de pesquisas arquivísticas e pela compreensão circunstanciada de especificidades históricas de tempo e espaço, além de análises mais amplas e processuais, do que pela busca de explicações generalizantes que alternariam entre um ou outro modelo conceitual.⁸ A presença africana na história do Brasil é incontestável, tanto na profusão de registros documentais dos mais diferentes campos, na pesquisa por autores de distintos espectros políticos e teóricos, bem como nas vivências sociais e culturais de suas memórias coletivas. Muito antes da decisiva lei 10.639/2003 (reivindicação antiga dos movimentos negros, que sacudiu o ambiente universitário e provocou um incremento sistemático das pesquisas sobre Áfricas e africanos no Brasil e nas Américas), entre autores com as mais diferentes

concepções de história, a África há muito já comparecia como horizonte de investigação, e é sempre útil saber como se falou dela. Até mesmo Francisco Adolfo Varnhagen, Héliô Vianna, Caio Prado Jr., apenas para citar alguns nomes menos associados à temática, se referiram ao continente. Isso para não falar de Maurício Goulart, Clóvis Moura, Maria Yedda Linhares, Beatriz Nascimento, Artur Ramos, para ficar em gerações anteriores.

As contribuições dos representantes da historiografia brasileira para a coletânea já são amplamente conhecidas através de sua extensa obra publicada em livros e artigos. Por isso, é bastante difícil ler o volume sem ter em mente seus pressupostos teóricos e metodológicos (construídos com muitos outros nomes, como Maria Inês Cortes de Oliveira, por exemplo⁹) que teriam em comum atentar para os processos de reconstrução de identidades em ambientes multiétnicos, para as etnogêneses relacionais, para o fato quase óbvio de que categorias mentais, formas

8 Para uma discussão circunstanciada sobre usos do conceito de crioulação, ver o artigo de Luís Nicolau Parés, “O processo de crioulação no Recôncavo Baiano (1750-1800)”, *Afro-Ásia*, 33, 2005, pp. 87-132, 

9 Maria Inês Cortes de Oliveira, “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”. *Afro-Ásia*, 19/20, 1997, pp. 53-63, 

de organização social e memórias africanas interagiram com as novas condições na sociedade escravista. Além, é claro, do envolvimento direto com a história da África em suas análises sobre o processo diaspórico. O capítulo em coautoria de João José Reis e Beatriz Mamigonian, “Nagô e Mina: a diáspora iorubá no Brasil”, e o de Mariza de Carvalho Soares, “De Gbe a Iorubá: mudança étnica e nação Mina no Rio de Janeiro”, apresentam a importância do tráfico oriundo da Costa da Mina em todas as regiões do Brasil, mas buscam mostrar seus efeitos em dinâmicas locais específicas, encaminhando a questão de como etnônimos africanos exteriores não têm significados fixos ou imutáveis, e devem ser submetidos a análises circunstanciadas. Identidades mais englobantes ou genéricas, como Mina, Nagô, ou Jeje se transformaram e foram assumidas como opções políticas no jogo de forças cotidiano da sobrevivência e articulação, no maior ciclo de revoltas escravas (no caso de Salvador), e outras formas de rebeldia e organização coletiva, mas não anularam os sentimentos de autoidentificação mais locais. “Apesar de sermos

todos nagôs, cada um tem sua pátria” (p.136), respondia um escravizado ao interrogatório da polícia, no contexto da Revolta dos Malês. No Rio de Janeiro, se Mina, termo luso-brasileiro genérico para classificar as pessoas da Costa da Mina/Golfo do Benim, podia ser adotado por africanos de distintas proveniências (fanti, axanti, hauçá, gbe, nupe) para se identificar, não quer dizer que sua vivência fosse de homogeneidade, organizando-se em irmandades católicas distintas, formando associações de poupança ou apresentando ações judiciais para obtenção e garantia de liberdade, envolvendo-se em atividades econômicas onde sua experiência e conhecimento prévios foram atuantes. Como escreve Mariza Soares, “a identidade Mina incorporou características étnicas e religiosas distintas, incluindo aquelas associadas aos povos Gbe e Iorubá, independentemente de sua religião, fosse ela cristianismo, culto aos orixás, ou islamismo” (p. 365). Luis Nicolau Parés, que escreve sobre “O processo de ‘nagoização’ no Candomblé da Bahia”, problematiza o “discurso sobre as ‘nações’ para negociar, construir e legitimar

suas diferenças rituais e identidades coletivas” (p. 279), apontando como a etnicidade nagô, que teria uma tendência inclusiva e expansionista, não se associa diretamente com uma ascendência étnica “original”, e se construiu em diálogo e disputa com outras nações religiosas. Em seu artigo, antecipa alguns aspectos do livro publicado posteriormente, onde demonstra a existência, a partir de meados do século XVIII (portanto anteriores à onda do tráfico de iorubás), com forte concentração de povos de línguas gbe, das bases para a institucionalização do candomblé.¹⁰

Daí vem a dificuldade com a tendência essencialista que percorre alguns textos da coletânea. Tomemos como exemplo a definição da nação iorubá, por Augustine Agwuele:

A “nação” Iorubá é uma expressão genérica que define pessoas de diferentes países fora da África, as quais professam uma religião de divindades e práticas de adivinhação e culto ancestral e aceitam a Iorubalândia como sua terra de proveniência. Entre eles estão devotos de Xangô, a umbanda e o candomblé no Brasil; os Lucumi

e os adeptos da Santeria em Cuba, Trinidad e Estados Unidos; e os nagôs do Haiti. Tal nacionalidade consiste na convicção religiosa compartilhada, no modo de adoração, que geralmente inclui transe, sacrifício, adivinhação e a ideia de “ori” (chefe espiritual), ancestrais mútuos, uma história compartilhada e um idioma comum, ou seja, o iorubá e, recentemente, o iorubabônico (p. 473).

Na sua definição, o cristianismo e o islamismo seriam, portanto, incompatíveis com essa identidade genérica iorubá. Nesse outro trecho, apoia-se em Louis de Verteuil, um colonizador branco, nascido em Trinidad, que publicou em um panorama colonial da agricultura e comércio da ilha, em 1858. A falta de consideração crítica leva a supor que o autor concorda com os termos em que a descrição foi feita:

Sua unidade e suas características pessoais como um grupo étnico e cultural distinto fizeram com que os iorubás fossem valorizados por seus escravizadores. Comentando sobre eles, De Verteuil disse: ‘Os Yarrabas merecem atenção especial [...] são uma raça excelente [...] suas casas são limpas, confortáveis e mantidas em perfeita ordem por dentro. Em termos de caráter, eles costumam ser honestos e, em termos de

10 Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

disposição, são orgulhosos e até arrogantes’ (p. 474).¹¹

Mas sigamos explorando outros aspectos dessa complexa miríade sobre a diáspora iorubá. O capítulo de David Eltis é muito valioso para acompanhar os caminhos metodológicos da demografia do tráfico e merece leitura atenta. No título, “A diáspora de falantes de iorubá, 1650-1865: dimensões e implicações”, observa-se a cautela em usar o conceito iorubá como identidade étnica, e apontar antes para o vínculo com uma língua, escolha adotada por alguns outros autores do livro. Eltis esclarece que os estudos quantitativos do tráfico dizem muito mais de “regiões costeiras de origem” e de “amplas tendências geográficas” do que da “forma como as pessoas [...] se identificavam”. E lembra: “no começo, os iorubás não existiam como um povo coeso” (p. 44). Eltis aponta como o colapso do império de Oió, espalhou “fragmentos de muitos grupos diferentes de iorubá, que se reuniam em novos ambientes

junto com muitos falantes de outras línguas”, o que teria induzido a uma aproximação entre si, pelo contraste com os demais. No entanto, é necessário ter precaução, pois a participação em ambientes multilíngues não é exclusiva da diáspora nas Américas ou de reassentamentos como Serra Leoa. A África Ocidental é reconhecida-mente uma área de grande diversidade linguística, marcada pela convivência de famílias linguísticas, com ou sem maiores vínculos genéticos e que compartilham espaços geográficos. Isso não impediu a experiência de multilinguismo e de trânsito entre línguas.¹² Assim, ainda que possamos supor maior facilidade, por parte de povos que compartilhavam línguas próximas, em estabelecer vínculos entre si, isso não significa que a diversidade linguística tenha sido um entrave à comunicação.¹³

11 A obra citada é: L. A. A. De Verteuil, *Trinidad: Its Geography, Natural Resources, Administration, Presente Condition, and Prospects*, London: Ward and Lock, 1858, p. 175.

12 Margarida Petter, *Introdução à linguística africana*, São Paulo: Editora Contexto, 2015.

13 Ivana Stolze Lima, “Língua e diversidade: imagens sobre africanos e escravidão”, *História da Historiografia*, n. 25, dez. 2017, pp. 44-64, ; Ivana Stolze Lima, “O conceito de língua geral de mina: apontamentos para a compreensão de seu significado histórico”, *Revista do Grupo de Estudos Linguísticos (GEL)*, 18, 3, 2021, pp. 143-168, .

Eltis passa então a explicar como as estimativas demográficas foram construídas no grande projeto *The transatlantic slave trade: a database* (TSTD), publicado em CD-ROM em 1999, e constantemente enriquecido com novos dados de colaboradores, hoje disponível em website de acesso público. Seu pressuposto é que os portos de embarque são indícios dos grupos linguísticos capturados na região, uma vez que as rotas internas eram diretas e tendiam a não operar com deslocamentos muito longos do interior (p. 46). Aponta, assim, o Golfo do Benim como o principal fluxo de falantes de iorubá. O pilar da sua estimativa sobre o número total de falantes de iorubás entre meados dos séculos XVII e XIX é uma série documental do Tribunal Anglo-Espanhol de Comissão Mista, instalado em Havana, entre 1821 e 1845, que recolheu informações sobre as pessoas embarcadas nos navios negreiros apreendidos: seu nome africano, idade, sexo, local de moradia. O autor diz ter processado uma pormenorização da região natal de 3.663 indivíduos, que ele então relaciona aos portos de embarque (distinguindo aqueles com maior

probabilidade de terem o grupo linguístico iorubá, como Uidá e Lagos, naquele contexto específico), chegando a uma proporção de 63%. Ele projeta a proporção encontrada nos dados de Cuba no século XIX para outras épocas, considerando variáveis distintas, fazendo o cruzamento com outras informações demográficas disponíveis, as tendências de cada época e a história de cada porto, oferecendo um panorama bem circunstanciado da região. Sua estimativa final é que 968 mil iorubás partiram para as Américas, sobretudo entre 1776 e 1850. O autor finaliza, observando a relação desproporcional entre o peso demográfico e o “impacto da cultura iorubana nas sociedades crioulas”. O que falta explicar é por que esse “impacto” foi maior ou mais significativo do que o de outros povos africanos, e se esses estariam cultural-mente fadados a viverem na anomia e desagregação.

Paul Lovejoy contribui com “O ator iorubá no tráfico transatlântico de escravizados”, e reiterando o que parece o mantra de vários capítulos do livro, busca explicar a “forte influência iorubá na diáspora africana nas Américas, desde o fim

do século XVIII” (p. 75). O capítulo oferece informações importantes sobre o tráfico no Golfo do Benim, com atenção para a diversidade de populações envolvidas, sem incorrer no isolamento dos falantes de iorubá diante dos demais grupos que compõem essa história, como os povos de língua gbe, os hauçás, os tapas/nupes, bornus e outros. Ele traz importantes dados sobre gênero, idade e origens geográficas dos cativos, além de considerar situações da diáspora para entender a demografia. Vale inserir aqui breve comentário sobre o capítulo de Ann O’Hear, “A escravidão iorubá”, que detalha os processos de escravização, não só para o tráfico atlântico, mas também para o tráfico interno. Lovejoy, por sua vez, reconhece o “dilema complicado de definição da etnia” e assume que em meados do século XIX, o conceito foi usado por cristãos iorubás “para descrever o agrupamento panétnico e linguístico que se tornara coeso nas Américas, em Serra Leoa e nos lugares onde, esperava-se, uma consciência semelhante da própria Iorubalândia fosse desenvolvida”(p. 76).

Portanto, trata-se de um projeto político colonial de forjar uma identidade nacional e de circunscrever diversidades a um rótulo comum. Embora ofereça informações pertinentes, Lovejoy não problematiza o fenômeno, de cunho explicitamente colonialista, e permanece deslizando entre apresentar informações que poderiam levar a uma desconstrução crítica do conceito, e tratamentos que supõem uma essencialização da identidade. Ora o autor utiliza o conceito como “categoria descritiva” que poderia ser usada para uma “língua comum” existente no Golfo do Benim, ora elabora frases que essencializam uma etnia.

Os diálogos que venho desenvolvendo com a área de linguística, especialmente a linguística africana, para problematizar a história social das línguas africanas no Brasil, me ensinaram a observar cuidados conceituais importantes. A própria noção de língua, que pode parecer como naturalmente uniforme, com contornos claros de estrutura, a que se atribui um nome, uma fronteira geográfica, a identificação com uma nação, etnia, ou povo, é no fundo um produto da gramatização das línguas, uma das marcas do mundo

moderno e capitalista.¹⁴ Os linguistas Sinfree Makoni e Alastair Pennycook convidam a “desinventar línguas”, de forma a atender ao seu contínuo fluxo de mudança e suas variações constitutivas. As “invenções” linguísticas são projetos coloniais, que passam pela construção de metalinguagens discursivas, como gramáticas, dicionários, padronizações escritas, legislação dentre outros. Os autores escrevem:

Nosso posicionamento de que as línguas são invenções é consistente com as observações de que muitas estruturas, sistemas e construções, tais como tradição, história ou etnicidade, que geralmente são vistas como partes naturais da sociedade, são invenções de um aparato ideológico muito específico. Reivindicar a

autenticidade de tais construções, portanto, significa ficar sujeito a muitos discursos particulares de identidade. Em outros termos, enquanto práticas contemporâneas podem criar uma autenticidade do ser e identificação com certas tradições, línguas e etnicidades, a história por trás da construção e manutenção dessas práticas precisa ser compreendida em termos de sua construção contingente.¹⁵

O caso do iorubá é um ótimo exemplo de uma unidade linguística (e “étnica”) inventada pelo conhecimento linguístico ocidental. O cenário foi o grande laboratório linguístico de Serra Leoa.¹⁶ Muitos missionários-linguistas se envolveram nessa produção. Um deles foi Sigismund Koelle, membro da Church Missionary Society, ali chegado em 1845, onde elaborou a monumental *Polyglotta africana* (1854), registro de 280 palavras

14 Sylvain Auroux denomina a “revolução tecnológica da gramatização”, o longo processo da criação de uma rede de comunicação centrada nos códigos europeus, entre os séculos XVI e XIX, fundamental para o processo de formação do mundo moderno, dos impérios coloniais, do tráfico e da ordem capitalista. Gramáticas e dicionários são “instrumentos linguísticos”, que afetaram a ecologia da comunicação da humanidade, criando regularidades onde há variação, criando equivalências e impondo sentidos culturais onde há alterações, forjando a fixidez da escrita onde há oralidades, memórias e experiências fluidas. Sylvain Auroux, *A revolução tecnológica da gramatização*, Campinas: Editora Unicamp, 2009.

15 Sinfree Makoni e Alastair Pennycook, “Desinventando e (re)constituindo línguas”, *Working Papers em Linguística*, v. 16, n. 2 (2015), pp. 9-34, p. 11, 10.5007/1984-8420.2015v16n2p9

16 Segundo Nicolau Parés, utilizando estimativas recentes do STDB, dos 113 mil cativos embarcados na Costa da Mina entre 1826 e 1860, quase um terço (34.589) desembarcou em Serra Leoa. Luis Nicolau Parés, *Joaquim de Almeida: A história do africano traficado que se tornou traficante de africanos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2023, capítulo 5.

em 160 línguas que ele coletou a partir de entrevistas com africanos em Freetown. Ali se formou a comunidade aku com falantes das línguas iorubás, que se subdividiria, segundo Koelle entre os Ota, Egba, Idsesa, Iorubon, Iagba, Eki, Dsumu, Oworo, Dsebu, Ife, Ondo e Dsekiri. Koelle testemunha a difícil busca por um nome que englobasse e categorizasse esse diverso conjunto, afirmando que o nome iorubá foi uma convenção adotada pelos missionários, e que ao nomear o todo por uma de suas partes, “não seria aceito pelas diferentes tribos como um nome para a nação como um todo”. Um protagonista decisivo no estabelecimento do nome iorubá foi o jovem Ajayi, capturado na área de Oió, embarcado em navio português, depois liberado pelos britânicos e reassentado em Serra Leoa. Aprendeu inglês e foi convertido ao cristianismo. Batizado Samuel Crowther, estudou na Inglaterra, foi ordenado sacerdote

e se tornou membro da Church Missionary Society. Além de se envolver na tradução da bíblia, Crowther elaborou o primeiro dicionário bilingue iorubá-inglês, o *Vocabulary of Yoruba*, publicado em 1843, criando uma padronização escrita a partir da variedade de Oió, a qual passou a ser usada na doutrinação cristã (em textos escritos e nas escolas religiosas).¹⁹ Como apontam Makoni e Pennycook, de uma apropriação descritiva inicial em que certas variedades locais ganham o lugar de padrão, o colonialismo progride para a imposição e controle prescritivos que terminam por silenciar as diversidades linguísticas. Crowther se tornou um intermediário colonialista impor-

17 Sigismund Koelle, *Polyglotta Africana*, London: Church Missionary Society, 1854, p. 5

18 Toyin Falola and Akintunde Akinyemi (eds.), *Encyclopedia of the Yoruba*, Bloomington: Indiana University Press, 2016, pp. 76-77.

19 Crowther, Samuel, *A Vocabulary of the Yoruba Language*, London: Church Missionary Society, 1843. Seguiram-se outras edições, como: *A Vocabulary of the Yoruba Language*, London: Seeleys, 1852. Os Estados Unidos também se envolveram no aprofundamento desse domínio linguístico em inglês sobre o iorubá. A Southern Baptist Missionary Society, envolveu-se na publicação dessa obra: T. J. Bowen, *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, s.l., Smithsonian Institution, 1858. Sobre outros textos escritos em iorubá que serviram ao projeto, ver Paulo. F. de M. Farias, “Enquanto isso, do outro lado do mar...: os Arókin e a identidade iorubá”. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, 1996, pp. 139-155, 

tante, acompanhando uma expedição britânica ao rio Níger e atuando em Abeokutá. O processo de invenção da identidade iorubá teve outro ator africano anglófono, também missionário da Church Missionary Society, Samuel Johnson, nascido em Freetown. Sua obra *History of the Yorubas* é, segundo Robin Law, altamente tendenciosa da centralidade de Oió, apagando as intensas disputas e controvérsias em torno da história dos povos iorubás. Law apresenta argumentos para contestar o suposto universalismo do vínculo com Oió na identidade iorubá e demonstra os usos da história tradicional para fins de propaganda.²⁰

No capítulo de Gibril R. Cole, “Escravidados libertos e o islã na África Ocidental do século XIX”, podem ser colhidas mais informações sobre os conflitos em torno da “invenção” iorubá (e sobre a atuação de Crowther), situando o combate do governo colonial contra os iorubás muçulmanos, bem como contra os “adoradores de Xangô”.

Outra frente de disputa para o projeto colonialista eram os comerciantes muçulmanos fulas, mandingas e soso. O programa de identidade iorubá está assim estreitamente associado ao colonialismo britânico, que tinha como uma das ferramentas o proselitismo missionário e a perseguição militar. No entanto, embora tais informações compoñham o capítulo, Cole tende a contemporizar as diferenças religiosas em uma suposta “herança cultural” comum.

Em seu ótimo capítulo “Escravidados libertos iorubás que retornaram à África Ocidental”, Robin Law trata das “diásporas reversas dos repatriados”, com foco nos retornados que saíram do Brasil, suas atividades comerciais, envolvimento com as redes políticas locais, e atuação na expansão do catolicismo e do islamismo. Vale lembrar que Law é um dos importantes interlocutores da desconstrução crítica que aponte como marca da historiografia brasileira, por seu tratamento extremamente cuidadoso sobre as nomenclaturas étnicas na África Ocidental.²¹ O capítulo de Law se

20 A obra foi escrita em 1897, e publicada em Londres em 1921. Robin Law, “The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda among Yoruba”, *The Journal of African History*, vol. 14, n. 2, 1973, pp. 207-222, p. 209 d•

21 Robin Law, “Ethnicity and the Slave Trade: “Lucumi” and “Nago” as Ethnonyms in West Africa”, *History in Africa*, v. 24 (1997), pp. 205-219, 205. (Tradução brasileira: Robin Law, “Etnias

encerra com uma consideração sobre a “etnogênese iorubá”: “Está bem estabelecido que os Iorubá, como um grupo étnico autoconsciente (‘tribo’ ou ‘nação’), são um fenômeno recente (quicá uma ‘invenção’)” (p. 525). Ele aponta tanto a formação desse “senso de etnia” em Serra Leoa, depois transposto pelos saros (os que saíram de Serra Leoa para a atual Nigéria), quanto entre as populações transportadas para as Américas, que adotaram nomes coletivos para se autodesignar, Nagô no Brasil e Lucumi em Cuba. Law sugere que os retornados do Brasil levaram de volta para os assentamentos, na África Ocidental, esses sentimentos construídos, inclusive pela difusão do nome nagô, que ele atribui aos retornados. E ele reforça minha leitura sobre os cuidados com a perspectiva anglófona: a “contribuição brasileira no processo de etnogênese Iorubá é ilustrada pelo fato (ignorado com facilidade pelos estudiosos nigerianos e, mais geralmente, pelos pesquisadores anglófonos) de que, no Benim, o uso francófono adotou Nagô,

de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’”, *Tempo*, v. 10, n. 20 (2006), pp. 98-120,  Robin Law, *Ethnicities of enslaved Africans in the Diaspora: on the meanings of ‘Mina’ (again)’*, *History in Africa*, v. 32, 2005, pp. 247-267, 

em vez de Iorubá, como nome étnico preferido”.²²

Cabe aqui mencionar brevemente um livro recente sobre a temática, de Akinwumi Ogundiran, *The Yoruba – a new history*, publicado em 2020. O pesquisador afirma utilizar o nome iorubá não como grupo étnico ou linguístico, mas como uma “comunidade de práticas”. A partir de extensa e aprofundada pesquisa arqueológica, antropológica, de linguística histórica, memórias orais, que pretende cobrir a longa duração de dois mil anos de história, o autor se posiciona criticamente aos usos coloniais, que acabam por fossilizar uma perspectiva não-histórica de tradições do passado pré-colonial, e aponta a identidade étnica construída no século XIX como resultado da “insistência dos impérios europeus em classificar as populações mundiais em ‘nações’, através do processo de colonialismo e capitalismo industrial do século XIX”.²³

22 Robin Law, “Escravidão libertos iorubás que retornaram à África Ocidental”, in Falola e Childs, *A diáspora iorubá*, p. 525

23 Akinwumi Ogundiran, *The Yoruba – a new history*, Bloomington, Indiana University Press, 2020, pp. 3-9. Ver também a resenha desse livro: Kristin Mann, *Uma nova história dos iorubás, Afro-Ásia*, n. 65, 2002, p. 673-685, 

Concluo essa resenha – que não poderia cobrir exaustivamente todos os textos de um livro tão complexo – sugerindo alguns encaminhamentos como pesquisadora que vem se dedicando a compreender a diáspora dos povos de línguas gbe, que têm uma história comum na África Ocidental e na diáspora com os falantes das línguas iorubás, história marcada não só por conflitos bélicos, mas por conexões culturais, migrações, reassentamentos, alianças políticas, compartilhamento de territórios. Um encaminhamento importante seria substituir língua iorubá por variedades linguísticas iorubás, não apenas para um plural convencional, mas também para não apagar a possibilidade de compreensão das cosmovisões locais, das formas particulares de vida comunitária e de relação com as memórias espirituais. Entendo que o “isolamento” laboratorial de povos falantes de muitas línguas convencionalmente batizadas e nomeadas como iorubás, a partir sobretudo do Golfo do Benim, foi um passo metodológico que contribuiu enormemente

para a historiografia. O problema de boa parte dos textos da coletânea e de sua concepção geral é assumir essa diversidade, com suas histórias próprias e contato constitutivo com outros povos, como intrinsecamente identitária, quando foi uma categoria construída em uma operação colonial por agentes em situação de poder e dominação, fato esse elidido e silenciado, como se todas as pessoas dessa “diáspora iorubá” deversem acreditar e reproduzir um passado comum, sem direito à diferença e às suas próprias inovações. A noção de impacto cultural acarreta, ainda, o silenciamento de todas as outras culturas africanas da diáspora e de suas interações. Esse não pode ser o preço de entender as especificidades. O isolamento laboratorial de uma “etnia” não pode abdicar da diversidade constitutiva da humanidade e da história.

Ivana Stolze Lima  

Fundação Casa de Rui Barbosa/Cnpq

doi: 10.9771/aa.v0i72.72005