



Transformações Transatlânticas: As origens e identidades de africanos(as) nas Américas

Paul E. Lovejoy¹

Tradutor: Hasani Elioterio dos Santos²

Revisão técnica: Victor Augusto da Cruz Pacheco³

Resumo: A etnicidade e a afiliação religiosa proporcionam categorias distintas que foram essenciais para a identificação dos(as) escravizados(as), assim como foram para todos os setores da sociedade na África e nas Américas. Este ensaio é uma tentativa de mostrar de que maneira os fatores religiosos e étnicos influenciaram, cada um à sua maneira, processos de identificação e de formação comunitária durante o período da escravidão.

Palavras-chave: escravidão; etnicidade; religião; criouliização.

Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in the Americas

Abstract: *The ethnicity and religious affiliation provide distinct categories that were essential for the identification of the enslaved, as they were for all sectors of*

1 Department of History, York University – Canadá - plovejoy@yorku.ca

2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos – Brasil - hasanisantos@gmail.com Colaborou com a tradução e revisão deste texto: Andreas Hofbauer - Departamento de Sociologia e Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Marília – Brasil - andreas.hofbauer@uol.com.br

3 Programa de Estudos Linguísticos e Literários em Inglês (FFLCH/USP) – São Paulo – Brasil - victor.augusto.pacheco@usp.br

society in Africa and America. This essay is an attempt to show how religious and ethnic factors influenced, each in their own way, processes of identification and community formation during the period of slavery.

Keywords: *slavery; ethnicity; religion; creolization.*

A etnicidade e a afiliação religiosa proporcionam categorias distintas que foram essenciais na identificação de escravizados(as), assim como foram para todos os setores da sociedade em África e nas Américas⁴. Presume-se muitas vezes que, no contexto de escravidão a etnicidade e a afiliação religiosa se sobrepueram em um grau considerável, embora, conforme Maureen Warner-Lewis (1977) argumenta, fosse frequente a pluralidade étnica e religiosa. Assim, os escravos iorubás são facilmente identificáveis por meio de práticas religiosas, particularmente por sua associação com os orixás, a adivinhação *ifá* e a *sante-ria*. Da mesma forma, os *ewe / fon* são associados com os voduns, e embora o *obeah* seja algumas vezes associado com os *akan* e, mais recentemente, talvez com origens *igbos*, a sobreposição étnica / religiosa torna-se aparente outra vez. No caso de algumas sociedades “crioulas” das Américas há discordâncias sobre as raízes africanas de certas práticas e crenças religiosas, cujas origens étnicas e as tradições religiosas são consideradas intrinsecamente ligadas. Esse ensaio é uma tentativa de distinguir fatores religiosos e fatores étnicos no processo de identificação e da formação de comunidades durante o período de escravidão⁵.

Religião e etnicidade oferecem mecanismos relacionados, mas contrastantes, para a formação da identidade de um grupo que devem ser examinados em um contexto histórico. Apesar da confusão na literatura acadêmica, eu argumentaria que tanto a religião como a etnicidade serviram para integrar indivíduos de diversas origens em comunidades e em redes sociais de interação, as quais foram produtos do tráfico transatlântico de escravos. Tanto a etnicidade como a religião “crioulizaram” escravos no sentido de que esses enquadramentos conceituais [*conceptual frameworks*] forneceram aos indivíduos diversos meios de estabelecer relações sociais sob as condições opressivas da escravidão. Entretanto, a percepção que iguala religião e etnia é enganosa. Ambas, religião e etnicidade, exigem que os indivíduos subordinem suas identidades anteriores a um novo nível de consciência compartilhado, no caso, o de escravos em um contexto racializado. O lugar

4 A pesquisa para este artigo foi apoiada por uma bolsa do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas do Canadá e foi realizada no contexto do Projeto Slave Route da UNESCO por meio do Projeto da Universidade de York e UNESCO intitulado Nigerian Hinterland.

5 Lovejoy (1999: 249-78). Ver também outras inúmeras contribuições de Lovejoy e Trotman (2003).

em que essa consciência começou a se desenvolver ainda está aberto a questões e é aqui que a distinção entre identificação religiosa e étnica oferece uma chave para entender os padrões de identificação desenvolvidos pelos escravizados como “respostas resistentes” à escravidão racial (Olwig, 1995: 23-39; Mintz e Price, 1992).

Em contraste a muitos africanos escravizados que se ajustaram à escravidão nas Américas, ao desenvolverem novas identidades como membros de grupos pan-étnicos, tais quais igbo/calabari/calabali ou lukumi/nagô/aku/iorubá, os mulçumanos escravizados se uniram com base na religião e não com base na etnicidade (Lovejoy, 2004: 01-31; 1994: 151-80; 2000b: 11-44). O contraste entre essas situações sugere que fatores “étnicos” e “religiosos” algumas vezes reforçaram estruturas comunitárias, culturas e padrões de resistência, mas no caso do Islã, a identificação étnica estava subordinada à comunidade religiosa. Portanto, a questão que se coloca é: qual era a relação de outras identidades étnicas com a afiliação religiosa? A etnicidade se desenvolveu como uma categoria subordinada em irmandades religiosas maiores? No que diz respeito ao processo de “crioulização”, o contraste entre a “pan-etnicidade” iorubá e a subordinação da etnicidade ao Islã é flagrante, sobretudo porque muitos “iorubás” eram mulçumanos também, o que revela tensões na consciência grupal. Esse contraste destaca as estratégias conflitantes entre os escravos que usaram as práticas religiosas para reforçar e intensificar a identificação étnica e aqueles que ignoraram as diferenças étnicas quando se declaravam muçulmanos.

As diferenças nos padrões de identificação comunitária sugerem que modelos simples de “crioulização” ou “transculturização” não explicam suficientemente o processo de adaptação cultural associado à etnicidade e religião. O próprio Islã apresenta alguns paralelos com o habitual modelo de adaptação à escravidão, aquele que teria marcado o comportamento dos escravizados por meio da “crioulização”. Em sociedades islâmicas, categorias étnicas foram associadas à escravidão; na verdade, a identificação étnica também estava associada ao *status* de liberdade; ser mulçumano também implicava uma afiliação étnica, e algumas vezes isso significava mais do que uma única identificação étnica (devido a distintas filiações étnicas dos pais). A complexidade da identificação étnica em sociedades muçulmanas resulta em um processo de socialização que é comparável ao que muitas vezes tem sido chamado de processo de “crioulização” nas Américas. Fatores religiosos e étnicos estiveram sobrepostos [*overlapping*], mas nem sempre influenciaram os padrões de mudança cultural dentro das comunidades escravas das Américas. As continuidades e as disjunções nas experiências transatlânticas dos escravizados estabeleceram dois princípios

“constituintes” [*charter*⁶ *principles*] de reação e resistência baseados na religião e na etnicidade. Ambas as categorias foram produtos da experiência histórica africana que atravessaram o Oceano Atlântico⁷.

Gerações “constituintes” e as origens da cultura escrava

Eu tomo como ponto de partida as comunidades reconhecíveis de escravos com uma cultura compartilhada que evoluiu na África, na região do Atlântico e em diferentes partes das Américas. Essas comunidades incluíam os iorubás (luku-mi/aku/nagô), kongo, igbo e muçulmanos frequentemente identificados como mandingas. As questões que levanto tentam identificar os princípios que foram fundamentais no estabelecimento dessas comunidades transatlânticas. Seguindo o exemplo de Ira Berlin, pergunto quais foram os princípios básicos ou “constituintes” [*charter*’ *principles*] que determinaram a formação comunitária e a identidade grupal? (Berlin, 1996: 251-88). Contudo, eu também sigo Douglas Chambers que leva em consideração os estágios de “crioulização”, posto que a chegada continuada de pessoas vindas de uma terra natal [*homeland*] emergente teve o efeito de reforçar certos *charter principles*, ao menos no caso de escravos igbo (Chambers, 1996).

As questões que eu pretendo averiguar vão na direção de onde e como os princípios “constituintes” foram estabelecidos. O caso do Islã sugere que os “padrões constituintes” [*charter*] poderiam ter se estabelecidos na África mesmo, ao passo que a identidade iorubá parece ter surgido na África e na diáspora conjuntamente. Esses contrastes sugerem que as pessoas se ajustam ao se associarem a uma comunidade maior, mas a associação a essa comunidade pode ocorrer em qualquer lugar ao longo da rota escravista. Nós não podemos presumir saber *a priori* até que ponto tal adaptação [*adjustment*] foi forçada ou voluntária como uma forma de resistência, por quais motivos, como, onde e quando as pessoas escolheram uma estratégia de sobrevivência em detrimento de outra.

Ao examinar a geração “constituente” [*charter*’ *generation*] de comunidades portuárias transatlânticas, Berlin levanta a questão de camadas de adaptação [*adjustment*] e de formação de identidade, as quais se interseccionaram com a religião e a etnicidade. De acordo com Berlin:

O cenário assimilacionista supõe que “africano” e “crioulo” foram etapas intermediárias de uma mudança geracional ao invés de estratégias culturais

6 O dicionário Cambridge explica o termo “charter” como “uma declaração formal dos direitos do povo de um país, ou de uma organização ou grupo social específico, que é acordada ou exigida por um governante ou governo”, tendo por sinônimo as palavras “constituição” e “estatuto” [N.T.].

7 Lovejoy (1997; 2000a: 01-29).

que foram feitas e refeitas e que os vetores de mudança moveram-se em apenas uma direção – frequentemente através de uma via única; ou seja, africanos tornando-se crioulos. Essa ênfase na emergência do crioulo – uma população nativa autossustentável – omite completamente um elemento essencial da história: as gerações constituintes, cujas experiências, conhecimentos e atitudes foram mais semelhantes com nativos confiantes e sofisticados do que com recém-chegados vulneráveis (Berlin, 1996: 253-254).

Ao falar de “gerações constituintes”, Berlin se refere às primeiras gerações de contato entre a África Ocidental, Europa e as Américas que não vivenciaram o desenraizamento imposta pela vida escrava no sistema *plantation* [*plantation slavery*]. Berlin contrasta a história dessa geração “constituente” de africanos com suas ligações que atravessavam o mundo atlântico [*links across the Atlantic world*] com o relativo isolamento e desenraizamento da escravidão da *plantation*. Entretanto, o que eu estou sugerindo aqui é que outros princípios “constituintes” atravessaram o Oceano Atlântico, não apenas aqueles que afetavam o “Atlântico crioulo” de Berlin, e que o processo continuou em gerações posteriores, especialmente em contextos de imigração relativamente concentrada. A formação de comunidades sob o regime de escravidão podia basear-se, e de fato, baseou-se, na construção de grupos pan-étnicos, em contextos linguísticos e culturais comuns, e a religião foi frequentemente um mecanismo social de integração dentro da comunidade escrava. Mas as relações e interações não foram uniformes.

Ao determinar a etnicidade, o princípio “constituente” parece ter se baseado em uma língua comum. Iorubá, igbo e outras línguas facilitaram a comunicação, até mesmo quando distinções geográficas e étnicas reconhecidas na África continuavam existindo. No entanto, a etnicidade possibilitou diferenciações internas à população escrava em um sistema subordinado a categorias raciais. A dificuldade em analisar a etnogênese surge quando a religião é levada em conta, posto que a etnicidade algumas vezes estava vinculada a uma categoria religiosa, como no caso do *vodun*; e, às vezes, a religião podia servir como uma força pan-étnica de desenvolvimento comunitário, como no caso do Islã que foi uma religião que se desenvolveu inerentemente dessa maneira. Além disso, o caso islâmico sugere que, no mínimo, alguns escravos tenham tido *backgrounds* étnicos complicados. Na África Ocidental islâmica, o papel do tráfico de longa distância e as realocações por meio da “escravidão” influenciaram fortemente as formações étnicas e religiosas. Até mesmo as elites eram de origens mistas devido à prática generalizada de concubinato, a qual requeria mulheres de origens escravas, isto é, não muçulmanas e quase sempre etnicamente distintas. Como resposta à categorização racial

da escravidão nas Américas, pode-se perceber que a religião podia transcender as questões de etnicidade. Fatores de etnicidade e religião criaram um efeito espiral ou circular sobre o desenvolvimento da sociedade escravista, sendo que ambas as afiliações, étnicas e religiosas, definindo e explicando uma à outra.

A religião e a etnicidade sobrepõem-se, mas não são contíguas, muito embora a religião possa ser uma dimensão da etnicidade, de modo que às vezes às práticas religiosas tem sido atribuída uma conotação étnica. Ao que parece, para muitas pessoas envolvidas de fato, a ideia de “religião em formação” predominou; e foi por meio dela que a tradição foi manipulada ou criada como uma resposta defensiva para a subordinação e opressão da escravidão. Assim, a religião integrou algumas vezes múltiplas influências, algumas das quais geraram distinções concebidas a partir de uma base étnica. A religião “tradicional” associada às “sobrevivências” africanas é com frequência sincrética e moderna e este fato deveria ser considerado para analisar as modificações da tradição em um contexto histórico em mudança. Essa forma “modernizadora” de tradição está em contraste com o Islã, que foi “tradicional” no sentido de que a prática do Islã na África Ocidental foi reproduzida sob a escravidão tanto quanto possível. Esta confiança “conservadora” na tradição enfatizou os pilares da fé, o uso do árabe, o letramento e um código de vestimenta identificável. Esse contraste nas formas de adaptação, caracterizada em comportamentos religiosos, também é refletido nos métodos de autoidentificação por meio de designações étnicas. A emergência de grupos “superétnicos” como iorubá/aku/lukumi/nagô ou calabari/igbo acompanhou o processo “modernizadora” de síntese religiosa. Frequentemente, a etnicidade baseada em subgrupos compartilhou orientações religiosas. Foi a etnicidade operando dentro de uma visão de mundo religiosa que integrou povos de diversas origens e experiências em comunidades reconhecíveis. Em contrapartida, os muçulmanos trouxeram consigo um senso de comunidade que seria restabelecido com base na identificação com símbolos e expressões islâmicas. Assim que um muçulmano recém-chegado entrou em contato com outro muçulmano, a comunidade emergiu. A geração e manutenção desse senso de comunidade tiveram origem na África, em contraste com o desenvolvimento das identidades pan-étnicas iorubá e igbo. Essa diferença reflete a situação na África Ocidental, onde distinções sub-étnicas entre iorubás e igbos foram mais importantes que uma identidade comum, enquanto a identificação com o Islã era mais importante do que distinções étnicas para os muçulmanos.

Quais orientações culturais e religiosas se mostraram mais adaptáveis às condições variadas de escravidão e que resultaram na maior chance de “sobrevivência” é uma questão em aberto. O Islã quase desapareceu, apesar das tentativas de

autopreservação, enquanto outras religiões floresceram no período pós-emancipação. Apesar da concentração de muçulmanos na Bahia e de bolsões islâmicos na Jamaica, na América do Norte e no Haiti, o Islã surgiu apenas depois do fim da escravidão em lugares ainda mais dispersos. A sua presença tem sido contínua, porém frágil. Outras tradições religiosas têm provado ser mais vibrantes e adaptáveis, como o *candomblé*, a *santería* e o *vodun*. Diferentemente do Islã, essas religiões apresentam uma tradição de incorporar outras tradições e práticas, mostrando assim que a religião tem modos de acomodar populações de diferentes identidades étnicas. Portanto, em São Domingos o *vodun* parece ter incluído componentes do kongo, apesar da estrutura religiosa básica e o vocabulário usado serem da “Costa dos Escravos”. No Brasil, as irmandades permitiam a organização étnica dentro de uma estrutura religiosa cristã, de modo que o *candomblé*, de origem do Centro-Oeste africano, se tornou o meio de consolidação de uma etnia ‘nagô’ [*Nagô ethnicity*]. Em todos esses casos, etnicidade e religião estavam em disputa, mas no caso do Islã ocorreu algo diferente. O Islã se destaca como um mecanismo que integra pessoas à comunidade. O manto do cristianismo forneceu a cobertura para transformar práticas religiosas e crenças africanas específicas em novas formas, as quais não são compatíveis com uma “religião africana tradicional” estática e genérica. O modo que a etnicidade iorubá se desenvolveu no Brasil, em Cuba, na Serra Leoa e no interior da Nigéria indica que a interação entre religião e etnicidade foi frequentemente complexa. A pergunta “quem é iorubá?” pode ser respondida melhor por outra pergunta “qual língua se fala?” do que pela afiliação religiosa, a qual no século XIX poderia ser a relação com um orixá particular, com o Islã ou com o cristianismo, ou até uma combinação entre todas estas referências religiosas⁸.

Etnicidade e escravidão nas Américas

Outra área de análise que é particularmente carregada de generalizações a-históricas diz respeito a questões relacionadas com a etnicidade⁹. Com poucas

8 Para uma discussão sobre a interação entre culto aos orixás, Islã e o Cristianismo na Yorubalândia do século XIX, ver Peel (2000).

9 Muitos estudos consideram a etnicidade, embora raramente em detalhes e sem tentar explorar o significado das diferentes identidades étnicas na África e nas Américas na época. Conferir, por exemplo, Littlefield, 1981; Wood, 1974. Dados demográficos, incluindo a identificação étnica de escravos no Caribe Britânico, foram tabulados por Higman (1984), mas o significado dos diferentes rótulos étnicos no contexto histórico ainda precisa ser estudado. Da mesma forma, Geggus (1989: 23-44) explorou os registros de navegação e da *plantation* francesa para identificar padrões étnicos, mas sem analisar em detalhes as origens históricas de África. O estudo de Karasch (1987) sobre etnicidade no Rio de Janeiro também é amplamente estático.

exceções, os estudos sobre a escravidão nas Américas tenderam a tratar a etnicidade como um componente estático da cultura dos escravos. As categorias étnicas do século XX na África são frequentemente lidas retrospectivamente aos tempos da escravidão, tirando, desse modo, a identidade étnica de seu contexto político e social contemporâneo e negligenciando o quanto isso pode afetar análises e projeções. Michel Mullin, por exemplo, está, de fato, correto em notar que “tribal” não pode ser mais considerado uma “expressão adequada”, mas na minha opinião, “eticidade” não é simplesmente um “eufemismo para tribal”, como ele pontua (Mullin, 1992: 04).

O conceito de etnicidade é uma ferramenta particularmente valiosa para desvendar o passado, pois é um fenômeno complexo vinculado a situações históricas muito específicas. Por exemplo, o relato de Hall sobre os africanos na Louisiana colonial traça o movimento de um núcleo central de um grupo de bambara da África para Louisiana, embora os detalhes deste deslocamento populacional, especialmente a cronologia da sua escravização na África Ocidental, ainda precisem ser reconstruídos adequadamente (Hall, 1992). O que significa dizer que os “bambara” chegaram à Louisiana no século XVIII? Para responder a essa questão requer-se um estudo detalhado de como o termo “bambara” foi usado em diferentes contextos na época, não apenas na Louisiana, mas também em outras partes da diáspora e na África Ocidental, uma vez que identificações étnicas específicas possuíam significado apenas em relação às fronteiras que separavam diferentes categorias étnicas umas das outras, incluindo as dimensões políticas, religiosas e econômicas dessas diferenças e como elas mudaram ao longo do tempo. Certamente, associações históricas com a África também foram fatores essenciais dessas definições de comunidade, e ao invés de serem estáticas, as ligações com África estiveram raramente desconectadas de eventos que atingiam todo o Atlântico.

A etnicidade sofreu uma redefinição nas Américas. Por um lado, observadores europeus desenvolveram categorias para populações africanas que apresentam problemas de interpretação: o termo “chamba” registrado em relatos de escravos refere-se aos konkomba e gurma da região do Alto Rio Volta, não aos chamba da bacia do rio Benue, na Nigéria; gbari é um grupo étnico referido como gwari pelos falantes de hauçá, mas gambari é um termo iorubá para hauçá; nagô é uma subgrupo dos falantes do iorubá, mas foi algumas vezes usado como um termo genérico para iorubá; tapa refere-se a nupe. Esses rótulos tiveram significados que precisam ser decodificados contextualmente. No Califado Sokoto, a conversão ao Islã geralmente significava tornar-se “hauçá”, já que muitos provavelmente não eram de origem hauçá. A imposição de rótulos europeus

para as populações africanas agrava ainda mais o problema, já que esses não foram necessariamente os nomes usados pelos próprios escravizados africanos. Como os estudos sobre a etnicidade na África têm demonstrado claramente, as identidades étnicas podem ser entendidas apenas dentro dos contextos históricos e as categorias étnicas atuais não podem ser aplicadas retrospectivamente, por mais que as práticas religiosas atuais possam ser.

Um breve guia para a etnicidade no contexto da escravidão nas Américas incluiria uma discussão sobre uma dúzia de grupos étnicos, ou agrupamentos étnicos, incluindo os seguintes: wolof, mandinga/bambara, akan/koromantin/coromantine, gbe/mina (allada/fon/ewe/mahi), iorubá (nagô/aku/lukumi), igbo (carabali/calabari), ibíbio (moco), vários grupos bantus, incluindo kongo e mbundu (congo/angola) e muçulmanos do Sudão central (haucá/nupe/borno). Gbe é na realidade um termo linguístico moderno usado para se referir ao aglomerado de línguas que incluem o fon, o allada, o ewe e o mahi. Historicamente o termo “mina” foi usado algumas vezes para designar essas populações, especialmente no Brasil, apesar de que o termo em si precisa ser decodificado com cuidado, pois foi usado para significar diferentes coisas em diferentes contextos (Hall, 2003). Havia outros numerosos grupos étnicos: a costa da Alta Guiné era caracterizada por um grande número de grupos, e algumas partes do interior foram agrupadas em conjunto como “chamba” (konkomba/gurma), e apesar de pouco numerosos, os fulbe (fulani/peul) também se destacaram.

Essa lista pode parecer, para não especialistas no assunto, um número de grupos étnicos surpreendente, mas no contexto africano são relativamente poucos. Na verdade, o número de grupos étnicos se equipara mais ou menos com o das populações europeias que migraram para as Américas, as quais incluem, ao menos, espanhóis, portugueses, ingleses, holandeses, franceses, dinamarqueses, irlandeses, escoceses e judeus. Além disso, se formos considerar os números absolutos de pessoas, podemos constatar que muito mais africanos do que europeus atravessaram o Atlântico antes da metade do século XIX. Portanto, a suposição habitual de que os africanos vieram de origens muito mais diversas do que os europeus é apenas parte da história. A natureza das escravizações fez com que comunidades isoladas e sociedades de pequena escala se tornassem vítimas preferenciais, de maneira que era de se esperar que a origem das pessoas fosse, sem sombra de dúvidas, diversa, mas na maioria dos casos os indivíduos escravizados de origens isoladas seguiam as rotas comerciais e, ao menos temporariamente, permaneciam com populações cuja língua, culinária e cultura eram impostas a eles.

Além disso, muitos desses indivíduos vieram de perto da costa marítima, de sociedades e Estados que sofriam influências da demanda por escravos(as)

no outro lado do Atlântico. Consequentemente, as populações que entendiam a língua akan (twi), uma das línguas gbe, iorubá, igbo, ibíbio, kikongo e kimbundu, foram concentradas em números suficientes em alguns locais onde suas línguas sobreviveram frequentemente por mais de uma geração devido ao fluxo contínuo de recém-chegados que falavam a mesma língua ou dialetos dessas línguas. Novamente, o número de línguas africanas é aproximadamente o mesmo número das línguas europeias que se espalharam pelas Américas, embora as línguas africanas tendessem a ser distribuídas mais amplamente, ao passo que as línguas europeias, sustentadas pelo poder político, eram mais concentradas e, desse modo, se tornaram as línguas de expressão comum, mesmo que tenham emergido também formas crioulas dessas línguas.

Esses indivíduos escravizados da África não vieram de grupos étnicos teoricamente “puros”, mas tinham vivenciado situações complicadas e disruptivas com aqueles que os capturaram e os mercadores que os levaram para o litoral. Os senhores de escravos na África consideravam a melhor forma de explorar o valor de seus bens humanos, o que podia muito bem significar manter alguns indivíduos na África como escravos, e não vendê-los para os navios europeus. A etnicidade não pode ser considerada como um conceito estático, embora, num certo sentido essencialista, a etnicidade tenha implicado frequentemente um grau de continuidade, no sentido de ancestral e primordial, tal qual as etnias inglesas, francesas, alemãs e outras europeias são geralmente consideradas.

Um estudo sobre a etnicidade concernente à população escravizada das Américas pode ser alcançado de várias formas: primeiro, considerando as origens regionais da população escravizada partindo da África e os destinos dessa população; segundo, examinando os registros históricos referentes à *plantation*, testamentos e outros documentos nas Américas; e terceiro, estudando os registros detalhados coletados pelas patrulhas britânicas que combatiam o tráfico ilegal de escravos do século XIX. As origens regionais da população escravizada podem ser calculadas com base no banco de dados de viagens, desenvolvido por David Eltis, David Richardson e Stephen Behrendt; estes dados permitem estabelecer uma divisão cronológica e regional do tráfico de escravos para as Américas e, em linhas gerais, possibilitam uma identificação dos principais agrupamentos étnicos, confirmando numericamente a importância relativa de diferentes regiões costeiras e possibilitando identificar correlações com eventos políticos no interior e, conseqüentemente, as conseqüências para as populações afetadas¹⁰.

10 Eltis et al., *Atlantic Slave Trade*. Para uma análise mais detalhada ver Lovejoy (2000c).

Os variados dados demográficos que foram selecionados para mostrar o alcance das etnicidades sob a escravidão demonstram que houve fortes concentrações de povos de origens regionais ou étnicas semelhantes. Assim, o porto de York na Virgínia (EUA) recebeu a maior parte de sua população importada da Baía de Biafra entre 1718 e 1739; daquelas cujas origens regionais são conhecidas, 7.600 pessoas vieram da Baía de Biafra, de uma população total de aproximadamente 14.218, representando 53% da população. Uma vez que a maioria desse povo era igbo, ou aprenderam a falar igbo antes de chegarem à Virgínia, é difícil imaginar que não havia uma relevante presença igbo no início do desenvolvimento cultural na área de planície costeira¹¹.

Como os dados da Virgínia refletem, as categorias regionais se tornaram padrão no estudo do tráfico de escravos e agora estão codificados no banco de dados de viagens, que provavelmente será a fonte estatística da maioria dos dados demográficos sobre o comércio de escravos por algum tempo. No caso da Virgínia, o problema com divisões padronizadas não importa muito. Já para certos propósitos, a Costa do Ouro e a Baía do Benim podem ser associadas conceitualmente, por causa da interação extensiva ao longo da costa marítima e entre a costa e o interior, que resultou em sobreposições. Senegâmbia, Alta Guiné e Serra Leoa também podem ser tratadas conjuntamente, porque, mesmo se incluirmos nesta região o Extremo Oeste do Sudão e a Costa da Guiné, forneciam relativamente poucos escravos, exceto em contextos específicos quando houve sobreposições consideráveis com o interior e ao longo da costa. Por contraste, “Angola” é uma categoria muito ampla e faz sentido distinguir entre Cabinda e a Costa de Loango ao norte do Rio Congo, Luanda, Benguela e seus portos subsidiários ao sul do Congo. A Baía de Biafra destaca-se como uma região que é relativamente distinta, mas lá havia ligações com a Costa do Ouro e Serra Leoa que permitem essa generalização.

A considerável diversidade de origens étnicas é registrada nos documentos da *plantation*, como é revelado nos registros para o censo de São Domingos, nos inventários da Bahia¹² e no registro de dados para Trinidad¹³, mas novamente todos esses casos exibem concentrações étnicas notáveis. Além disso, os dados de São Domingos revelam uma variação considerável na composição de gênero da população escravizada organizada de acordo com o critério “etnicidade”, e os dados baianos demonstram que categorias étnicas foram repassadas

11 “Tidewater area”: esta região refere-se à costa leste dos EUA, incluindo as planícies dos Estados Virgínia, Carolina do Norte, Maryland e a Baía de Chesapeake [N.T.]. Para uma melhor discussão, ver Gomez (2003).

12 Para uma melhor discussão, ver Oliveira (2003).

13 Para uma análise dos dados de Trinidad, ver Trotman (2003).

às populações libertas¹⁴. O material baiano também permite uma comparação entre as populações escravizadas rurais e urbanas e suas identificações étnicas. Cada um desses casos sugere que as informações sobre etnicidade, religião e gênero podem ser usadas para reconstruir o impacto do tráfico transatlântico de escravos sobre a emergência de novas sociedades nas Américas e essa análise pode ser efetuada por meio da exploração de dados sobre concentrações étnicas e religiosas, revelando sua importância ao conectar a história da diáspora com a história da África.

A etnicidade, a religião e a cultura da população escravizada continuaram mudando. Antes da abolição do tráfico transatlântico de africanos escravizados, novos escravos foram chegando constantemente e, com isso, trazendo às comunidades de escravos novas informações e ideias, que precisavam ser assimiladas de maneiras que nem sempre compreendemos atualmente. Frequentemente, ocorre uma confusão na identificação de língua, cultura, religião, lugar e entidades políticas; todos esses conceitos podiam ser usados e, de fato, foram usados como indicador de etnicidade. Uma análise de marcadores faciais e corporais, e sobre quem os tinha ou não, pode ajudar a identificar os contextos e panoramas de tais populações. No século XIX, os movimentos de ex-escravos, antes mesmo e sobretudo depois da abolição britânica, continuaram mantendo contatos transatlânticos, complicando, portanto, as questões de etnicidade e identidade étnica. Ser “nagô” na Bahia no início do século XIX não era o mesmo que ser “iorubá” na África Ocidental, mas descobrir as diferenças e o que esses rótulos significavam naquele tempo é uma tarefa importante, cujo empreendimento deve orientar qualquer análise da condição escrava .

Problemas metodológicos

A interação e as interconexões da religião e etnicidade como mecanismos de identificação levantam problemas de metodologia na reconstrução da história da diáspora africana¹⁵. A discussão sobre a religiosidade escrava e a identidade étnica tendeu a ser estática, sem o cuidado de usar a documentação empírica para fundamentar especulações derivadas da antropologia. A dificuldade é tentar evitar a condensação da história que tende a disfarçar as forças integradoras da religião ao transcender as divisões étnicas.

14 Para uma análise preliminar de alguns aspectos do material demográfico em relação à etnia, consulte meu material intitulado “Ethnic designations of the Slave trade and the Reconstruction of the History of Trans-Atlantic Slavery em Lovejoy”; Trotman (eds.), 2003.

15 Para mais informações, ver Lovejoy (2000a); (2002).

A técnica que muitos estudiosos adotaram na superação da suposta escassez de fontes é a projeção de observações antropológicas do século XX no passado¹⁶. “Quando elas são correlacionadas com os relatos antropológicos posteriores”, de acordo com Raboteau, algumas das distorções e confusões podem ser neutralizadas (embora seja ingênuo assumir que alguns dos relatos modernos das religiões africanas também não sofrem de preconceito) (Raboteau, 1978). Mas os *insights* antropológicos podem ser usados sem uma verificação, aplicando os métodos usuais de estudos históricos? Sem a verificação de documentos contemporâneos os achados da antropologia não são nada além de especulação. Infelizmente, os especialistas em escravidão nas Américas geralmente não documentaram suas análises sobre religião e cultura com base nas experiências vividas dos próprios africanos escravizados¹⁷. Ao discutir os costumes e práticas igbo, por exemplo, Sterling Stuckey usa os dados do século XX para demonstrar a continuidade e a longevidade dos costumes e práticas africanas, mas ele não estabelece como e quando a cultura foi transmitida (Stuckey, 1987). O resultado é uma má antropologia e uma história ainda pior. Um exame crítico deve usar a mesma metodologia histórica rigorosa que caracteriza outras áreas da história.

Nas palavras de Raboteau, o ponto é “a questão da historicidade de ‘culturas africanas tradicionais’”.

Pode-se assumir que as culturas e religiões africanas não mudaram desde o encerramento do tráfico transatlântico há um século? Usar simplesmente relatos etnológicos atuais de religiões africanas, sem levar em consideração a possibilidade de mudança é metodologicamente questionável. Devido a pressões externas – intensificadas pelas missões muçulmanas e cristãs, pelo imperialismo europeu, pela tecnologia e educação ocidental – [...] a emergência e fortalecimento do nacionalismo africano, durante o fim do século XIX e no século XX, as religiões africanas tradicionais têm mudado e continuam em mudança [...] Além de pressões externas para mudar, há também

16 Na argumentação de seu livro *The World They Made Together*, Mechal Sobel (1987), por exemplo, depende extensivamente de relatos antropológicos do século XX para obter uma visão dos eventos e desenvolvimentos do século XVIII.

17 Até mesmo estudos clássicos como em Genovese (1974) caem nessa armadilha. Conseqüentemente, a justaposição da tradição religiosa africana e a conversão ao cristianismo é um mecanismo inadequado para examinar o desenvolvimento da cultura dos escravos. Na pior das hipóteses, essa abordagem falha em compreender os principais desenvolvimentos na reconstrução histórica do papel da religião na África no contexto específico do comércio de escravos.

processos internos de mudança nas próprias sociedades africanas (Raboteau, 1978: 325-06)¹⁸.

Apesar da cautela de Raboteau, a análise da religião é geralmente tratada em termos estáticos. Não é apresentado o que as pessoas acreditavam e como elas expressavam suas crenças em diferentes tempos e lugares, nem mesmo no trabalho de Raboteau. Tampouco houve uma tentativa adequada de demonstrar como a religião estava relacionada à ideologia e a estruturas políticas em África e como isso mudou nas Américas. Em vez disso, o conceito de “religião tradicional africana” tem sido apresentado como uma força imutável que abarcava vastas partes do continente africano. Observações feitas a partir de uma variedade de fontes são fundidas para fabricar uma tradição comum que pode ou não ter tido legitimidade. Por falta de pesquisa histórica, as histórias das religiões africanas da Baía do Benim, Biafra, Congo e do interior de Angola são conseqüentemente reduzidas ao conceito sem sentido de “tradicional”. Deste modo, o conceito “tradicional” tem muito pouco uso funcional ou analítico¹⁹.

Os mesmos padrões usados para a reconstrução histórica deveriam ser aplicados ao estudo das tradições religiosas africanas como à análise do impacto das missões cristãs e evangélicas, assim como da propagação do Islã. Diferentemente do estudo da religião africana “tradicional”, a conversão de escravos ao cristianismo nas Américas tem sido tema de extensivas pesquisas. Conseqüentemente, as análises acadêmicas não têm sido propensas a generalizações a-históricas, exceto no que diz respeito ao contexto africano. Além disso, até recentemente, a contribuição africana para a difusão do cristianismo nas Américas tinha sido ignorada. Como John Thornton tem demonstrado, alguns africanos do Congo e de Angola já eram cristãos antes mesmo de chegarem às Américas, de maneira que cristãos escravizados também foram um fator na difusão da fé no meio da população escrava nas Américas²⁰. A descoberta de Thornton indica que a interação entre as tradições religiosas africanas e o cristianismo era mais complexa do que foi pensado anteriormente. Além disso, o contexto para analisar a

18 Raboteau observa que “a religião, particularmente o mito religioso e o ritual, podem estar entre os elementos mais conservadores da cultura”.

19 Até recentemente, as falhas em examinar as expressões religiosas contemporâneas e a experiência na África durante o período das exportações de escravos podem ser parcialmente justificadas pela falta de um estudo histórico por historiadores africanistas; entretanto, este já não é mais o caso; veja, por exemplo, a excelente pesquisa de Robin Law (1991). Para outros estudos, ver Brandon (1993) e Montilus (1988).

20 Ver Thornton (1992), embora às vezes Thornton possa ter exagerado no que diz respeito à amplitude em que africanos(as) do interior da África centro-oeste já se tinham tornado cristãos(ãs) antes de chegarem às Américas.

conversão ao cristianismo inclui a África, assim como a Europa e as Américas. Claramente, as complexidades da história das religiões na África são obscurecidas por haver pouca pesquisa feita sobre esse importante tópico. A exceção possível são os estudos sobre o Islã e a população escrava, os quais relacionaram às vezes os contextos históricos da escravização com os desenvolvimentos políticos concomitantes na África Ocidental.

A abordagem que é desenvolvida aqui tenta situar a etnicidade em um contexto histórico, demonstrando as formas em que a cultura se modificou, especialmente na diáspora. No entanto, a relação da diáspora com a terra de origem [*homeland*] influenciou as concepções de etnicidade. As pessoas tinham de viver no presente e quando isto se dava sob as condições de escravidão não havia muito lugar para nostalgia. A rotulação étnica e a estereotipagem são apenas um componente da experiência escrava, mas desvendar o que isso significava no contexto histórico pode ajudar a revelar como a migração forçada implicada pela escravidão moldou as culturas das Américas e também da África Atlântica. Etnicidade e religiosidade devem ser decodificadas por razões específicas, pois a desconstrução destes conceitos é o meio metodológico de reconstruir como a diáspora africana surgiu e, assim, dando mais sentido às formas “crioulas” que os mais variados componentes da diáspora têm desenvolvido²¹.

Crioulização em contexto

A crioulização pode ser concebida como um processo de integração de etnicidades sobrepostas [*overlapping*], europeias e africanas, como propõe Earl Lewis, mas não fica claro como a história africana se encaixa nessa imagem (Lewis, 1995; Berlin, 1996). Acredita-se que o termo “crioulo” é derivado da língua portuguesa, que, de acordo com Berlin, originalmente se refere a alguém de ascendência africana nascido nas Américas, embora recentemente essa etimologia tenha sido contestada por Warner-Lewis, que sugere uma origem bantu para esse termo²². Por extensão, o termo tem sido aplicado também a popula-

21 Ver Lovejoy (2002).

22 Como Berlin observa, o termo “crioulo” foi estendido a “populações nativas livres de muitas origens nacionais, incluindo europeus e africanos, e de diversas posições sociais. Também foi aplicado a pessoas parcialmente europeias, mas mistas em termos de origens raciais e nacionais [*mixed racial and national origins*], em várias colônias europeias e a africanos que chegaram à Europa. Nos Estados Unidos, o crioulo também foi aplicado especificamente a pessoas de origens mistas, mas geralmente a pessoas com origens não-africanas na Louisiana. Mantendo-me dentro dos limites da definição mais ampla de crioulo e da definição literal de afro-americano, eu uso ambos os termos para me referir a negros nascidos nos Estados Unidos”. Ver também Holms (1988-1989), 2 vols. Para a tese de que o termo é de origem bantu, consultar Warner-Lewis (1997b).

ções de origem europeia, e algumas vezes, especificamente, a pessoas racialmente “mistas” [*racially 'mixed'*], descendentes tanto de africanos quanto de europeus. Em 1968, Kamau Brathwaite explicou sua ideia de “crioulização” da seguinte maneira: “[...] um modo de ver a sociedade, não em termos de branco e negro, senhor e escravo, em unidades nucleares separadas, mas como partes contributivas de um todo”. Para Brathwaite, a crioulização foi o processo cultural que ocorreu sob a escravidão em colônias de *plantations* tropicais.

No interior da instituição desumanizante da escravidão [...] havia duas culturas de populações que tiveram que se adaptar uma com a outra em um novo ambiente. A fricção criada por essa confrontação foi cruel, mas também foi criativa. As *plantations* e instituições sociais brancas [...] refletem um aspecto disso. A maneira como os escravos adaptaram suas culturas africanas a um novo mundo reflete o outro (Brathwaite 1971: 306)²³.

Brathwaite imaginou a crioulização como o surgimento de “instituições autenticamente locais” e como uma “pequena tradição” [*little tradition*] entre os escravos que refletiu, no caso da Jamaica, uma divisão entre duas tradições *separadas*, uma africana e inferior e a outra europeia e superior. A polaridade cultural era a base do “crioulo”, que era definido mais por suas divisões do que por suas similaridades, sendo assim, a Jamaica não constituía uma sociedade “plural” a caminho de desenvolver “valores cada vez mais comuns”. A definição de crioulo proposta por Brathwaite combina com a noção de um “continuum sócio-cultural historicamente moldado [...] com orientações interrelacionadas e muitas vezes sobrepostas”²⁴. A ideia pode ser remontada, ao menos, ao texto “Two Jamaicas” (“Duas Jamaicas”) de Philip Curtin (Curtin, 1955).

Quando Mintz e Price desenvolveram o conceito crioulização, pretendiam enfatizar a criatividade cultural dos escravos nas Américas, um processo que implicava adaptações [*adjustments*] sob o regime de escravidão e que teria ocorrido com notável rapidez. De acordo com Mintz e Price:

O início do que mais tarde se constituiria como “culturas afro-americanas” deve remontar às primeiras interações de homens e mulheres escravizadas no próprio continente africano. Eles foram algemados um ao outro, embalados em masmorras úmidas ‘fabris, espremidos nos conveses de navios fedorentos, muitas vezes separados de seus parentes, de sua tribo, ou até

23 Texto baseado na tese de doutorado de Brathwaite (1971).

24 Brathwaite (1971: 309-11). Brathwaite estava respondendo em particular à concepção de sociedade plural de M. G. Smith (1965).

mesmo de falantes de sua língua, sem saber sobre seu presente e seu futuro, despojados de todas as prerrogativas de status e posição social [...] e foram homogeneizados por um sistema desumanizador que os via como “sem rosto” e amplamente intercambiáveis (Mintz e Price, 1992: 42).

Mas a hipótese dos autores de que as culturas e sociedades afro-americanas ‘distintas’ e ‘consolidadas’ (isto é, crioulas) se desenvolveram provavelmente mais rapidamente do que é frequentemente assumido” já “nos primeiros anos de escravidão” não está comprovada, como eles próprios admitem²⁵. Na verdade, a afirmação aumenta as dificuldades, na medida em que se supõe aqui que a cultura africana não poderia ser transmitida para as Américas devido à heterogeneidade da população escravizada e pela falta de instituições adequadas. Até que ponto a cultura se dissipou no curso da travessia transatlântica deve ser demonstrado ao exemplo de situações históricas específicas, com base em análises de documentos, e não ser assumido *a priori*. Apesar das reservas dos próprios autores - Mintz e Price -, outros estudiosos que se debruçaram posteriormente sobre o tema “escravidão” assumiram frequentemente a falta de evidências históricas como a confirmação dessa suposta rápida crioulização²⁶.

O Crioulo ou Krio era usado também na África Ocidental para descrever a população de ancestralidade mista em Serra Leoa e subsequentemente em outras partes da costa da África Ocidental (Brooks, 1993; Wyse, 1991). Este emprego do termo está relacionado com o uso da palavra para fins essencialmente linguísticos, conforme indica sua derivação do pidgin português, como comentamos anteriormente; os pidgins (ou línguas de contato) falados ao longo da costa eram línguas de comércio frequentemente identificadas com populações mistas de origens europeia e africana, incluindo ex-escravos das Américas. Como nas Américas, o termo sugere que as populações possuíam diversas origens, e, conseqüentemente, emergia uma nova identidade que mais ou menos amalgamou efetivamente essas diferenças. Diferentemente do modo como o termo é muitas vezes usado no estudo sobre a escravidão, o Krio emergiu como uma designação étnica.

Os exemplos acima demonstram que os variados usos do termo “crioulo” apresentam um problema de análise. Designando originalmente a população afrodescendente nascida no continente americano (mestiça [*racially mixed*] ou

25 De acordo com Mintz e Price (1992: 48), “documentar nossas afirmações de que as culturas afro-americanas plenamente formadas se desenvolveram nos primeiros anos de colonização em muitas colônias do Novo Mundo envolve dificuldades genuínas. Estas decorrem da escassez geral de materiais descritivos sobre a vida escrava durante o período inicial, bem como da falta de pesquisas sobre o problema”.

26 Ver, por exemplo, Olwig (1985). O fato de Olwig estudar três séculos teria o efeito de enfatizar a adaptação e a “crioulização” final da população.

não), o termo passou a ser associado à cultura e o crioulo foi aplicado a populações mestiças [*mixed*] (de descendência africana ou não), contanto que tenham nascido nas Américas. O problema com o termo é estabelecer os parâmetros de seu uso. Em algumas construções, o nascimento foi essencial para estabelecer a fronteira, mas Berlin mostrou que o nascimento não foi sempre essencial. De acordo com ele, o termo “crioulos Atlânticos” designa:

[a]queles que por experiência ou escolha, assim como por nascença, se tornaram parte de uma nova cultura que surgiu no litoral atlântico – na África, Europa ou nas Américas – no começo do século XVI. O termo parte daquela noção de ‘crioulo’ que torna o nascimento [nas Américas] definitivo. Circunstâncias e volições obscurecem as diferenças entre “africano” e “crioulo”, pois definiam apenas a origem por nascença. “Africano” e “crioulo” eram tanto uma questão de escolha quanto de nascimento. O termo “crioulo Atlântico” foi projetado para conceituar a transformação cultural que às vezes precedeu a mudança geracional e que às vezes não foi afetado por ela (Berlin, 1996: 254)²⁷.

Berlin descreve a cultura híbrida da orla Atlântica, nas cidades portuárias que adotaram uma ou outra forma pidgin de uma língua europeia.

Estágios da criouliização

A ênfase de Mintz e Price na “rápida” criouliização de escravos recém-chegados da África apresenta problemas específicos. Como consequência, Stephan Palmié pede maior atenção ao contexto histórico e critica a ideia de que as sínteses teriam sido rápidas e teriam ocorrido já nos primórdios da consolidação do regime escravista²⁸. Palmié argumenta que:

Apesar de sua sofisticação teórica e solidez metodológica, o modelo de ‘síntese primordial rápida’ [*rapid early synthesis*], sugerido por Mintz e Price, não conseguiu estimular uma historicização detalhada da antropologia afro-americana. Em vez disso, e muito ao contrário das intenções desses autores, suas reflexões parecem ter encorajado algumas vezes a reificação do conceito de criouliização em um grau que permite encobrir a história de uma maneira que lembra o uso inflacionário do conceito de ‘aculturação’.

27 Ver a descrição do processo de criouliização em Mintz (1974: 481-96). “The Socio-Historical Background to Pidginization and Creolization”. In: Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages: Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies, Mona, Jamaica, April 1968*, Cambridge.

28 Palmié, Stephan. *A taste for Human Commodities: Experiencing the Atlantic System* In: Palmié (ed.), *Slave Cultures and Cultures of Slavery*, 1995, pp. 40-54.

Essa tendência [...] não apenas trivializa a questão de como exatamente a síntese ‘crioula’ foi alcançada, mas também obscurece os problemas importantes apresentados por aqueles casos em que as “filiações” podem ser plausivelmente atribuídas a um traslado atlântico [*Atlantic transfer*] – não necessariamente de formas concretas, mas de modelos organizacionais²⁹.

Uma vez que o crioulo pode designar especificamente a população mulata, assim como todas as outras populações nascidas fora das terras de origem [*native lands*] de seus pais ou avôs (seja nas Américas ou em outros lugares), vale a pena distingui-los cuidadosamente entre o uso do conceito como uma designação linguística para dialetos (*pidgins*) e seu uso em um contexto cultural. Essas várias utilizações sugerem que a mistura populacional implicitamente nega a “pureza” étnica. Com base nessa perspectiva, a “crioulização” podia ser percebida como um processo rápido, como Mintz e Price argumentaram, ou como um processo bem mais gradual, até mesmo em estágios.

Uma análise do processo gradual no que diz respeito a processos de incorporação, em contraste com a rápida adaptação [*adjustment*] postulada por Mintz e Price, foi desenvolvida por Fernando Ortiz já no ano de 1916. Ortiz descreveu esse processo como “transculturização”.

Transculturização [...] expressa as diferentes fases do processo de transição de uma cultura a outra [...] [o que] não consiste meramente em adquirir outra cultura [ou seja, *aculturação*] [...], mas este processo também envolve necessariamente a perda ou desenraizamento de uma cultura anterior, que poderia ser definido como *deculturação* (Ortiz, 1995: 101-102)³⁰.

29 Palmié, Stephan. Ekpe/Abakuá in Middle Passage: time, Space and Units of Analysis in African-American Historical Anthropology, in Ralph Austen and Kenneth Warren (eds.), *The Atlantic Slave Trade in African and Diaspora Memory*, Durham: Duke University Press, forthcoming.

30 Segundo Ortiz (1916[1975]), os africanos “trouxeram consigo suas diversas culturas, como aquela dos Ciboneys, outras em um estado avançado de barbarismo como a dos tainos, e outras mais desenvolvida economicamente e socialmente, como os mandingas, os yolofes [wolofs], hauçás, daomenianos e yorubas, com agricultura, escravos, dinheiro, mercados, comércio e governos centralizados administrando territórios e populações tão grandes como Cuba; culturas intermediárias entre taino e asteca, com metais, mas ainda sem escrita. Os negros trouxeram seus corpos e almas, mas não suas instituições ou seus implementos. Eles eram de diferentes regiões, raças, línguas, culturas, classes, idades, sexos, lançados promiscuamente aos navios negreiros e socialmente iguais pelo mesmo sistema de escravidão. Eles chegaram desenraizados, feridos, despedaçados, como a cana do campo, e como a cana foram triturados e esmagados para extrair o suco do seu trabalho. Nenhum outro elemento humano teve que sofrer uma mudança tão profunda e repetida de ambiente, cultura, classe e consciência. Eles foram transferidos de sua própria cultura para outra cultura mais avançada”. Ver também Ortiz (1916), especialmente o capítulo 2 “Los negros afrocubanos”. Ortiz se baseou em uma grande quantidade de documentação para listar as categorias étnicas em Cuba em 1916.

Tal visão sugere fases de crioulização, em contraste com o modelo de Mintz e Price, postulando uma introdução inicial e súbita à cultura “crioula” pela chegada maciça de escravos africanos desenraizados. O problema de Ortiz é que ele não sabia o suficiente sobre a história da África; ele via a reformulação de normas africanas no contexto cubano, como Palmié recentemente constatou, mas ele e, sem dúvida seus sucessores não admitiram a possibilidade de uma contínua interação transatlântica, até mesmo durante os tempos da escravidão³¹. O fluxo cultural para esses estudiosos é uma via de mão única, da África para as Américas, e depois em um contexto de destruição étnica [*ethno-destruction*]. A dicotomia percebida se dá entre, de um lado, a retenção da cultura africana, seja em forma de sobrevivências [*survivals*] específicas ou na de respostas culturais generalizadas, e, de outro, a imposição europeia do colonialismo na sua forma inicial. Mas esse foi um colonialismo de quê? Quais eram as origens dos(as) escravizados(as)? Como eram os povos escravizados? Quais foram suas percepções? A separação da África natal foi dramática e severa para todos da mesma forma como se tem alegado? O reconhecimento da importância das culturas “africanas”, mesmo se não analisadas em um contexto histórico, questiona de fato uma das premissas básicas do modelo Mintz/Price. Sugere, penso eu, a existência de uma “*charter generation*”, como Berlin chama a primeira geração de africanos escravizados em cada colônia americana. Douglas Chambers tentou descrever os diferentes, mas contínuos processos em termos de crioulização primária e secundária: o estágio inicial enfatiza a alta proporção de escravos nascidos em África e o estágio posterior indica uma predominância de escravos já nascidos nos Estados Unidos em sua população (Chambers, 1997: 72-97).

À primeira vista, a descrição da crioulização como um processo gradual de transferência cultural, sujeito a adaptações [*adjustments*] por meio de “resistência e reação”, parece explicar a emergência de uma população nascida na América e sua eventual assimilação a uma cultura e sociedade (culturas e sociedades?) “americana” ou “crioula” comum, mas eu diria que essas qualificações do modelo de “crioulização” continuam ignorando a história da África. Palmié pergunta “como exatamente a agência humana histórica faz com que as respectivas variáveis (formais e funcionais) se fixem [*stick*] em instâncias específicas?”. Com o termo agência, Palmié está se referindo à capacidade de populações escravizadas de determinar seus próprios destinos. No entanto, o que deve ser abordado é até que ponto as pessoas podiam moldar o ambiente social em que estavam inseridas com referência ao passado africano. De acordo com Palmié, a

31 ‘Ekpe/Abakua’ de Stephan Palmié.

teoria crioula “se exime da questão das articulações sistêmicas que podem [...] revelar unidades observáveis únicas como parte integrante de processos históricos maiores e abrangentes que operam em uma escala transatlântica”. O contexto histórico é crucial, mas Palmié não vê a possibilidade de contar com uma interação suficiente entre os dois lados do Atlântico, mesmo no caso de ekpe. As histórias de ekpe ou abakua em Cuba e no interior da Baía de Biafra certamente estiveram conectadas, mas por que se presume que as influências fluíram apenas em uma direção, principalmente no que diz respeito a instituições que de acordo com Mintz e Price não poderiam ter atravessado o Atlântico? Admitir exceções reconhecidas no século XIX não altera a crítica. Talvez houvesse tradições históricas e culturais de longa data semelhantes, que duraram muito tempo, mas datavam de um período anterior, e agora não existem mais em uma forma reconhecível. A questão, portanto, que se coloca é qual foi o grau de criouliização? Tratava-se de uma questão de “criouliização repentina”, criada nas Américas e elaborada dentro de uma geração, ou as condições variadas que se impunham sob o regime de escravidão, resultaram em padrões mais complexos? Talvez as conexões com África fossem mais fortes do que Mintz, Price e outros estudiosos da escola “crioula” têm defendido.

Ao identificar indivíduos africanos escravizados e seguindo suas rotas para a escravidão, o modelo de “criouliização” é desafiado a explicar histórias de vida individuais. Essas histórias revelam que os indivíduos foram escravizados, muito frequentemente por causas políticas, e ocasionalmente por razões judiciais ou religiosas mais específicas. Esses indivíduos viviam enraizados em lugares e períodos históricos específicos. Como e por que eles chegaram às Américas precisa ser analisado no seu contexto histórico, e para isso é preciso recorrer a métodos históricos rigorosos. As vidas individuais refletiam também as vidas construídas nas suas comunidades; não importa se determinadas cidades e povoados foram ou não destruídos durante o ato de escravização. A ideia de estágios de criouliização é tentadora; é um movimento na direção certa, mas não vai longe o suficiente, pois não reconhece que a agência sempre esteve presente e que adaptações [*adjustments*] à escravização começaram no momento da escravização. De fato, a agência sempre esteve presente e fluuiu, atravessando o Atlântico em ambas as direções.

Conclusão

Ao explorar etnicidade e religião como princípios constituintes [*charter principles*] da formação da diáspora africana, estou sugerindo que africanos(as) atravessaram o Atlântico em padrões identificáveis, os quais foram entendidos em

termos étnicos e religiosos. Entretanto, reconhecer a etnicidade e a religião como dimensões essenciais na autoidentificação de escravizados(as) de descendência africana não é suficiente; cada um dos termos deve ser entendido em termos de processo e transformação. Localizar onde o processo de redefinição comunitária ocorreu é a questão. Os modelos de “crioulização” e “transculturização” que enfatizam a amplitude da adaptabilidade nas Américas não conseguem explicar o papel do Islã na diáspora. Certamente, um processo semelhante de “crioulização” formou comunidades, incluindo escravos e libertos na África Ocidental. Os muçulmanos escravizados nas Américas já haviam passado por essa transição. Na África Ocidental a pluralidade étnica caracterizou a sociedade muçulmana. Por meio da escravização, conversão e migração, populações de diversas origens étnicas passaram a se identificar com a cultura muçulmana. Grupos “pan-étnicos” semelhantes aos conhecidos nas Américas surgiram nesta situação. Os nomes hauça, mande e borno apontam para tais “super” grupos étnicos [*super’ ethnic groups*].

A experiência muçulmana sugere que ambas, religião e etnicidade, desempenharam um papel nas adaptações culturais em condições de escravidão e no processo que fez emergir o que pode ser chamado de “culturas do servilismo”, as quais exigiam a subordinação da população escravizada, mas, constata-se também, que foi nessa subordinação que havia também a base da resistência. Este processo estava em andamento ao longo das rotas comerciais e nos portos da África Ocidental. Tanto a etnicidade como a afiliação religiosa possibilitaram aos indivíduos estabelecer novas relações sob o regime da escravidão; ao mesmo tempo, permitiu-lhes também que se estabelecessem dentro da estrutura da sociedade escravista. Além disso, eu defenderia que o desenvolvimento de uma estrutura [*framework*] religiosa trans-étnica subordinou questões relacionadas à etnicidade dentro das comunidades de escravos. No caso do Islã, essa subordinação da etnicidade a uma comunidade mais ampla já tinha acontecido na África e foi transposta para as Américas. Outros movimentos religiosos, como *vodun*, *candomblé*, *ifá* e *santería*, desenvolveram-se num ambiente transatlântico, impulsionados por interações contínuas e regulares que atravessavam o Atlântico. Ao contrário do Islã, no entanto, as categorias étnicas foram associadas a “capítulos” [*chapters*] dessas religiões e, conseqüentemente, essas categorias étnicas surgiram dentro do contexto da estrutura religiosa [*religious framework*].

Referências:

- BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of Quarterly. n. 2, v. 53, pp. 251-88. *African-American Society in Mainland North America*. William and Mary, 1996.

- BRANDON, George. *Santeria from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- BRATHWAITE, Kamau Edward. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford, Clarendon Press, 1971.
- BROOKS, George. *Landlords and Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder, Westview, 1993.
- CHAMBERS, Douglas. "Eboe, Kongo, Mandingo: African Ethnic Groups and the development of regional Slave Societies in Mainland North America." *International Seminar The History of the Atlantic World*. Harvard University, September 1996, pp. 03-11.
- . My own nation: Igbo Exiles in the diaspora. *Slavery and Abolition*, n. 1, v. 18, pp. 72-97, 1997.
- CURTIN, Philip D. *Two Jamaicas, 1830-1865: The Role of Ideas in a Tropical Colony*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- GEGGUS, David. Sex ratios, Age and Ethnicity in the Atlantic Slave trade: data from French Shipping and Plantation records. *Journal of African History*, v. 30, 1989, pp. 23-44.
- GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York, Vintage Books, 1974.
- GEORGE, Brandon. *Santeria from Africa to the New World*. Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- GOMEZ, Michael A. A Quality of Anguish: The Igbo response to Enslavement in the Americas. In: Lovejoy and Trotman eds., *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, 2003, pp. 82-95.
- HALL, Gwendolyn Midlo. *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1992.
- . African Ethnicities and the Meanings of Mina. In: Lovejoy and Trotman, eds., *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, 2003, pp. 65-81.
- HIGMAN, Barry. *Slave Populations in the British Caribbean, 1807-1834*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984.
- HOLMS, John A. *Pidgins and Creoles: Theory and Structure*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 2, 1988-1989.
- HYMES, Dell (ed.). Pidginization and Creolization of Languages. In: *Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies*. Mona, Jamaica, April 1968. Cambridge, 1971, pp. 481-96.
- KARASCH'S, Mary. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, Princeton University Press, 1987.

- LAW, Robin. *The Slave Coast of West Africa. 1550-1759*. Oxford, Clarendon, 1991.
- LEWIS, Earl. To turn as on a Pivot: Writing African Americans into a History of Overlapping diasporas. *American Historical Review*, n. 3, v. 100, 1995.
- LITTLEFIELD, Daniel C. *Rice and Slaves: Ethnicity and the Slave Trade in Colonial South Carolina*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1981.
- LOVEJOY, Paul E. "Background to rebellion: The Origins of Muslim Slaves in Bahia. *Slavery and Abolition*, 2, vol. 15, pp. 151-80, 1994.
- . The African diaspora: revisionist Interpretations of Ethnicity, Abolition and Emancipation 1, vol. 2. *Culture and religion under Slavery*. Studies in the World History of Slavery, 1997.
- . Cerner les identities au sein de la diaspora africaine, l'islam et 78. l'esclavage aux Ameriques. *Cahiers des Anneaux de la Memoire*, v. 1, 1999, pp. 249-278.
- . Identifying Enslaved Africans in the African diaspora. In: Lovejoy (ed.). *Identity in the Shadow of Slavery*. London, Cassell Academic, 2000a, pp. 01-29.
- . Jihad e Escravidão: As Origens dos Escravos Muçulmanos da Bahia. *Topoi, Revista de História* (Rio de Janeiro). v. 1, pp. 11-44, 2000b.
- . *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge university Press. 2nd Ed, 2000c.
- . Methodology through the Ethnic Lens: The Study of Africa-Research: Sources and Methods. Rochester: University of Rochester Press. *African Historical*. In: Toyin Falola and Christian Jennings (eds.). *African Historical*, 2002.
- . Slavery, the Bilad al-Sudan and the Frontiers of the African diaspora. In: Lovejoy (ed.). *Slavery on the Frontiers of Islam*. Princeton, Markus Wiener, 2004, pp. 01-31.
- LOVEJOY, P. TROTMAN, David (eds.) *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, 2003.
- MINTZ, Sidney. The Socio-Historical Background to Pidginization and Creolization. In: Dell Hymes (ed.), *Pidginization and Creolization of Languages: Proceedings of a Conference held at the University of the West Indies, Mona, Jamaica, April 1968*, Cambridge, 1974.
- MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon Press, 1992 [1956].
- MONTILUS, Guérin. *Dieux en diaspora. Les Loa Haïtiens et les Vaudou du Royaume d'Allada (Bénin)*. Niamey, CELHtO, 1988.
- MULLIN, Michael. *Africa in America: Slave Acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1992.
- ORTIZ, Fernando. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, Duke University Press, 1995.

- _____. Los Negros Esclavos, Havana: Editorial de Ciencias Sociales. Olwig, Karen Fog. (1985). *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centuries of Afro-Caribbean Life*. Gainesville, University of Florida Press, 1916 [1975].
- _____. African Cultural Principles in Caribbean Slave Societies. In: PALMIÉ, Stephan (ed.). *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville, University of Tennessee Press, 1995, pp. 23-39.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. The reconstruction of Ethnicity in Bahia: The Case of the Nago in the Nineteenth Century. In: Lovejoy and Trotman, eds. *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity of the African Diaspora*. London, Continuum, 2003, pp. 158-180.
- OLWIG, Karen Fog. (1995). "African Cultural Principles in Caribbean Slave Societies". In: Stephan Palmié (ed.). *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville: University of Tennessee Press, pp. 23-39.
- PALMIÉ, Stephan. Forthcoming. Ekpe/Abakuá in Middle Passage: Time, Space and Units of Analysis in African-American Historical Anthropology. In: AUSTEN, Ralph and WARREN, Kenneth (eds.). *The Atlantic Slave Trade in African and Diaspora Memory*. Durham, Duke University Press.
- _____. A taste for Human Commodities: Experiencing the Atlantic System In: Palmié (ed.), *Slave Cultures and Cultures of Slavery*, 1995, pp. 40-54.
- PEEL, J. D. Y. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- RABOTEAU, Albert J. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. New York, Oxford University Press, 1978.
- REIS, João José. Ethnic Politics among Africans in Nineteenth-Century Bahia. In: Lovejoy and Trotman (eds.) *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, pp. 240-264, 2003.
- SMITH, Michael Garfield. *The Plural Society In The British West Indies*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965.
- SOBEL, Mechal. *The World They Made Together: Black and White Values in Eighteenth-Century Virginia*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- STUCKEY, Sterling. *Slave Culture, Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. New York, Oxford University Press, 1987.
- THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TROTMAN, David V. Africanizing and Creolizing the Plantation Frontier of Trinidad, 1787-1838. In: Lovejoy and Trotman, eds. *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London, Continuum, 2003, pp. 218-239.
- WARNER-LEWIS, Maureen. Genealogical Evidence of Ethnic and religious Plurality among African Immigrants to Trinidad. In: LOVEJOY, Paul E. (ed.). *Identifying*

Enslaved Africans: Proceedings of the UNESCO/SSHRC Summer Institute. Toronto, York University, 1997a.

———. Posited Kikongo Origins of Some Portuguese and Spanish Words from the Slave Era. *América Negra*, v. 13, 1997b.

WOOD, Peter M. *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*. New York, Alfred A. Knopf, 1974.

WYSE, Akintola. *The Krio of Sierra Leone: An Interpretative History*. London, Hurst, 1991.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

LOVEJOY, Paul E. Transformações Transatlânticas: as origens e identidades de africanos (as) nas Américas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 1099-1124.