



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

da Silveira, Renato

NAÇÃO AFRICANA NO BRASIL ESCRAVISTA: PROBLEMAS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

Afro-Ásia, núm. 38, 2008, pp. 245-301

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77015013006>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



## NAÇÃO AFRICANA NO BRASIL ESCRAVISTA: PROBLEMAS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

*Renato da Silveira*<sup>\*</sup>

*Sujeito muito lógico,  
o senhor sabe: cega qualquer nó.*  
Guimarães Rosa

**A**té aonde minha vista alcança, a primeira tentativa mais sistematizada de abordagem do tema da “nação” africana na sociedade colonial brasileira foi realizada por Roger Bastide no livro *Les Amériques noires*, publicado na França em 1967, com primeira edição brasileira em 1974. No capítulo introdutório, “Les données de base”, Bastide descontinaria o vasto panorama dos contextos coloniais americanos em movimento, exibindo a artilharia conceitual com a qual iria enfrentar a gigantesca tarefa de decifrar as Américas negras. Um quarto de século depois, agindo no ambiente universitário norte-americano e desconhecendo as pesquisas de Bastide, John Thornton publicaria *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*, no qual as nações afro-americanas seriam interpretadas de modo igualmente inovador, com idênticas conclusões.<sup>1</sup>

\* Professor da Universidade Federal da Bahia, membro do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade e do Programa de Pós-Graduação em História.

Este artigo é um capítulo do livro ainda inédito *Irmandade negra e poder político no Brasil escravista: história e teoria*, adaptado para esta publicação. Agradeço calorosamente aos colegas da linha de pesquisa *Escravidão e invenção da liberdade*, do Programa de Pós-Graduação em História, os quais fizeram várias observações críticas úteis e indicaram bibliografias pertinentes que foram incorporadas à presente versão.

<sup>1</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1973. Edição brasileira *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*, São Paulo, Difel/Edusp, 1974, e John Thornton, edição brasileira *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*, Rio de Janeiro, Campus/Elsevier, [1992] 2004. Ah! já ia me esquecendo: a epígrafe de Guimarães Rosa é endereçada a mim próprio...



Foram precisos mais alguns anos para que novas abordagens do tema começassem a aparecer na imprensa acadêmica e no mercado editorial brasileiro: a primeira delas, pelo que pude apurar, foi o artigo de Maria Inês Côrtes de Oliveira “Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”, publicado em 1995, seguido pelo ensaio “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”, de J. Lorand Matory, publicado em 1999; tivemos em seguida um artigo de Mary Karasch intitulado “‘Minha nação’: identidades escravas no fim do Brasil colonial”, o verbete *Nação*, do *Dicionário do Brasil colonial*, de Ronaldo Vainfas, e o capítulo 3, “Nações e grupos de procedência”, do livro *Devotos da cor*, de Mariza de Carvalho Soares, todos publicados no ano de 2000; logo seguidos de “Nação, etnia e composição de identidades”, e “Novo Mundo, novas identidades”, partes do capítulo III do livro *Reis negros no Brasil escravista*, de Marina de Mello e Souza, publicado em 2002. Mais recentemente, em 2005, a obra coletiva assinada por Juliana Barreto Farias, Carlos Eugênio Líbano Soares e Flávio dos Santos Gomes, *No labirinto das nações*, bem como Luis Nicolau Parés com “Nações ‘africanas’ e denominações ‘metaétnicas’”, abertura do primeiro capítulo do seu livro *A formação do candomblé*, publicado no ano seguinte, trariam muitas contribuições ao debate.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> J. Lorand Matory, “Jeje: repensando nações e transnacionalismos”, *Mana*, vol. 5, nº 1, (1999), pp. 57-80; Mary Karasch, “‘Minha nação’: identidades escravas no fim do Brasil colonial”, in Maria Beatriz Nizza da Silva (org.), *Brasil: colonização e escravidão* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000); Ronaldo Vainfas (org.), *Dicionário do Brasil colonial 1500-1808*, (Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2000); Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000; Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002; Juliana Barreto Farias, Carlos Eugênio Líbano Soares & Flávio dos Santos Gomes, *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*, (Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005); Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora da Unicamp, 2006. No importante artigo “‘Malungu, ngoma vem!’: África coberta e descoberta do Brasil”, *Revista USP* nº 12, (1991-1992), pp. 48-73, Robert Slenes forjou a expressão “protoação bantu no Brasil”, porém, como ficará mais claro na sequência, não tratou especificamente da formação das nações africanas no Brasil escravista, ocupando-se principalmente do aspecto linguístico da questão; será, portanto, levado em consideração quando abordado um subtema do presente artigo, a formação das línguas gerais africanas no Brasil colonial. De qualquer maneira, não pretendo oferecer uma lista exaustiva dos autores que trataram do tema, apenas aqueles que exerceram maior influência nos estudos acadêmicos brasileiros e cujos textos são mais característicos dos enfoques atuais.



Esses trabalhos tiveram o mérito de recolocar em pauta esta importante questão, lançaram mão de uma grande variedade de fontes, ampliaram consideravelmente a base de dados empíricos, experimentaram novas teorias... Por causa deles, hoje sabemos muito mais sobre nosso passado, mas, no momento crucial da interpretação deste rico material, sob influência das problemáticas dominantes na Academia, seus autores parecem ter enveredado pelas trilhas mais evidentes, negligenciando ou deixando de lado o legado de Bastide e Thornton, como teremos o prazer de verificar em seguida. O presente texto é um reaproveitamento dos seus bons resultados, porém voltando à inspiração dos fundadores da problemática.

Bastide começa argumentando que as denominações étnicas adotadas nos registros de procedência e inventários escravistas, por mais interessantes que possam ser para o historiador, nenhum valor têm para o etnólogo, porquanto categorias excessivamente gerais, pouco atentas aos fatos culturais. Esses elencos teriam sido feitos apressadamente, registrando apenas o necessário para a administração dos negócios dos traficantes. Porém a movimentação humana foi intensa e contínua, os africanos foram importados aos milhões, sem se saber ao certo qual a sua origem étnica e aqui foram deixando suas marcas, permanentemente renovadas, antigas tradições que desapareceram com o tempo, ou tradições mais recentes que permaneceram até os nossos dias. Para superar o problema da identificação dessas “sobrevivências”, a tarefa metodológica correta, anunciava Bastide logo no início do seu livro, “consistiria não em partir da África para ver o que sobrou na América, mas estudar as culturas afro-americanas existentes, para, a partir delas, recuar progressivamente até a África”.

Entrando no mérito da questão, Bastide logo ensaiaria uma interpretação global do fenômeno:

Sem dúvida, no princípio os escravos urbanos e os negros livres eram divididos em ‘nações’, com seus Reis e seus Governadores. Trata-se de uma política deliberada da parte dos representantes do poder, para evitar entre os escravos a formação de uma consciência de classe explorada (segundo a velha fórmula, dividir para reinar) [...] como também de um processo espontâneo de associação, particularmente entre os negros



artesãos, para reencontrar-se entre compatriotas, celebrar conjuntamente suas festas costumeiras e continuar, dissimulando-as sob uma máscara católica, suas tradições religiosas.<sup>3</sup>

Bastide informa em seguida que esse fenômeno se deu em toda a América escravista, desde a do Norte até a Argentina, passando por Cuba, pelo Haiti, pelo Peru e pelo Uruguai. Essas nações teriam sido “admiravelmente bem organizadas”, eram proprietárias de imóveis onde edificavam suas confrarias, tinham suas próprias orquestras que desfilavam soberbamente nos dias de festa. “No Brasil – continua o autor – a divisão em nações podia ser encontrada em vários níveis institucionais”: no Exército, onde os soldados de cor formavam seus batalhões separados, nas confrarias católicas e, enfim, “nas associações de festas, de assistência mútua, com suas casas nas periferias das cidades, onde se escondiam as cerimônias religiosas propriamente africanas e onde se preparavam as revoltas”.

Entretanto, a partir do momento em que o tráfico foi suprimido – prossegue – essas nações desapareceram enquanto organizações étnicas, mas se preservaram como tradições culturais, sob a forma de *santerias*, candomblés etc. Assim, na medida em que as misturas étnicas se foram tornando a regra, a civilização foi extraída da etnia portadora. As “nações” viraram pura cultura sem base étnica e começaram a enfrentar-se umas às outras, provocando o fenômeno da dominação de tal ou tal cultura, a depender da região, iorubá na Bahia e em Cuba, daomé no Haiti e no Maranhão etc. Neste sentido Bastide propõe o tema da “dupla diáspora”: “a dos traços culturais africanos”, que se expandiram além das etnias, na medida em que os próprios brancos passaram a ser portadores dessas tradições; e “a dos homens de cor”, que perderam suas heranças africanas e foram assimilados pelas civilizações envolventes.

Quatro décadas depois a interpretação de Bastide, embora baseada em rica bibliografia americanista, parece ter envelhecido em alguns aspectos: ressentente-se da escassez de dados empíricos, ainda usa

<sup>3</sup> Bastide, *Les Amériques noires*, p. 15. A edição brasileira só chegou às minhas mãos quando este artigo já estava em fase de revisão, por isso mantive minha própria tradução.





certos termos comprometidos com o eurocentrismo, mantém um certo linearismo em algumas análises do movimento histórico, atribui um caráter “deliberado” às iniciativas do colonizador e um caráter “espontâneo” às iniciativas do colonizado, porém nos legou importantes contribuições teórico-metodológicas: influenciado pelo materialismo histórico, rejeitou os predominantes modelos estáticos de sociedade para adotar um núcleo de concepções culturais e históricas processualistas, diríamos hoje, ao colocar o foco na diversidade de interesses e nas tomadas de posição contraditórias dos agentes envolvidos no movimento da realidade, ao romper com a concepção mecanicista da historiografia conservadora, que via na nação africana apenas o instrumento de dominação de uma massa apática, ao conceber uma cultura diáspórica africana que, embora mantendo seus fundamentos, renovadamente se rearticulava; legou-nos em seguida o fundamental conceito de nação africana como organização da base social colonial, instituição urbana, complexa, tentacular, flexível, plurifuncional, cobrindo toda a imensidão das Américas escravistas. A nação africana passava desde então a constituir uma problemática própria, distinta do “complexo do engenho” ou da “casa-grande & senzala”, tendo Bastide como Pai Fundador.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Este verdadeiro monumento que é *Sobrados e mucambos*, de Gilberto Freyre, publicado em 1936, apresenta um riquíssimo material de arquivo para se pensar a nação africana e a irmandade negra, porém é muito confuso no momento da interpretação. Será analisado mais detidamente em outro capítulo do livro de onde provém o presente artigo.

A preocupação de Joseph C. Miller, num texto divulgado em 1996, em excluir o conceito de instituição de uma teoria processualista da história é precipitada, pois ele a comprehende necessariamente como uma organização social estável, resistente às mudanças, aos desafios e às inovações, o que corresponde apenas à concepção funcionalista de instituição, não justificando, portanto, a exclusão do conceito das interpretações antropológicas e historiográficas em geral. Cf. “O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos”, *Afro-Ásia* nº 19-20 (1997), pp. 9-36. Apesar de a importante contribuição teórico-metodológica de Mintz & Price ter sido prejudicada pelo desconhecimento sistemático do aspecto urbano do escravismo colonial e suas generalizações, só levando em consideração a *plantation* e a comunidade quilombola, eles trouxeram uma concepção de instituição mais flexível e generalizável: “Definimos ‘instituição’ como qualquer interação social regular ou ordenada que adquira um caráter normativo e, por conseguinte, possa ser empregada para atender a necessidades recorrentes”. Contudo, exatamente por ignorarem as realidades urbanas, os autores não levaram em consideração a nação africana como instituição da sociedade colonial, não a incluindo no rol das criadas pelos escravos, nem no “ideal institucional dos senhores europeus”. Cf. Sidney W. Mintz & Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*, Rio de Janeiro, Pallas, 2003, pp. 23-4 e 43 sqq. Misturei a tradução de Vera Ribeiro com a citação que Luis Nicolau faz da mesma definição, que me parece em certos pontos mais adequada e foi a que conheci primeiro. Cf. *A formação do candomblé*, p. 104.





Lamentavelmente, sua importante contribuição foi ignorada pela geração seguinte de pesquisadores brasileiros que se debruçou sobre o problema, por quem algumas vezes ele foi tratado com desdém, a influência das problemáticas prestigiosas do momento terminando por obstruir o aproveitamento do que ele havia trazido de melhor.

Thornton, 1992: surge uma abordagem da constituição das culturas afro-americanas baseada no trabalho fundador dos antropólogos Mintz & Price, então dominante na historiografia norte-americana, porém com uma postura crítica, corrigindo certas generalizações apressadas e refundando toda a problemática em bases empíricas, teóricas e bibliográficas muito mais consistentes.

O problema da nação colonial em *Africa and Africans* vem à tona justamente quando Thornton questiona o postulado de Mintz & Price, de que o tráfico teria sido um processo de dispersão de populações, tendo os africanos das colônias de reconstruir sua cultura nas piores condições. Thornton, afinado com as teses que Bastide havia desenvolvido desde a década de 1950, demonstra que, muito pelo contrário, houve um meio social propício ao compartilhamento de costumes africanos no ambiente americano, o efeito destrutivo sobre sua cultura tendo sido menor do que o apregoado; defende então que a concentração de escravos da mesma etnia em uma área colonial, ao lado dos casamentos e “da associação natural, com base na linguagem comum e na herança”, facilitou o desenvolvimento das nações africanas nas Américas, as quais se tornaram centros importantes de manutenção, transmissão e desenvolvimento das culturas africanas, com dois detalhes que nos interessam bem de perto: a descoberta de nações africanas constituídas no Caribe, enquanto “organizações formais” desde meados do século XVI, e particularmente fortes “nas áreas urbanas”.

Baseado em crônicas jesuíticas, documentos cartoriais e farta bibliografia, Thornton afirma então que as nações “não eram apenas assembleias informais, pois tinham *capitoli* ou ‘capítulos’, como se formassem uma irmandade, como era comum nos países latinos”, ou ainda com outra formulação, mais prudente:

Como existe pouca informação nas fontes do século XVII, parece que as instituições tinham uma certa organização formal, em que os festi-



vais anuais, o reconhecimento de dias santos, a eleição de reis e rainhas, e diversas ajudas mútuas (como os funerais) prevaleciam.

Afirma ainda que tais organizações estavam instituídas em uma área continental, pois foram encontradas em atividade na América do Norte, no Caribe, no México, na Colômbia e no Brasil, tanto nas colônias espanholas e portuguesas, como nas inglesas, francesas e dinamarquesas. Entrando no detalhe, esclarece ainda que essas “congregações nacionais”, além de elegerem anualmente reis e rainhas, organizavam outras eleições, para capitães e funcionários, e que certamente “preexistiram às irmandades laicas mais conhecidas”, as quais com o tempo teriam assumido o papel de líderes formais das nações, mesmo que a composição dos seus membros não coincidisse exatamente. Thornton também cita o Brasil colonial, particularmente Pernambuco, onde as eleições de reis e rainhas eram realizadas nas irmandades do Rosário.<sup>5</sup>

Pelo fato de *Africa and Africans* ser um trabalho de síntese, com intenção panorâmica, falta-lhe por vezes uma contextualização mais detalhada que o especialista poderia exigir. Por exemplo, não estou convencido de que as irmandades tenham assumido a liderança formal das nações, ou que estas últimas tenham precedido aquelas em toda parte, o movimento não parece ter sido tão linear, uma vez que irmandades reunindo indígenas e “negros da Guiné” foram fundadas no Brasil desde 1552, segundo relatórios jesuíticos.<sup>6</sup> Porém o importante mesmo é que o autor esclarece de uma vez por todas que nações e irmandades eram instituições distintas, embora relacionadas, que as nações eram organizações urbanas, com corpos de funcionários particulares e funções sociais variadas.

As interpretações de Bastide e Thornton convergem, portanto, para a definição de nação africana como uma organização de base da sociedade colonial, importantíssima contribuição teórica negligenciada ou ignorada pelos pesquisadores que trabalharam sobre o tema em seguida. Vamos verificar, nos textos publicados entre 1995 e 2002, como se deu este desvio de rumo.

<sup>5</sup> Thornton, *A África e os africanos*, pp. 274-8 e 412-30.

<sup>6</sup> Cf. a carta de Antonio Pires, escrita em Pernambuco em 5 de junho de 1552, in Azpilcueta Navarro e outros, *Cartas jesuíticas 2 – Cartas avulsas* (Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988), p. 149.



Na virada de 1995 para 1996, Maria Inês Côrtes de Oliveira traria uma importante contribuição à nossa problemática, embora desviando-se parcialmente da conceituação traçada pelos fundadores. Em um texto baseado em farto material empírico, coletado em testamentos de africanos, censos, títulos de residência, registros de batismo e documentos policiais, a autora chega muito perto da vida cotidiana dos escravos e dos libertos do mundo urbano colonial, tomando posição como interlocutora indispensável ao aprofundamento da questão.

Sua narrativa começa com algo que se tornou quase que obrigatório nesses estudos, apresentado como o “argumento central” da sua tese de doutorado, defendida em 1992 na Universidade de Paris IV:

A reunião dos escravos e dos libertos de origem africana em torno de grupos constituídos com base nos “laços de nação” foi sem dúvida um dos traços característicos da organização de suas comunidades em toda a América. Não obstante, essas “nações” africanas, tal como ficaram sendo conhecidas no Novo Mundo, não guardavam, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África. Com relação à Bahia, o que pudemos constatar foi que alguns “nomes de nação”, atribuídos aos africanos no circuito do tráfico negreiro, terminaram por ser assumidos por aqueles como verdadeiros etnônimos no processo de organização de suas comunidades.<sup>7</sup>

A realidade observada é portanto a cidade da Bahia e regiões circunvizinhas, ao longo do século XIX. O foco vai para a reconstrução das comunidades afro-baianas, suas relações familiares, espaciais e rituais, demonstrando a autora, com riqueza de detalhes, a complexidade do ambiente urbano do escravismo colonial e confirmando a necessidade de uma caracterização diferenciada da nação africana nesse contexto. Tal como Bastide, Oliveira reserva aos africanos um papel ativo no processo histórico ao afirmar que, mesmo se o período de vigência do tráfico negreiro foi de renovação constante da classificação imposta, esta sempre foi seguida de “uma etapa importante” de adequação entre os critérios estabelecidos e as formas de autodenominação dos diversos

<sup>7</sup> Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus”, p. 175.





grupos. Essas nomenclaturas teriam com o tempo ganho sentidos africanos próprios no embate da convivência social, tornando-se paulatinamente “formas auto-adscritivas introjetadas”.

Algumas nações mais numerosas, continua Oliveira, por serem conhecidas de boa parte da população, puderam manter as formas de auto-identificação usadas na África, mantendo-as como categorias operacionais no novo contexto. Em alguns casos, como o dos nagôs, o novo apelido genérico não eclipsou, contudo, as particularidades étnicas de origem, mantendo-se na diáspora os etnônimos dos diversos subgrupos, entre outros, ijexá, ijebu, oyó e keto. Enquanto os haussás puderam manter seu nome original, algumas denominações de uso mais restrito terminaram caindo em desuso, sendo englobadas por categorias mais vastas, como angola, congo, benguela e cabinda. Sob a égide dessas nomenclaturas é que teriam sido feitas diversas alianças, religiosas, matrimoniais, residenciais e comerciais, redefinindo as relações que os africanos mantinham entre si e afirmado-os diante dos demais segmentos, brancos, mestiços, crioulos e africanos de outras nações.

Entrando no detalhe, Oliveira demonstra então que várias famílias africanas foram reconstituídas na terra do cativeiro, estimando, sobre uma amostragem de centenas de testamentos de africanos libertos, que 11% da população escrava urbana conseguiu reconstituir uma família africana:

No meio dos seus, cada africano continuava a ser uma pessoa detentora de um nome que continuava fazendo sentido para o grupo, pertencente a uma família africana, possuidor de uma história que incluía sua captura e sua condução até a Bahia, onde podia ser identificado pelos demais como alguém que veio de tal cidade e era filho, irmão, companheiro ou pai de outros membros da comunidade.<sup>8</sup>

Famílias reconstituídas ou recomeçadas, pois a autora também chama a atenção para a ampliação das relações sociais pela construção de novos vínculos, a identidade de nação selecionando parceiros não só de casamento, como também de trabalho e moradia. Oliveira aponta

<sup>8</sup> Ibidem, p. 177.





ainda diversos parentescos por afinidade, afetivos e espirituais, além do parentesco básico “de nação”: no âmbito da religiosidade africana, as “famílias-de-santo” ou comunidades de terreiro de candomblé, organizadas por membros da mesma origem étnica e seus aliados; no âmbito da religiosidade européia, uma relação mais individualizada, o compadrio, que ajudava “a fortalecer os laços que os ligavam aos membros de sua comunidade e tecer uma rede de proteção e apoio para os seus filhos”. As nações africanas teriam contado também com a participação dos crioulos, apesar de considerados inimigos figadais dos africanos pela historiografia afro-brasileira, os quais “participavam da comunidade dos seus pais”; essas nações teriam mesmo articulado acordos com elementos de outros grupos étnicos próximos, com os pardos e até com os mais distantes brancos.<sup>9</sup>

Acrescentemos que nessa época a cidade da Bahia já era toda ela cercada de bairros africanos, chamados então de arraiais, onde se desenvolvia uma rica vida comunitária, relativamente autônoma, tendo sempre instalados no seu âmbito um ou mais terreiros de candomblé, que preenchiam funções as mais variadas, espirituais, políticas, assistenciais, lúdicas, didáticas e terapêuticas. Por exemplo, na Quinta das Beatas, atual bairro de Cosme de Farias, a Polícia encontrou em uma casa de candomblé uma espécie de posto médico alternativo bem organizado e asseado, com seis leitos e um bom estoque de ervas medicinais.

A Quinta das Beatas era uma colina populosa existente na periferia norte de Salvador, localidade de antigas tradições africanas, onde funcionara um cemitério angolano, nas proximidades do qual estava organizado um culto ao inkisse Tempo; mais tarde, em meados do século XIX, ali também foi fundado o culto iorubano de Orixá Okô, assentado em um iroko, uma das duas árvores sagradas plantadas na praça central. Segundo as tradições orais do bairro, a Quinta das Beatas “era

<sup>9</sup> Ver também o respeito do caráter ativo dos africanos na reconstituição da família escrava, entre outros: Stuart B. Schwartz, *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, particularmente o capítulo 14, “A família escrava e as limitações da escravidão”; Katia de Queirós Mattoso, *Família e sociedade na Bahia do século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1988, particularmente o tópico “Família de escravos”, pp. 111-7, e Robert W. Slenes, *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil sudeste, século XIX*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.



a séde dos africanos”. Numa baixada adjacente, durante várias décadas foi realizado o popular festival de Babá Bonokô, cujo templo, o Sanabá, era uma casa grande, construída numa área de 500m<sup>2</sup>, totalmente cercada por um bambuzal, onde também estava assentada uma divindade étnica chamada Dankô. Este culto era organizado pelos tapás, vizinhos africanos dos iorubás, no local onde hoje se encontra, justamente, a Avenida Bonocô. Ao norte, a colina vizinha ainda hoje abriga o célebre Candomblé do Alaketo, fundado nos primeiros anos do século XIX por uma descendente da linhagem real Arô, de Ketu, escravizada e alforriada na Bahia, onde reconstituiu sua família.<sup>10</sup>

Até aqui estamos de acordo – eu e Oliveira. O problema começa quando a nação, justamente vista como importante elemento de identificação, de agregação na vida social, jamais é considerada parte da estrutura oficial do regime escravista. Ao deixar de lado a contribuição dos fundadores da problemática, Oliveira volta-se para Fredrik Barth, considerando que a definição de grupo-étnico-e-suas-fronteiras era perfeitamente adaptável à nação africana recuada na América, observando-se a mesma demarcação permanente de limites, as mesmas relações de oposição e de contraste, a mesma relação flexível com o passado. Porém tal leitura de Barth é uma boa referência até certo ponto, porque não permite considerar a posição dessa organização certamente dinâmica, a nação, no arcabouço político da sociedade colonial.

Oliveira leu Bastide, cita *Les Amériques noires* a respeito dos “cabildos e de outras instituições organizadas com base nas nações”, mas não se dá conta de que a nação, ela própria, era uma instituição específica. Dá como certo que os nomes de nação teriam sido “compulsoriamente emprestados” e responderiam à necessidade do grupo dominante de discriminá-lo duplamente, como negro e como estrangeiro, porém pondera que posteriormente os africanos também tiraram vantagem da situação, ao recuar para a marginalidade: “Talvez o fato mesmo de os

<sup>10</sup> Para maiores detalhes, cf. Renato da Silveira, *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketô*, Salvador, Maianga, 2006, particularmente o tópico do capítulo 3 “A população branca, a legislação imperial e as práticas semiclandestinas”; e o capítulo 10 “As sociedades secretas Ogbóni, Gueledé, os cultos de Babá Egum e da Senhora da Boa Morte na Afro-Bahia”. Ver também “Sobre a fundação do Terreiro do Alaketo”, *Afro-Ásia*, 29-30 (2003), pp. 345-79.



novos nomes de ‘nação’ não equivalerem aos etnônimos africanos tivesse contribuído para que os primeiros fossem aceitos como ponto de partida para o novo processo de identificação”, a documentação disponível confirmando o interesse das comunidades africanas no fortalecimento dos “laços de nação”, ou de sua reconstituição a partir de elementos identitários comuns, procurando “de preferência viver entre os seus a integrarem-se à sociedade baiana, que por seu turno nunca lhes facilitara esta tarefa, protegida pelos preconceitos que alimentavam a hostilidade em relação àqueles ‘estrangeiros’”<sup>11</sup>. Ou seja, o texto de Oliveira afiança algumas das interpretações que iriam virar moeda corrente nas problemáticas subsequentes, adversárias declaradas da problemática inaugurada por Bastide: basicamente uma concepção linear do movimento histórico, que ignora a estruturação dos poderes no interior da sociedade colonial e a natureza das denominações cívicas assumidas em tal processo de constituição. Assim teríamos, na origem, uma manipulação que prejudicaria as identidades originais, nomes de nação impostos, porque não seriam etnônimos propriamente ditos; só posteriormente, no processo de organização das novas comunidades, essas denominações teriam sido assumidas pelos africanos como verdadeiras. Esta gênese teria sido seguida de uma “etapa” de adaptação e de um depois, quando os africanos teriam criado, “por sobre as perdas, novos meios de organização coletiva” a serviço de interesses próprios, porém à margem da sociedade.

Ora, os nomes de nação não precisavam ser etnicamente “verdadeiros”, podiam até sê-lo, como no caso da honrosa exceção dos haussás, mas mesmo sua nação devia contar com aliados e agregados alienígenas; isto é, a nação, pela sua composição, era uma mistura de grupos e subgrupos étnicos, com um ou mais grupos dominantes, isso não causava nenhum espanto, era a regra. Nagô na África era a designação dos iorubás do oeste, na Bahia era nome-de-nação, designando todos os iorubás; ijexá, keto, além de dezenas de outros, eram etnônimos de subgrupos que a nação nagô baiana englobava. Assim, o desvio de rumo está em considerar a nação como uma etnia “pretensa”, inautêntica, causadora de uma “perda”, embora os dados disponíveis indiquem que

<sup>11</sup> Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”, *Revista USP* nº 28 (1995-1996), pp. 174-93, cit. p. 176.





ela era uma instituição de outra natureza, mais especializada, cuja função principal era político-eleitoral, um misto de poder executivo subalterno e partido antigo que só impressionisticamente, mas não conceitualmente, poderia ser confundido com um grupo étnico.

Desse equívoco decorre o postulado da incompatibilidade entre o fortalecimento da nação e a integração social, devido ao caráter impermeável da sociedade baiana “protegida pelos preconceitos”, e a idéia correlata de que foi a hostilidade escravista quem criou a nação, o fortalecimento desta só podendo consequentemente dar-se fora do sistema. Claro, os preconceitos estavam sempre presentes, agindo, discriminando, inclusive juridicamente; os privilégios eram protegidos pelos preconceitos, porém a segregação era o modo da integração no Antigo Regime, a nação africana era a organização política atribuída aos negros-estrangeiros, como cidadãos da última classe, ali eles tinham o direito de eleger seus representantes, de delegar e assumir poderes, naturalmente dentro dos limites do seu “estado”. Se a dominação fosse um simples truque, não teria muitas chances de durar, para obter estabilidade precisaria existir positivamente, pela construção de um sistema com suas estruturas e suas regras de funcionamento, ao qual os africanos, como classe oprimida, tinham de se submeter.

Se nos descartarmos da concepção mecanicista clássica, a nação como um objeto teórico simplório, instrumento usado oportunisticamente pelos poderosos de plantão, poderemos mais fecundamente considerá-la um espaço oficial de enquadramento dos comportamentos coletivos, mas também de atuação, reivindicação e contestação. A história tem demonstrado que todo grupo social constituído, mesmo oprimido, pode adquirir uma dinâmica própria, relativamente autônoma, em todo caso seu movimento jamais é mecânico, totalmente previsível. Nesta perspectiva, do ponto de vista do africano *como agente*, quanto mais integrada a nação, mais visível, dotada de maior poder de barganha. Minorias étnicas heterogêneas agregadas não fragilizavam a nação, pelo contrário, tornavam-na mais numerosa, mais forte, propiciando, inclusive, que, nas redes sociais estabelecidas, elas pudessem tomar as mais contraditórias iniciativas, tramar tanto alianças com elementos da elite social branca quanto conspirações armadas para derrubar o regime.



O objetivo dos colonialistas promotores da nação africana era a estabilidade da dominação, por isso a lógica não era de marginalização, era de integração. O moderado rei Teopompo de Esparta – conta-nos Aristóteles – à sua ambiciosa mulher, que o recriminara por entregar uma realeza menos poderosa ao herdeiro, retrucou: “Porém melhor, porque a deixo mais duradoura”.<sup>12</sup> Esta era uma das máximas fundamentais do pensamento político moderado no Antigo Regime: os sistemas mais sustentáveis são aqueles que abdicam de certos aspectos do seu poder, abrindo espaços de representatividade, mesmo às ordens inferiores e discriminadas da sociedade. No Brasil a hostilidade seguramente existia, mas vinha das correntes colonialistas tirânicas, seculares e eclesiásticas, partidárias do regime disciplinar duro e da política social excluente, adversárias da integração, como veremos com mais detalhes na sequência. Não houve, portanto, uma “origem” manipulatória, passando a nação a defender interesses africanos em uma “etapa” posterior, seria mais preciso dizer que o termo começou sendo usado entre nós como denominação de origem, porém enquanto instituição surgiu como instância de representação, criada desde o início para defender interesses particulares.

Nesses termos, penso que a opção teórico-metodológica mais fecunda seria voltar à inspiração de Bastide e de Thornton, não ignorando o antigo caráter polissêmico do vocábulo nação, mas enfatizando o seu sentido fundamental de elemento estrutural *específico das diásporas*, instituição política urbana da sociedade colonial *com características próprias*, do contrário o foco termina deslocando-se para o equívoco lingüístico, içado a causa determinante.

Enquanto o texto de Inês Oliveira é rico de informações e prudente nas interpretações, o ensaio de J. Lorand Matory, “Jeje: repensando nações e transnacionalismos”, é pobre de informações e afoito nas interpretações. Matory começa entrando na polêmica das últimas décadas sobre a oposição entre nacionalidade e globalização, com o objetivo de desconstruir as teses vitoriosas. Como exemplo de valor pretensamente comprobatório o autor vem armado com sua versão da

<sup>12</sup> Aristóteles, *A política*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 245.



história atlântica, particularmente a afro-brasileira. É que na década de 1970, quando os movimentos sociais étnicos voltaram à ribalta, muitos autores os consideraram um fenômeno novo que prognosticava a morte do Estado-nação. Matory rejeita esta “excepcionalidade pós-colonial” ao chamar a atenção para a intervenção dos africanos desde o final do século XVIII na constituição das “nações territoriais” modernas, quer demonstrar que a formação dos Estados nacionais não foi tão homogênea quanto se pretende, que as “nações suprateritoriais” da diáspora africana emergiram em um movimento simultâneo, tendo havido um diálogo “mutuamente transformativo” entre elas.<sup>13</sup>

Em defesa desta nobre causa o autor toma entretanto certas liberdades investigativas e conceituais dignas de nota. Por exemplo, permite-se ignorar que, no contexto escravista, a tão estratégica palavra “nação” não tinha exatamente seu significado atual, que o termo era mais flexível e também designava outras realidades correlatas. Vejamos como ele, logo no princípio do seu artigo, coloca o problema:

Desde muitos séculos, “nação” e seus cognatos nas línguas européias têm o sentido de um grupo de pessoas ligadas nitidamente pela ascendência, língua ou história compartilhadas a ponto de formarem um povo distinto. O que nos interessa especificamente neste artigo é a emergência em paralelo de dois usos rivais do termo, os dois coincidindo com a colonização européia das Américas.<sup>14</sup>

Matory reconhece que “a história do termo ‘nação’ não começou com o tráfico de escravos nem sequer com a formação da nação territorial”, mas não suspeita que um dos significados antigos tinha tudo a ver com a colonização do Brasil, pela simples razão de ter sido operacional naquele contexto político, designando a organização das comunidades estrangeiras nas cidades latinas antigas, medievais, renascentistas e

<sup>13</sup> O uso da expressão “nação territorial” para designar o Estado-nação moderno é impreciso. Muitas das atuais minorias nacionais, absorvidas pelo processo de constituição do Estado-nação, sempre estiveram estabelecidas em território próprio. Lembremos dos bretões, normandos, alsacianos e provençais naquilo que se convencionou chamar de França; e dos bascos, catalães, galegos e andaluzes naquilo que se convencionou chamar de Espanha, só para citar alguns exemplos.

<sup>14</sup> Matory, “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”, p. 60.



mesmo mais recentes: a nação, como bem pressentiram Bastide e Thornton, como instituição urbana do Antigo Regime, a qual, como vimos, não precisava ser exclusivamente integrada por um “povo distinto”.<sup>15</sup>

É esta tremenda pista que é mais uma vez deixada de lado quando se prefere a concepção mecanicista clássica, isto é, a nação como agrupamento culturalmente descaracterizador, imposto para favorecer o esquema comercial dos traficantes, o controle da massa trabalhadora escravizada, a evangelização eclesiástica, posteriormente o propósito nacionalista das burguesias americanas. Tudo bem, todos esses interesses estavam em jogo, mas o que precisaria ser demonstrado é, primeiro, que o ingresso dos africanos nessas organizações era forçado, e, segundo, que tal vida associativa provocou uma descaracterização geral da cultura africana na América.

A tese da adesão forçada cai por terra quando nos aproximamos dessas organizações flexíveis nas suas políticas de recrutamento e constatamos que o sistema escravista jamais projetou algum dispositivo rigoroso de admissão às nações africanas. Nunca foi necessário um “grande trabalho” nem tampouco violência moral ou coação física direta para convencer alguém a integrar uma delas, conhecemos hoje alguns casos de escravos que assumiram identidades variadas, sem maiores problemas, pois no contexto da nação urbana colonial o que contava realmente não era tanto a às-vezes-vaga identidade africana de origem, era a nova identidade cívica com a qual o escravo ou o liberto se comprometia, o objetivo visado era o reconhecimento público: assumir uma condição em um rito de passagem, um ato voluntário pelo qual doravante seria reconhecido pelos pares e pelas autoridades superiores.

Bastide já havia tocado no tema da manipulação política quando escreveu que os escravos foram deliberadamente divididos em nações para prevenir a constituição de uma classe explorada, porém não associou tal manipulação à descaracterização cultural, preferiu seguir a co-

<sup>15</sup> O capítulo de Pedro Cardim “‘Administração’ e ‘governo’: uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime” não se ocupa da nossa questão. Cf. Maria Fernanda Bicalho & Vera Lúcia Amaral Ferlini (orgs.), *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português, séculos XVI a XIX* (São Paulo, Alameda, 2005).



nhecida orientação do Conde dos Arcos, governador da Bahia colonial no princípio do século XIX, que designava a preservação das diversas tradições étnicas como sendo a boa receita de dominação, só isto, a seu ver, poderia lembrar aos africanos que eram diferentes uns dos outros e impedir a sua união contra o sistema. “Grandicíssimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil” – exclamava o permisivo governador, diante da possibilidade de um desenraizamento cultural dos “desgraçados”, promovido pela política da linha dura.<sup>16</sup>

Para não unilateralizar o caráter coercitivo da medida, Bastide fala num “processo espontâneo de associação” da parte do africano, que teria tido a oportunidade de celebrar suas festas costumeiras e não se dissolver culturalmente em um ambiente urbano estranho e hostil. Isso significa que o projeto do colonizador, para ser politicamente eficiente, foi culturalmente permissivo, mas a ênfase atribuída por Bastide à oposição entre a deliberação dos opressores e a espontaneidade dos oprimidos omite dois pontos fundamentais. Primeiro: devido ao caráter marcadamente político-representativo da instituição, é lógico deduzir que o africano também agiu deliberadamente, aderiu para eleger e ser eleito, para ser representado e representar os seus diante das autoridades constituídas. Segundo: o estabelecimento de nações africanas não foi uma iniciativa das classes governantes como um todo, senão de uma corrente de pensamento muito influente e bem caracterizada: a tese de uma deliberação da classe opressora em peso é, portanto, imprecisa, seria necessário acrescentar ao conceito a existência, no universo sociopolítico colonial português, de programas diferenciados de política social e de enfrentamento constante entre as duas facções.

As nações foram favorecidas pela linha branda do colonialismo, exemplificada pela ação do Conde dos Arcos, uma vez que as correntes despóticas eram contra sua instituição e, quando elas já existiam, lutaram pela sua destituição, exemplificada pela ação do Conde de Sabugosa, que proibiu na Bahia a eleição dos seus representantes em 1729. Do ponto de vista metodológico, apostar na complexidade do contexto so-

<sup>16</sup> Vários autores já citaram esta carta do Conde dos Arcos, a começar por Nina Rodrigues. Ver, a respeito, Silveira, *O candomblé da Barroquinha*, pp. 256-7.





cipolítico leva à compreensão de que grupos contraditórios eventualmente apresentam facetas comuns e fecham contratos sociais. Para uma forte corrente da ideologia colonialista portuguesa, a preservação de tradições africanas era uma questão de vida ou morte, e isso abria aos africanos interessantes espaços de manifestação. Em uma correlação de forças tão desfavorável, para eles isso era uma conquista.

No Brasil, ao longo do século XVII uma sociedade estava sendo constituída e, para ser duradoura, tinha de se legitimar ao organizar toda a população em instituições representativas. Como tal sociedade durou três séculos, ficamos na obrigação metodológica de considerá-la, para os padrões da época, relativamente bem organizada. Este é, a meu ver, o erro da interpretação clássica: a instituição da nação africana não foi uma medida repressiva, seguiu uma política mais sutil ao tomar uma iniciativa moderada que, é claro, visava a estabilidade da dominação, porém abria uma brecha para a participação, para a atuação organizada dos estratos subalternos e lhes permitia expressar uma identidade cívica. Assim raciocinado, fica claro que havia interesse de parte a parte, que a nação-instituição teve origem em um pacto entre desiguais, em uma manipulação simultânea, um aperto de mãos.

Mas esta instituição foi concretizada, sacramentada nas formas do costume de cada um, segundo diversos fatores e modalidades. Questiono pendente: a nação, no seu processo de constituição, nascendo do vínculo dos africanos com a América, poderia preservar tradições genuínas, ou estava condenada a inventá-las, amalgamando legados diversos e descaracterizando culturas?

Bastide traçou um vínculo muito direto entre a manipulação política e a caracterização cultural, mas os dados empíricos hoje disponíveis indicam que, no âmbito das nações, tradições africanas tanto foram preservadas quanto inventadas, em graus de variação infinitos. Parafraseando Geschiere, eu diria que a enorme variedade de situações sugere que não há definições inequívocas nem classificações estritas, neste caso as circunstâncias é que ditam o caminho da interpretação.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Peter Geschiere, "Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade", *Afro-Ásia* nº 34 (2006), pp. 9-38.



Se, por outro lado, considerarmos que a nação não foi o único espaço possível de preservação de tradições africanas, escapamos da redução institucionalista, deixando a problemática mais abrangente, dedicando mais atenção às diversas práticas culturais, colocando foco no papel da cultura na manifestação da identidade cívica.

A nação colonial nunca precisou nem pretendeu ser um “povo distinto”, os casos mais freqüentes revelam a existência de grupos dominantes que as governavam e adotavam, sem maiores controvérsias, a denominação mais utilizada por ali; mas pelas convenções políticas antigas admitia-se como algo natural a dominação de certos grupos no interior das nações. A expressão, a vida dessa dominação era cultural. No Brasil colonial esses grupos monopolizavam o poder ao controlar eleições realizadas segundo padrões estabelecidos pelo costume europeu, mas o exercício do poder dependia diretamente da produção e direção dos rituais da instituição, reproduzindo muitas tradições cívicas africanas.

O caráter festivo desses eventos tem desorientado muitos pesquisadores, que desconhecem a cultura política dos reinos africanos e do Antigo Regime, atribuindo a essas festividades um caráter meramente jocoso e politicamente inócuo; porém a festa pública era um dos modos de legitimação das autoridades constituídas, na África como na Europa. Naqueles ambientes, festa nunca foi sinônimo de desmobilização, muito pelo contrário, a política estava impregnada de cultura, melhor ainda, política e cultura eram termos indissociáveis: saber e poder produzir um aparato impressionante ou um impactante desfile público eram nítidas demonstrações de capacidade cívica, de liderança incontestada, de gestão competente, moedas fortes naqueles negócios políticos. E os africanos sempre foram grandes mestres nas artes da produção festiva.

Matory reconhece que esses agrupamentos diaspóricos tinham afinidades culturais potencialmente políticas, que identidades compartilhadas eram ingredientes estimuladores da ação social, que as nações geraram até mesmo grupos de conspiradores, mas seu conceito de nação diaspórica suprateritorial, além de esvaziar a mobilização do seu conteúdo cultural, ignora a mudança radical de contexto sociopolítico



no meio do movimento, com o declínio do antigo regime colonial e a emergência do regime republicano. É por isso que, quando ele parte para a crítica do “modelo convencional” de Bastide, Herskovits, Nina Rodrigues e outros, os quais, a seu ver, ainda consideravam as nações coloniais como povos distintos, “grupos étnicos africanos que foram levados para o Novo Mundo e, até certo ponto, lá ‘sobreviveram’”, não distingue as nações coloniais das nações-de-candomblé, estas últimas situadas em um contexto sociopolítico mais tardio, no qual perderam o *status* de instituição oficial. O diálogo “mutuamente transformativo” de que fala Matory, entre a nação diáspórica desterritorializada e o Estado-nação moderno, caracteriza uma conjuntura posterior e omite o terceiro termo, a nação-instituição de um regime político específico, levando-o a uma definição geral de nação africana inconsistente, como realidade emergente sem passado palpável, construção descaracterizada, “seletiva e criativa”, “forma de imaginação” tanto quanto a nação atual.<sup>18</sup>

Ora, sabemos hoje que o processo foi bem mais antigo, que graus variados de deturpação e de fidelidade coexistiram através dos séculos, dependendo dos contextos e do tipo de vínculo associativo, como veremos com detalhes na continuação do presente artigo. Neste sentido, a crítica de Thornton a Mintz & Price, defendendo nas Américas a existência de meios sociais propícios à reprodução de costumes africanos, poderia ser acrescida de algo que me parece teoricamente relevante: a reprodução de padrões africanos tradicionais com adaptações e misturas recaracterizadoras pode ter sido mais freqüente na nação, instituição bem visível da sociedade oficial que os setores mais autoritários do aparelho de Estado e as correntes de pensamento intolerante mantinham sob pressão. Porém na clandestinidade e na liberdade de movimento que o meio urbano propiciava, nos inúmeros guetos étnicos ou

<sup>18</sup> Matory está polemizando com Benedict Anderson, para quem os Estados-nações modernos é que seriam “comunidades imaginadas”. Fiquei com a sensação de que Matory não entendeu Anderson muito bem porque, para este, a nação enquanto comunidade política é *imaginada*, pois “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou sequer ouvirão falar da maioria dos seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles”. Anderson, *Comunidades imaginadas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 32. Matory não distingue o caráter global do Estado-nação do caráter local da nação colonial, erro de apreciação cometido por outros autores, como veremos quando voltarmos a Anderson mais adiante.



crioulos que cercavam nossas cidades coloniais, em um conjunto de práticas ligadas, porém distintas da participação oficial, as tradições africanas puderam ser reproduzidas com maior fidelidade, sofrendo naturalmente adaptações pela urgência no complemento de certos ritos e outras atribulações devidas à informalidade, à clandestinidade e a todo tipo de carência.

Na hora da interpretação não devemos, por conseguinte, passar rapidamente por cima da complexidade dos diversos contextos, das eventuais divergências entre as classes dominantes, não desconhecer a base institucional específica que gerou as novas culturas miscigenadas particulares nem reduzir a construção da identidade do africano no novo ambiente social à sua identidade oficial. Cabe reconhecer que sua constituição como sujeito do regime escravista lhe abria algumas possibilidades de representação, sem bloquear as possibilidades de ação política por outros meios nem impedir a reconstrução de sua cultura nativa, pois em muitos, muitíssimos outros ambientes extra-oficiais, vários modos de continuidade entre a África e a América, continuidade linguística, política, ritual e produtiva, foram organizados e estabilizados, e naturalmente também contaminados, como já foi detalhadamente comprovado por uma etnografia consistente. Assim, a idéia de que o ingresso dos africanos nas nações era forçado, e que tal vida associativa teria provocado uma descaracterização geral da cultura africana na América, não resiste à menor pressão.

Estes são os limites da interpretação global de Matory. Vejamos agora as facilidades que ele se permite quando desenvolve sua argumentação. Por exemplo, quando retoma a afirmação de Nina Rodrigues de que a nação jeje estava quase extinta no final do século XIX, conclui que

algo aconteceu para ressuscitar essa nação, naquele estado, ainda antes dos anos 30, quando numerosos terreiros jejes floresceram. A minha hipótese é que a posição de destaque simbólico dada à identidade étnica “djedji” pelos franceses no Daomé colonial no começo do século XX, desempenhou um papel importante na ressurreição e renovação da nação jeje baiana.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Matory, “Jeje: repensando nações”, p. 66.



Acrescenta ainda que a suposta ressurreição dos terreiros jejes baianos teria sido alavancada quando Edison Carneiro, na década de 1930, divulgou entre “os seus amigos jejes” o *Esboço da crença religiosa daomeana*, de Frances e Melville Herskovits.

Muito bem, mas entremos a publicação da monografia de Luis Nicolau Parés sobre a formação dos candomblés jejes baianos revelou detalhes de um ativo processo de constituição, clandestino ou semi-clandestino, justamente no período em que Matory havia decretado a morte da nação jeje na Bahia: os terreiros do Bogum, em Salvador, e a Roça de Cima, na vizinha cidade de Cachoeira, estavam colocando em prática uma estratégia de longa duração, consolidando seus alicerces e preparando a expansão dos anos 30. Ao abordar o processo de constituição das nações-de-candomblé baianas, Matory prefere jogar suas fichas em eventos exteriores e posteriores, ou seja, em dois hiperdimensionamentos artificiais: a influência da ideologia imperialista francesa e a influência de Edison Carneiro, as quais teriam introduzido no processo efeitos impactantes e duradouros, altamente improváveis.<sup>20</sup>

A mesma coisa pode ser dita a respeito do surgimento da nação iorubana, segundo Matory. As causas de mais esta “imaginação” atlântica teriam sido a dispersão pelo tráfico de boa parte da população iorubana, as articulações dos milhares de retornados do exílio escravista durante a vigência do colonialismo britânico, além dos ressentimentos contra o racismo inglês em Lagos e o registro escrito da língua iorubá pelos missionários batistas. Esses fatos, pelo final do século XIX, teriam provocado uma “reação auto-affirmativa” da parte dos iorubanos, repercutindo no Brasil, em Cuba, Miami, etc.

O autor dá notas bem baixas à milenar coesão cultural e lingüística da região iorubana, à antiguidade da sua civilização, deixa de lado as múltiplas articulações rituais entre os seus diversos reinos durante um longo período histórico, ignora dados cruciais como a fundação das cidades de Ibadan e Abeokutá entre 1829 e 1830, em meio a uma devastadora guerra civil que sacudiu toda a região, quando mais de cento

<sup>20</sup> Cf. Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora Unicamp, 2006, particularmente o capítulo 5, “O Bogum e a Roça de Cima: a história paralela de dois terreiros jejes na segunda metade do século XIX”.



e cinquenta subgrupos iorubá-falantes, povoando historicamente territórios dispersos, foram reunidos em espaços urbanos restritos, criando um sentimento de coesão nacional até então inexistente ou atenuado. Isso, note-se bem, quase meio século antes que os missionários britânicos oficializassem um registro escrito de sua língua. O autor tampouco atribui algum peso à bem documentada coesão das comunidades iorubanas nas colônias escravistas, como acabamos de ver com Inês Oliveira, abarcando vários subgrupos daquela etnia, que seguramente devem ter desempenhado um papel importante no desenvolvimento do novo sentimento cívico.<sup>21</sup>

Fica então claro que a opção teórico-metodológica de Matory é sempre a mesma: o triunfo da categoria da imaginação e a superestimação do discurso colonialista implicam a depreciação sistemática da própria realidade da sociedade colonial, da trajetória histórica efetiva e da contribuição cultural específica dos protagonistas africanos, abrindo espaço para que dados ocasionais, secundários ou anacrônicos adquiram todo um peso explicativo.

Dante de tais tomadas de posição, sua conclusão sobre o tema da nação africana na diáspora não poderia ser mais decepcionante. Por mais que ele critique os partidários acadêmicos da invenção de tradições, que brade no atacado a favor da *agency* dos oprimidos, de sua “sabedoria cosmopolita”, sua narrativa não passa de mais uma variedade de mal digerida da teoria da invenção de tradições, pois no varejo ele subestima o papel daqueles que pretende defender, ao representar igualmente seus líderes como indivíduos manipulados pelos estrategistas europeus ou pelas elites burguesas locais, desprovidos de história e de

<sup>21</sup> É a interpretação, por exemplo, de João José Reis em *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 415-7. Para a formação de um sentimento nacional iorubano simultaneamente na África e na Bahia, cf. Silveira, *O candomblé da Barroquinha*, particularmente o capítulo 14, “A queda do Império de Oyó e o novo pacto nagô-iorubá”.

A primeira gramática e o primeiro dicionário iorubás foram publicados em 1858 pelo pastor batista T. J. Bowen, porém o iorubá como língua escrita só foi sistematizado durante a Yoruba Orthography Conference, realizada em Lagos, em 1875. Cf. a este respeito Samuel Johnson, *The History of the Yorubas, From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, Lagos, Bookshop, 1921, p. XXX; e Kathleen Marie Stasik, *A Decisive Acquisition: The Development of Islam in Nineteenth Century Iwo, Southeast Íwí* (Dissertação de Mestrado, Universidade de Minnesota, 1975), p. 206.



conteúdos culturais próprios, sem motivações políticas legítimas, agitando estandartes espalhafatosos e semifraudulentos.<sup>22</sup>

Dentre os textos publicados entre 2000 e 2002, começemos com o de Marina de Mello e Souza, porque é uma tentativa de síntese que reúne as contribuições dos demais. A autora aborda o problema das nações africanas inicialmente relembrando as denúncias unâmines a respeito da falta de precisão dos colonizadores nas denominações atribuídas aos escravos traficados para o Brasil, apresentando uma lista enriquecida com novos itens, com a contribuição de vários autores: os registros de procedência indicariam não só os portos de embarque, como aleatoriamente os principais mercados africanos, as rotas do tráfico, às vezes as regiões e os reinos de onde os escravos vinham, eventualmente até as línguas que falavam, daí sendo traçado “um complicado sistema de classificação”, suficiente para as operações de oferta do produto no mercado. Utilizado desde cedo na América escravista – prossegue – o termo nação teria surgido para identificar todos esses agrupamentos arbitrários, tratando-se, portanto, de um conceito, apesar de seu uso generalizado, mais genérico e impreciso ainda do que as denominações “nacionais” impostas.

Nesta passagem vê-se claramente que a autora, ao ignorar as melhores contribuições de Bastide e Thornton, considera a nação apenas uma vaga denominação de origem, que é sem dúvida um dos seus significados recorrentes na época (por exemplo, na expressão “escravo de nação”), porém teoricamente não leva em consideração o fundamental, ou seja, a organização de base que o termo também designava. Isso dito, passa a bola para Mariza de Carvalho Soares, em virtude de

<sup>22</sup> No âmbito acadêmico brasileiro várias interpretações da problemática da invenção de tradições foram aplicadas apressadamente ao contexto político-cultural afro-baiano, sem que se levasse em consideração o movimento histórico de tal contexto. Hobsbawm: “Por sinal, o estudo das tradições inventadas não pode ser separado do contexto mais amplo da história da sociedade, e só avançará além da simples descoberta destas práticas se estiver integrado a um estudo mais amplo”. “A força e a *adaptabilidade das tradições genuínas* não deve ser confundida com a ‘invenção de tradições’ (grifo meu). Não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam [...] Com o auxílio da antropologia poderemos elucidar as diferenças que porventura existam entre as práticas inventadas e os velhos costumes tradicionais”. Cf. “Introdução: a invenção das tradições”, in Eric Hobsbawm & Terence Ranger (orgs.), *A invenção das tradições* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2008), pp. 16-21.



um estudo “importante para a compreensão dos processos de constituição de uma nomenclatura referente à costa africana, pouco a pouco explorada pelos portugueses e vinculada ao tráfico de escravos”, publicado em *Devotos da cor*. Vamos, então, consultá-lo diretamente.<sup>23</sup>

Soares reconhece que, para um melhor esclarecimento da questão, ainda seria necessário um estudo detalhado sobre a diferença entre as palavras “gentio” e “nação”, e que ela própria, não tendo feito tal estudo, não poderia senão recorrer a obras de referência para tentar obter alguma luz; faz, então, algumas considerações apenas satisfatórias sobre o termo gentio, porém estabelece uma certa confusão ao tentar definir a nação africana no contexto colonial brasileiro, porque, a exemplo de Matory, revela pouca sensibilidade para a historicidade dos conceitos, não se dando conta de que os sentidos antigos de nação pouco têm a ver com o sentido moderno, o qual tem como pano de fundo, segundo os especialistas da área, as revoluções americana e francesa, o advento das primeiras estratégias de homogeneização cultural empreendidas durante a revolução industrial pelos Estados-nações centralizados, e as tecnologias de comunicação de massa desenvolvidas no curso do século XIX.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Entretanto, excelentes trabalhos foram realizados anteriormente neste sentido, por Mary Karasch, no primeiro capítulo do seu livro *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, publicado nos EUA em 1987 e em 2000 no Brasil, pela Companhia das Letras; e por Maria Inês Côrtes de Oliveira, *Retrouver une identité: jeux sociaux des Africains de Bahia*, (Tese de Doutorado, Universidade Paris IV, 1992), e “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, *Afro-Ásia* nº 19-20 (1997), pp. 37-73. Porém estes dois trabalhos tratam apenas de aperfeiçoar as denominações de nação, procurando correspondências no território africano, não se preocupando com a definição de nação enquanto instituição da sociedade colonial brasileira. A abordagem de Marina de Mello e Souza sobre os reis africanos no Brasil escravista é detidamente analisada em outro capítulo do livro do qual este artigo foi extraído.

<sup>24</sup> Maria Inês Oliveira, baseada na *Grande encyclopédia portuguesa e brasileira*, usa o termo latino que deu origem a gentio como sendo *gentivus* ou *genitivus* (cf. “Quem eram os ‘negros da Guiné’?”, p. 37, nota 2). Antônio Geraldo da Cunha (org.), *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*, (Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1996), p. 384, prefere *genetivus*. Em todo caso, de um ou do outro decorreu “genitivo” no português, ou seja, complemento possessivo, pertinência de geração. Também consultados Ernest Gellner, *Nações e nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993; Guy Hermet, *História das nações e do nacionalismo na Europa*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996, e Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexões sobre as origem e a difusão do nacionalismo*, 2<sup>a</sup> edição, revista e ampliada, São Paulo, Companhia das Letras, 1991. Ver também Dante Moreira Leite, *O caráter nacional brasileiro*, São Paulo, Editora Ática, 1992, especialmente o bloco do capítulo I, intitulado “Nacionalismo”, pp. 23-9.



Soares tenta uma nova explicação ao constatar que, na documentação histórica, ao longo do tempo, “nação” foi substituindo “gentio”, caindo este último termo em desuso no século XVIII. Supõe então que “gentio” designava, sobretudo, a população escrava proveniente da Costa da Guiné, na África Central, imensa área de difícil delimitação, enquanto “nação” designava o contingente escravo proveniente da Costa da Mina, região que “possui limites bem recortados e de fácil identificação”.

Entretanto, esta interpretação não se sustenta porque os dois termos não são homogêneos, um denota particularidade, o outro, universalidade; “gentio” é um substantivo mais genérico, não delimita, mesmo que vagamente, uma população determinada, designa o estrangeiro, o “idólatra”, a alteridade maldita; foi na origem um epíteto bíblico depreciativo que manteve por motivos evidentes sua funcionalidade no vocabulário político do escravismo moderno.<sup>25</sup> Já o termo “nação”, este, sim, determina grupos particulares, mesmo que sua composição seja variável, sendo no passar dos séculos cada vez mais usado no Brasil, na medida em que uma sociedade se ia constituindo e a nova organização ganhando importância.<sup>26</sup>

Eis aqui a proposta final da autora a respeito da diferença entre os dois termos:

Dessa forma pode-se supor que, em termos estatísticos, o contingente de escravos antes designado como gentio da Guiné vai aos poucos sendo redistribuído entre as nações emergentes no universo do tráfico co-

<sup>25</sup> “Gentio” é uma designação usada pelos judeus e cristãos da Antiguidade, abundantemente recorrente na Bíblia (por exemplo na “Epístola aos efésios”, de São Paulo, “o apóstolo dos gentios”). Cf. *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 1985, pp. 2196-204.

<sup>26</sup> Consultados Nicole Lemaître, Marie-Thérèse Quinson & Véronique Sot, *Dicionário cultural do Cristianismo*, (Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999), verbete *gentios*, p. 127; Michel Panoff & Michel Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, (Paris, Payot, 1973), verbete *gens*, p. 118; Nicola Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, (Bolonha, Zanichelli, 1965), verbete *gentile*, p. 359; Paul Robert, *Le petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1983, verbete *gentil*, p. 861; Michaelis: moderno dicionário inglês-português português-inglês, São Paulo, Companhia Melhoramentos, 2000, verbete *gentile*, p. 297; Cunha, *Dicionário etimológico Nova Fronteira*, verbete *gentio*, p. 384; Fustel de Coulanges, *A cidade antiga*, São Paulo, Martins Fontes, 1981, capítulo X, “A gens em Roma e na Grécia”; Claudio Moreschini e Enrico Norelli, *História da literatura cristã antiga grega e latina*, São Paulo, Edições Loyola, 1996, vol. I, capítulo XVII, “A primeira literatura cristã do Ocidente”, especialmente as pp. 425-37; e Michel Sennellart, *Les arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, especialmente o bloco do capítulo 2: “La Bible comme source de la science royale”, pp. 100-3.



lonial. A categoria genérica “gentio” aplicada inicialmente aos povos a serem convertidos e apenas eventualmente escravizados é substituída pela categoria “nação”, não menos genérica mas que atende melhor às novas exigências do tráfico, cada vez mais volumoso e diversificado. Num discurso mais secularizado, o indivíduo passa a ser identificado não por sua contribuição ao projeto de expansão cristã mas por sua importância no quadro dos conflitos intertribais e das rotas e portos de embarque do tráfico negreiro. Nesse sentido, a alteração no uso dos termos decorre da mudança nas próprias relações que os portugueses estabelecem com as populações africanas.<sup>27</sup>

Uma questão prévia: expressões como “conflitos intertribais” ou “passado tribal”, também usada pela autora, tão marcadas pelo etnocentrismo e já suficientemente criticadas na literatura científica, não podem mais ser usadas com tanta desenvoltura. John Illife mostrou que, após a I Guerra Mundial, os antropólogos ingleses, nas suas generalizações, substituíram a palavra mais agressiva, “selvagem”, pela mais aceitável, porém não menos discriminatória, “tribal”, daí provindo a idéia de que, como todo europeu pertencia a uma nação, todo africano pertencia a uma “tribo”. Os dois termos pretendiam na verdade designar o avanço de um e o atraso do outro. Assim, os colonizadores britânicos do Tanganica utilizaram a idéia só aparentemente valorativa de tribo para consolidar sua dominação e estruturar um governo indireto, o qual foi estabelecido através da “unidade tribal”, embora eles estivessem perfeitamente conscientes de que este estereótipo pouco tinha a ver com a história efetiva do país. Mais recentemente “conflito intertribal” passou a ser a expressão utilizada pela grande mídia ocidental para desqualificar os movimentos sociais africanos da atualidade, e “tribo”, um conceito de combate usado para desqualificar a organização política do outro. Hoje os dicionários de antropologia esclarecem que o termo tribo só se justifica para designar uma organização sociopolítica específica, que reúne um certo número de clãs em um contexto rural, ocupando um território delimitado. Ora, muitos africanos deportados para o Brasil vieram de regiões fortemente ur-

<sup>27</sup> Soares, *Devotos da cor*, pp. 102-8 (citação em destaque na p. 108). Como termo de comparação, cf. o artigo citado de Maria Inês Oliveira, particularmente as pp. 37-41, muito mais circunstanciado e consistente.





banizadas ou eram súditos de Estados bem estruturados, membros de federações de reinos e cidades-estado... A generalização apressada tende, inconscientemente, a reproduzir estereótipos.<sup>28</sup>

Por outro lado, quando a substituição da categoria “gentio” por “nação” é considerada algo interno ao tráfico como negócio, privilegia-se indevidamente o aspecto quantitativo, estatístico, e um certo número de transformações qualitativas, institucionais, internas à sociedade colonial brasileira, deixam de ser levadas em consideração. A subestimação desses aspectos fundamentais é que leva a considerar-se como aspecto teoricamente mais relevante a passagem de um universo lingüístico impreciso, decorrente dos imperativos da evangelização, a um mais secularizado, menos impreciso, decorrente dos imperativos da mercantilização. Como consequência prática o observador fica numa posição privilegiada, a de executante da versão final, corrigida e ampliada.

Como essas novas identidades coletivas teriam sido impostas aos escravos pelos agentes colonizadores, primeiro descaracterizadas culturalmente e só então adotadas pelo grupo, Soares pensa que melhor seria escolher uma expressão enfatizando que houve reorganização no ponto de chegada, as formas adotadas tendo “tanto ou mais a ver com as condições do cativeiro do que com seu passado tribal” (sic). Segundo pela trilha de Matory, a autora repete que “mais do que etnias (no sentido de grupos originais)”, teríamos arranjos grupais profundamente marcados pela violência, “configurações étnicas em permanente processo de redefinição”. Mesmo as línguas faladas pelos africanos no Brasil, continua a autora, não seriam necessariamente elementos étnicos nítidos, pois eram misturas de vários dialetos sobre a base de uma língua de maior abrangência, como foi o caso da “língua geral da Mina” no Rio de Janeiro.<sup>29</sup>

Há neste argumento uma confusão fatal que exige uma explanação sobre esta outra noção não muito bem esclarecida entre nós: a “língua geral”, também chamada de “língua franca”.

<sup>28</sup> John Illife, apud Terence Ranger, “A invenção da tradição na África colonial”, p. 257. Ver também Philippe Poutignat & Joceline Streiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*, São Paulo, Unesp, 1997, pp. 81 e 114, e Renato da Silveira, “Sobre o exclusivismo e outros ismos das irmandades negras na Bahia colonial”, in Ligia Bellini, Evergton Sales Souza e Gabriela dos Reis Sampaio, *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador, Corrupio/Edufba, 2006, p. 169.

<sup>29</sup> Cf. Soares, *Devotos da cor*, pp. 117-8.



Existe pouca reflexão sobre o tema da língua geral africana na colônia brasileira, normalmente usa-se a expressão como se fosse algo evidente em si. Vejamos o que dizem os especialistas, começando pelos lugares mais óbvios, o verbete *Língua geral do Dicionário do Brasil Colonial*, de Ronaldo Vainfas, e o artigo “O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura”, de Luiz Carlos Villalta. Os dois autores remetem a expressão “língua geral” à codificação da língua tupinambá pelos jesuítas, os quais redigiram gramáticas que passaram a ser as cartilhas da aprendizagem da língua falada nas costas brasileiras. Tal língua geral, apesar de “occidentalizada”, terminou sendo um poderoso instrumento de catequese, inclusive na evangelização dos falantes de outras línguas nativas, virando, sobretudo a partir do século XVIII, a língua franca dos diferentes grupos étnicos indígenas, como também a língua do comércio e da política, das alianças entre os chefes colonos e os chefes nativos.

Essa “língua brasílica”, ou “língua do mar”, espalhou-se não só pelo litoral, como também pelas rotas das bacias dos rios Paraná e Paraguai, e por todo o sul do território brasileiro. Outras línguas gerais indígenas também foram implantadas nas demais regiões, como a “língua geral guarani”, falada a oeste do atual estado do Paraná entre os séculos XVI e XVII, e o *nheengatu*, a “língua geral da Amazônia”, surgida no século XVII, quando os missionários levaram o tupinambá para a região, consequentemente misturado com as línguas locais. Em certas regiões, particularmente em São Paulo, a língua brasílica passou a ser o idioma principal dos próprios colonos branco-mestiços, a ponto de o bandeirante Domingos Jorge Velho, conquistador de Palmares, saber apenas balbuciar algumas palavras no português. Todas essas línguas gerais indígenas começaram a desaparecer quando o Brasil foi integrado ao ciclo mercantil europeu, aumentando progressivamente os contingentes populacionais reinóis e africanos, e quando os indígenas passaram a ser massacrados e escorraçados para além das regiões controladas pelas autoridades coloniais.<sup>30</sup>

Charles Boxer, convocado, nos informa sobre a performance da

<sup>30</sup> Vainfas, *Dicionário do Brasil colonial*, pp. 346-8, e Villalta, “O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura”, in Laura de Mello e Souza (org.), *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*, vol. 1 (São Paulo, Companhia das Letras, 1997), pp. 331-85, especialmente pp. 332-41.





língua portuguesa nos territórios controlados pelos outros, ao virar “a língua franca da maioria das regiões costeiras que [se] abriram ao comércio e aos empreendimentos europeus em ambos os lados do globo”. No Congo e em Angola, na região do Cabo da Boa Esperança, no Ceilão, nas Molucas, na baía de Bengala, vários dialetos crioulos derivados do português mantiveram-se por muito tempo como língua geral, chegando a vencer a batalha contra a língua holandesa, mesmo depois que o Império Português perdeu várias possessões para os Países Baixos e a legislação oficial holandesa passou a proibi-los. Em Batávia, a capital holandesa dos mares do sul, o português crioulo era falado pelos holandeses e pelas mulheres da casta mestiça, “por vezes com exclusão da sua própria língua”. Milton Guran acrescenta que o português era a língua franca na Costa da Mina pelo menos desde o século XVIII, era uma “língua de expressão universal” à disposição dos africanos daquele região, até o final do século XIX. No momento da implantação da administração colonial francesa, “a língua portuguesa era de tal forma disseminada na Costa, que a escola da Missão Católica de Lyon, a primeira missão francesa a se estabelecer no Benim – em Uidá em 1862 – ensinava em português”.<sup>31</sup>

Recapitulando: a língua geral era o principal meio de comunicação em regiões onde o dinamismo das trocas mercantis e das conquistas militares colocava em contato direto várias comunidades lingüísticas diferentes. O exemplo brasileiro mostra que ela também era o meio de comunicação privilegiado dos grandes doutrinamentos coloniais. A língua geral era indispensável à cidade mercantilista, ao território da grande produção escravista, era a língua da rua, do porto, da encruzilhada, das rotas comerciais, terrestres, marítimas e fluviais, a língua comum das torres de Babel. Normalmente tinha como base a língua dos mais numerosos ou dos mais poderosos, porém contaminada pelas línguas minoritárias em atividade na área. Poderia também ser a língua de uma minoria mais prática nas atividades comerciais, como o português no Oriente ou na costa ocidental da África.

<sup>31</sup> Charles R. Boxer, *O império marítimo português*, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 132-3. Milton Guran, *Ajudás, os “brasileiros” do Benim*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1999, pp. 1-17.





A existência de uma língua geral pressupõe a convivência de várias línguas particulares, mas ela também pode ser exportada para regiões de colonização, sendo, por conseguinte, naturalizada quando estabelecida estavelmente, criando uma nova geração que já nasce expressando-se dentro do seu campo de ação. Neste caso podemos também tomar por exemplo a língua crioula de base inglesa, misturada a várias línguas africanas, o *sranam*, que terminou estabelecendo-se como a língua nacional do Suriname.<sup>32</sup>

E as línguas gerais afro-brasileiras, que dizem nossos autores sobre elas? Não muito; uma vez que o *Dicionário do Brasil colonial* se omite, vejamos o que afirma Villalta sobre o assunto. Logo de saída ele salienta a diferença de tratamento, a seu ver muito mais repressivo, dispensado pelas autoridades coloniais às línguas africanas. Os portugueses evitavam a concentração de escravos da mesma etnia nas diversas regiões, estimulavam a multiplicidade lingüística e as hostilidades que eles traziam da África, para dificultarem “a formação de grupos solidários que retivessem o patrimônio cultural africano, incluindo-se aí a preservação das línguas” (versão mais atenuada da interpretação de Bastide, ou seja, dificultar a formação de uma consciência de classe).

Do seu lado – continua o autor – os negros resistiam “juntando fragmentos” na medida do possível, com os quais formaram quilombos e organizaram rituais, ou constituíram “domicílios matrifocais” que funcionaram como núcleos solidários, sustentáculo de identidades étnicas de onde “as línguas africanas emergiam”. Por outro lado, alguns senhores tolerantes aceitavam as manifestações africanas como “um mal necessário à manutenção dos escravos”, enquanto certos portugueses, por viverem na África ou se envolverem com o tráfico, bem como alguns membros do clero, “pelo imperativo de convertê-los ao catolicismo”, chegaram mesmo a aprender as línguas dos africanos.<sup>33</sup>

É compreensível que a explanação de Villalta, um especialista em lingüística, tenha absorvido os estereótipos da historiografia conservadora, porém fica mais difícil aceitar a ausência no seu texto de

<sup>32</sup> Sobre o *sranam*, cf. Jan Voorhoeve, apud Mintz & Price, *O nascimento da cultura afro-americana*, pp. 72-3.

<sup>33</sup> Villalba, “O que se fala e o que se lê”, pp. 341-2.



uma reflexão sobre as línguas gerais africanas.<sup>34</sup> Entretanto, Nina Rodrigues, que conheceu pessoalmente vários grupos africanos no final do século XIX baiano, havia deixado a seguinte observação, muito útil para um início de abordagem:

Cessado este [o tráfico], as línguas africanas faladas no Brasil sofreram para logo grandes alterações, já com a aprendizagem do português por parte dos escravos, já com o da língua africana adotada como língua geral pelos negros aclimatados ou *ladinos*. De fato, ninguém iria supor que falassem a mesma língua todos os escravos pretos. Antes, no número das importadas, na infinita multiplicidade e matizes dos seus dialetos, elas eram tantas que, num exagero quase desculpável, se poderiam dizer equivalentes em número ao dos carregamentos de escravos lançados no país. Em tais condições, tornou-se uma necessidade imperiosa para os escravos negros adotar uma língua africana como língua geral, em que todos se entendessem. Destarte, ao desembarcar no Brasil, o negro novo era obrigado a aprender o português para falar com os senhores brancos, com os mestiços e os negros crioulos, e a língua geral para se entender com os parceiros ou companheiros de escravidão.<sup>35</sup>

O filólogo português Edmundo Correia Lopes, ao comentar a *Obra nova de língua geral de Mina*, vocabulário publicado em 1741 por António da Costa Peixoto, confirma a observação de Nina Rodrigues quando escreve: “Os contemporâneos de Costa Peixoto sabiam perfeitamente que o *gu* não era a língua materna de todos os escravos que o falavam no Brasil, por isso mesmo o autor das obras de língua mina lhe chama de língua geral”. Esta “língua geral de Mina” tinha, segundo o comentarista, uma base fon, porém contando também com um vocabulário composto por outras línguas próximas, o evê (ev e, ewe, ev e), o ogunu, gunu, gu ou alada. Independentemente da corréção, ou não, desses termos, fica evidente que, em meados do século XVIII, o principal meio de comunicação da massa escrava nas Minas

<sup>34</sup> Crítica também feita por Soares, *Devotos da cor*, p. 257, nota 53. Os estereótipos da história oficial são abordados criticamente em várias passagens do livro do qual este artigo foi extraído. Para uma primeira aproximação, ver Silveira, “Sobre o exclusivismo”, pp. 161-96.

<sup>35</sup> Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo/Brasília, Editora Nacional/Ed. Universidade de Brasília, 1988, pp. 122-3.



Gerais era esta língua geral da Mina, provavelmente também na Bahia e em outras regiões de predominância demográfica jeje.<sup>36</sup>

Mary Karasch, por sua vez, chegou à conclusão de que algumas línguas africanas centrais e ocidentais serviam de “idioma comum” ou ainda “meios importantes de comunicação entre os escravos cariocas”. Já Slenes, trabalhando na zona cafeeira do Brasil colonial, uma área onde predominaram largamente os contingentes escravos provenientes da África Central, argumentou que, pelo menos desde o final do século XVIII, os escravos dessa região começaram a entender-se entre si através de uma língua *pidgin*, um linguajar simplificado, baseado no quimbundo e no umbundo, e em menor grau no quicongo, línguas de estruturas e vocabulários bastante semelhantes, assentadas em complexos culturais e religiosos análogos. Essa língua franca, continua o autor, deve ter sofrido variações conforme os ciclos do tráfico, com a predominância do quimbundo antes de 1810, do quicongo até 1830, desde quando se tornaram majoritários os falantes do umbundo e de outras línguas centro-africanas não conhecidas até então entre nós, tornando a situação mais complexa.

Na segunda metade do século XIX Slenes supõe que se estabeleceu uma língua geral baseada no quimbundo-umbundu-quicongo, por causa do seu enraizamento anterior, porém não descarta que tenham surgido novas línguas francas de origem banto, acreditando que, com o passar do tempo e a morte dos últimos africanos, a tendência foi a criação de uma língua crioula, baseada no português e contaminada por empréstimos de vários idiomas centro-africanos.<sup>37</sup>

Voltando à Bahia, as tradições orais dos angoleiros lembram da “milonga”, mistura de línguas que a pesquisa identificou como sendo o quicongo, o quimbundo e o umbundo, na formação do seu vocabulário litúrgico; a milonga certamente também era a base da língua geral africana da região do Recôncavo, durante o século XVII, e de outras regiões de população escrava análoga. Ao longo do século seguinte, com a

<sup>36</sup> António da Costa Peixoto, *Obra nova de língua geral de mina*, Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1945, p. 46.

<sup>37</sup> Karasch, *A vida dos escravos*, p. 294, e Robert Slenes, “*Malungu, ngoma vem!*”, pp. 51-60.



predominância dos contingentes escravos da Costa da Mina, a “língua geral da Mina” foi-se tornando predominante, porém contaminada com falares antes existentes. Com o crescimento impressionante da população iorubana, em meados do século XIX uma mistura de algumas variantes regionais do iorubá, enriquecida de vocabulários das línguas gerais anteriores, era a língua geral escrava da Bahia.

Diante desse quadro, podemos supor que cada período, ou cada região, com suas irregularidades, superposições e lacunas, tenha tido pelo menos uma língua geral escrava predominante, bem de acordo com as supremacias demográficas, todas elas contaminadas por vocábulos portugueses e indígenas. Em todo caso, essa trajetória deixou seus traços no vocabulário-de-santo da Bahia. O nagô, cronologicamente nossa última língua sagrada africana, que é a base do vocabulário dos candomblés de keto, é na verdade uma mistura de linguagens sagradas provenientes de várias regiões iorubá- falantes; no processo de constituição dos novos terreiros, absorveu várias expressões do *hungbe*, a língua sagrada dos jejes, que encontrou funcionando por aqui; o *hungbe*, por sua vez, já tinha absorvido outras expressões do vocabulário sagrado anterior, a milonga dos bantos. Esta evidência, relativa ao vocabulário-de-santo da Bahia, deve muito provavelmente ter sido análoga no vocabulário do comércio e da vida cotidiana.<sup>38</sup>

Entrementes, muitos daqueles que falavam a língua geral nas ruas, nos portos e nos mercados, se seus grupos fossem suficientemente numerosos, ou coesos, poderiam manter suas línguas particulares, bem como muitas práticas e preceitos da sua tradição, como foi frequentemente o caso. Então, se as línguas gerais “juntavam fragmentos”, misturavam “vários dialetos sobre a base de uma língua de maior abrangência”, não constituindo “elementos étnicos nítidos”, algumas línguas africanas particulares de caráter étnico nítido, embora naturalmente sofrendo as pressões do meio, foram praticadas por um bom tempo até que o fim do tráfico e a sucessão das gerações forçou o seu declínio.

<sup>38</sup> Cf. também Yeda Pessoa de Castro, *Falares africanos na Bahia (um vocabulário afro-brasileiro)*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2001, p. 75. Sobre a milonga angolana, ver Esmeraldo Emetério de Santana, “Nação-Angola”, in *Encontro de nações-de-candomblé* (Salvador, Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais, 1984), pp. 35-47.



A iyalorixá Olga do Alaketo, quando falecida aos oitenta anos em 2005, ainda falava fluentemente o iorubá do oeste, ou anagô, que aprendeu aqui mesmo na Bahia, no seio da própria família, que veio daquela região africana. É certamente um exemplo extremo, uma exceção na atualidade, porém demonstra que, um século e meio antes, tal exemplo não teria sido tão excepcional. Karasch escreveu que o Rio de Janeiro, antes de 1850, “era um rico ‘museu’ de línguas faladas em toda a África” e algo de semelhante devia existir em todas as regiões brasileiras densamente povoadas por escravos africanos. Vilhena, por sua vez, testemunhou que os escravos da Bahia que dançavam “desonestamente” e cantavam “canções gentílicas”, falavam “línguas diversas”.<sup>39</sup> Com efeito, várias línguas africanas eram faladas na Bahia do século XIX, o haussá, o iorubá, o grunci, além das já citadas evê-fon e a milonga dos angoleiros, que passaram de línguas gerais a particulares, e provavelmente outras, das quais nunca teremos notícias.

No arraial da Quinta das Beatas, na periferia da cidade da Bahia, uma comunidade de africanos tapás, fundadores do extinto culto de Babá Bonokô, ainda se reconhecia como tal, e até as primeiras décadas do século XX falava sua língua nativa, pertencente ao “grupo nupê”, segundo a classificação de Greenberg. Sobre eles, escreveu Nina Rodrigues, testemunha ocular da história: “Hoje os homens estão muito reduzidos de número, mas existem ainda algumas mulheres. Conservam a sua língua, embora, como todos os outros africanos, conheçam e falem o nagô”. O nupê, portanto, a língua particular, e o nagô (iorubá), a língua geral.<sup>40</sup>

Um exemplo atual da hegemonia lingüística entre as diversas tradições religiosas afro-baianas mostra como se poderia dar no passado a relação entre as línguas particulares africanas e a língua geral: a uma certa altura os angolas da Bahia passaram a denominar os seus inkisses, ou seja, suas divindades, com os nomes dos orixás, mas só em

<sup>39</sup> Karasch, *A vida dos escravos*, p. 293, e Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, vol. 1, p. 134.

<sup>40</sup> Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 109, e J. H. Greenberg, “Classification des langues d’Afrique”, in J. Ki-Zerbo (org.), *Histoire Générale de l’Afrique I – Méthodologie et préhistoire africaine*, (Paris, Unesco, 1980-1984), pp. 321-38; referência ao grupo *noupé*: p. 334. Sobre os tapás na Bahia oitocentista, ver Silveira, *O Candomblé da Barroquinha*, pp. 491-4.



situações abertas, em público, porque o nagô passou a ser a língua geral, mas em situações mais restritas eles continuaram usando os nomes próprios de suas divindades.<sup>41</sup> Por conseguinte a língua franca, enquanto código majoritário, passou a ser na atualidade o idioma por intermédio do qual se estabelece o entendimento entre as diversas nações-de-candomblé, pressupondo a existência dos subcódigos das nações particulares, que declinaram mas não se extinguiram.<sup>42</sup>

O combate apressado às teorias culturalistas, os postulados pós-modernos de tempo encurtado, o caráter raso dos fenômenos sociais, a ênfase excessiva na imaginação e o circunstancialismo têm levado à depreciação da cultura enquanto tal, embora seja proveitoso como fonte para nossa problemática integrar não só a historiografia como a etnografia dos diversos grupos africanos escravizados. Neste sentido, causa surpresa a ausência de bibliografia africanista quando Mariza de Carvalho Soares estuda a reconstrução da identidade maki no Rio de Janeiro, utilizando como única referência uma narrativa sobre a Costa da Mina, de segunda mão além do mais, escrita por Francisco Alves de Souza, um africano liberto, mesário de alma branca da confraria maki carioca, que a escutou de um piloto convededor daquela região africana. Assim, os títulos africanos dos dirigentes da confraria maki, que se ofereciam a uma investigação, foram registrados apenas com as traduções coevas, marquês, conde, etc., quando é sabido que *aggau*, traduzido por “general”, era efetivamente o título do comandante-em-chefe, mas não do exército maki, do daomeano; e que *aeolu cocoti de daçâ*, o “duque”, era certamente o título do chefe da cidade de Dassá, no país maki. Esses títulos poderiam ser um poderoso recurso de identificação dos confrades, visto que outros títulos parecem também indicar chefes de cidades do país maki.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Este fato, por desconhecimento etnográfico, já foi entendido como uma prova da inexistência de divindades nas tradições angolanas e a consequente apropriação das divindades iorubanas para preencher uma suposta pobreza mítica. Cf., por exemplo, Edison Carneiro, *Negros bantus, notas de ethnographia religiosa e de folk-lore*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, pp. 28-30, e Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, São Paulo, Livraria Pioneira/Edusp, 1971, vol. 1, p. 88, vol. 2, pp. 271-2.

<sup>42</sup> Ordep Serra, *Águas do rei*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 80.

<sup>43</sup> Soares, *Devotos da cor*, pp. 224-230. Estou usando a grafia “maki” para acompanhar a transcrição mais comum na documentação utilizada por Soares. Na verdade, essas transcrições, marri, maki ou mahi, tentam suprir uma dificuldade fonêmica, que é a transcrição de uma consoante da língua fon semelhante a um H fortemente aspirado. Sobre a história da federação mahi, cf. Félix Iroko,



Ora, por que um dos dois “generais” da confraria tinha um título do Exército Daomeano, que invadiu várias vezes o território maki à caça de escravos – os mesmos que eram traficados para o Brasil na época em que se estavam dando os acontecimentos na confraria maki carioca – que alianças estavam por trás deste emparelhamento? Sabemos que, depois de conquistadas, muitas tropas militares makis passaram a fazer parte do Exército Daomeano, uma magnífica pista que, na pior das hipóteses, revela que a política africana, e não apenas a manipulação senhorial, estava articulando alianças, influenciando as tomadas de posição no Brasil. Metodologicamente, uma comparação dos dois contextos em movimento e sua interpenetração poderia oferecer ao pesquisador informações novas, possibilitando uma interpretação mais abrangente.

Soares percebe que as nações, essas aglomerações etnicamente ilógicas que abrigavam confrarias mais ou menos étnicas, assim o eram porque regidas por uma lógica de aglomeração que não dependia de definição muito precisa, um processo de constituição de algo novo, pois

○

passam a constituir não apenas grupos, no sentido demográfico, mas grupos sociais compostos por integrantes que se reconhecem enquanto tais e interagem em várias esferas da vida urbana, criando formas de sociabilidade que – com base numa procedência comum – lhes possibilitam compartilhar diversas modalidades de organização, entre elas a irmandade.<sup>44</sup>

○

Aqui, seguindo a trilha aberta por Bastide, Soares está descrevendo a gênese urbana daquilo que se chamava nação africana no contexto colonial, identificando um dado fundamental do universo escravista moderno, delimitando um esplêndido objeto para o intelecto, porém negligenciando-o na hora da generalização como mero arranjo grupal instável. Em vez de desqualificar o objeto, creio que a opção metodológica

“Kutago: contribution à l’histoire de Savalu du XII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle”, in *Mosaïques d’histoire béninoise*, Tulle, Éditions Corrèze Buissonnière, 1998. Antonia Aparecida Quintão também analisou a irmandade dos “mina-makii” do Rio de Janeiro, apresentando inclusive, na íntegra, seu compromisso de 1767. Cf. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*, São Paulo, Annablume/Fapesp, 2002, pp. 39-48.

<sup>44</sup> Soares, *Devotos da cor*, p. 113.



mais proveitosa seria aproximar-se mais dele, investigá-lo, tentar situá-lo no movimento do contexto, identificar suas significações e funções, o momento e as circunstâncias em que foi instituído, e combatido, em que modalidades de organização anteriormente existentes se baseou, em que correntes de pensamento sociopolítico seus líderes se integravam, quando, e por que, a organização entrou em declínio e virou outra coisa. Em resumo, fazer sobre ele um verdadeiro plano de estudos.<sup>45</sup>

Mas passemos às contribuições de Mary Karasch e de Ronaldo Vainfas, que nos vão trazer outras merencórias luzes e outros limites ao conceito de nação africana colonial. Vainfas concorda que a idéia de nação foi usada pelos escravistas para classificar e diferenciar, sendo que, no caso dos africanos, “a precisão etnográfica era ainda mais frágil que no caso indígena”, porém está consciente de que “a idéia de nação no período colonial não guarda a mais remota relação com o fenômeno do nacionalismo ou de uma consciência nacional na colônia”. Acrescenta que, “no Antigo Regime, a palavra *nação* possuía significados variados, oscilando entre comunidade de origem, território de naturalidade e pertencimento a certo grupo religioso ou lingüístico”.

Muitas vezes, prossegue Vainfas, usava-se a expressão aproximando-a do sentido atual, como “inglês de nação”, mas, nesse caso, antes de tudo para designar a origem estrangeira de um indivíduo. O termo também era usado para indicar a cidade natal de alguém, como “florentino de nação”, de modo que, conclui, “*nação* era uma palavra que exprimia a diferença”, em um sentido excludente, “e não a identidade, ao menos nos séculos XVI e XVII”. Porém adiante reconhece que “outra importante acepção de *nação* na época era a que *identificava* [friso meu] minorias étnico-religiosas, a exemplo de ‘nação de cristãos-novos’, ou ‘nação de mouros ou mouriscos’”, mas sempre como designação externa, dotada de uma carga estigmatizante. Só em finais do século XVIII, quando da eclosão da independência americana e da

<sup>45</sup> O argumento completo de Soares está desenvolvido entre as pp. 102 e 127. A autora tem feito entremeditos um grande progresso em termos de estudos africanistas, dominando uma bibliografia bastante satisfatória. Cf. “Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daome”, in Manolo Florentino (org.), *Tráfico, cativeiro e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005).



revolução francesa, começou a “circular um sentido de *nação* mais ligado à identidade de uma comunidade nacional”. No Brasil, a Inconfidência Mineira e a Conjuração Baiana chegaram a esboçar a idéia de nação na sua acepção atual, “mas a idéia do *Brasil-nação* esteve totalmente ausente desses movimentos”.<sup>46</sup>

Assim, nosso problema ganha com Vainfas nova contribuição, porém não inteiramente satisfatória, pois, apesar do seu dicionário ser dedicado ao Brasil colonial, sua conclusão limita-se a constatar que a idéia moderna de nação não chegou até nós nesse período. Como a “idéia” antiga, exatamente a que nos interessa, a seu ver teria tido no passado conotação meramente negativa, estigmatizando, exprimindo a diferença, ele não leva em consideração que o termo, no período colonial, também tinha um sentido positivo, que representava publicamente a organização da massa plebeia, que abrigava instituições mais restritas dentro de si, que tinha um estatuto jurídico determinado e várias funções sociais importantes. Não surpreende, portanto, que, para o autor, nação seja apenas uma “idéia”, uma “palavra”, uma “expressão”, uma “fórmula”, um “termo”, um “vocábulo diferenciador”.

Mary Karasch é uma pesquisadora de grande fôlego, reuniu um farto material empírico, publicou o livro importantíssimo que todos conhecem e trouxe algo novo ao nosso debate, mas seguiu a mesma linha de prioridades dos demais na hora da teorização e enveredou pelo mesmo tipo de confusão. Entremeladas, sua investigação deixou um bom saldo: ao consultar alguns estudos sobre o tema do nacionalismo, esclareceu a origem etimológica da palavra nação, a qual teria derivado de *natio*, participípio passado do verbo latino nascer, usado naquela época em vários sentidos, casta, raça, gente de cultura e religião comum, mas também para designar comunidades de estudantes e de comerciantes estrangeiros, bem como “o povo de um país”.

Além disso, mais importante foi a pesquisa comparativa que fez entre várias regiões do Brasil colonial, quando então constatou que as nações africanas eram mais ou menos as mesmas nas diversas capitâncias, todas com suas irmandades e regimentos de milícias, que crioulos e

<sup>46</sup> Vainfas, *Dicionário do Brasil colonial*, pp. 420-1.



pardos também tinham suas nações separadas, que os indígenas também construíram nações nos moldes das africanas e que elas tiveram a mesma importância para a definição da identidade grupal da plebe mais ínfima nas cidades brasileiras. Ou seja, Karash encontrou um quadro institucional fantasticamente generalizado e em certa medida estável, descobriu, mergulhando em uma floresta de dados empíricos, aquilo que Bastide e Thornton, baseados em vasta bibliografia, haviam descoberto em um contexto mais vasto, mas não tirou disso nenhuma consequência teórica. Sua conclusão:

Parece-me que é imperativo que examinemos de perto, em várias partes do Brasil, as vias pelas quais os africanos se apoderaram de uma identidade construída pelos europeus para a tornar na sua [sic]. O conceito de nação pode conter a resposta para o entendimento do papel que os africanos desempenharam como atores na moldagem de novas ‘comunidades imaginadas’ no Brasil e na diáspora.<sup>47</sup>

A autora confessa francamente que, ao final do percurso, pouco aprendeu sobre o conceito de nação, embora sua pesquisa comparativa lhe tenha fornecido o necessário para desvendar o enigma. Entretanto, se ela confessadamente não aprendeu grande coisa, já tem uma etiqueta pronta: “comunidade imaginada”, recuperada do título do clássico de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, como informa em nota.<sup>48</sup>

No entanto, a apropriação não poderia ser mais indébita, pois que, como vimos anteriormente na nota 19, para Anderson a nação enquanto comunidade política precisa ser *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula delas precisarão ter em mente a imagem viva da comunhão coletiva, uma vez que jamais terão a possibilidade

<sup>47</sup> Karasch, “Minha nação”, pp. 127-41; cit. em destaque na p. 139. Ao aproximar-se do final o artigo de Mary Karasch vai-se tornando mais confuso, com um entrecruzamento atrapalhado de dados empíricos que não condizem com sua reconhecida competência. Por exemplo, os haussás, os fulanis e os iorubás muçulmanos falariam uma língua “árabica”, e os iorubás, juntamente com os de nação congo, falariam o kikongo. No entanto, como o texto citado foi originalmente redigido em inglês e traduzido de uma maneira desleixada (na citação acima deixei o erro de revisão de propósito), o crítico, em função do largo crédito de que ela dispõe, não pode ser muito severo.

<sup>48</sup> Edição brasileira, já citada: *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*.



de ver o conjunto dos cidadãos reunidos. Evidentemente que o autor se refere à nação no seu sentido moderno, observação totalmente inadequada no caso das nações coloniais. Estas, embora instituídas analogamente em todas as capitâncias brasileiras, congregavam populações localizadas, tratavam de questões rigorosamente locais, não havia nenhuma possibilidade efetiva de federação entre as várias congêneres brasileiras. Isso significa que todos os membros das nações africanas das diversas cidades coloniais se conheciam entre si, pelo menos de vista, e que, portanto, não precisavam recorrer à imaginação para visualizar o todo. Além do mais, para Anderson a nação moderna, além de “imaginada”, é soberana, coisa que a nação colonial não era, muito pelo contrário. Assim Mary Karasch nos oferece outro flagrante exemplo de falta de vínculo entre uma coleta eficiente de dados empíricos e o momento da interpretação, arbitrário e fantasioso.

Chegamos enfim aos enfoques dos autores dos livros *No labirinto das nações* e *A formação do candomblé*, os quais trariam novas e palpitantes contribuições. Comecemos pelo texto de Luis Nicolau, que forneceu ao debate uma revisão cuidadosa dos enfoques estabelecidos. Ao criticar algumas das generalizações apressadas da bibliografia passada em revista, Nicolau retomaria dados conhecidos, propondo, entretanto, situações mais detalhadas e etnograficamente bem fundamentadas, mas, tal como Matory, adotaria apenas um dos conceitos antigos de nação como sendo o apropriado para a situação colonial:

O uso inicial do termo “nação” pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina.

Como vimos, e como veremos mais detalhadamente em seguida, este senso de identidade não prevalecia, era apenas um dos vários sentidos de nação disponíveis nos vocabulários políticos de então; embora não passe de um problema secundário, esta opção iria influenciar na hora da interpretação, como veremos adiante.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Nicolau, *A formação do candomblé*, p. 23.





Vamos em frente. Os europeus encontraram na África Ocidental, continua Nicolau, um forte sentido de identidade coletiva que designaram com o termo de nação. Entretanto, essas identidades coletivas africanas eram multifacetadas, pois estavam articuladas em vários níveis, familiares, étnicos, religiosos, territoriais, lingüísticos e políticos. Além do mais, elas teriam sofrido diversas pressões de elementos desestabilizadores, tais como guerras, migrações, apropriações e desapropriações rituais, alianças matrimoniais, de modo que, dependendo do contexto, poderiam ser muito instáveis e mutantes. Em certos casos as denominações étnicas eram criadas por vizinhos, eventualmente de modo calunioso, e, em seguida, por uma razão ou por outra, adotadas pelo grupo designado. Muitas vezes o grupo designado por um único étnico era um aglomerado heterogêneo, reunido pelos acasos da história, como, por exemplo, o “maki”. Não podemos deixar de levar em consideração estas perspectivas – adverte Nicolau – se quisermos entender a formação das nações africanas no contexto brasileiro. Em uma palavra, a “nação africana” na África poderia ser algo tão complexo quanto a “nação africana” no Brasil.

No segundo ponto, bem conhecido, Nicolau passa para o lado de cá do Atlântico: os nomes de nação adotados no Brasil, como vimos, não seriam homogêneos, podendo referir-se a uma série de itens díspares, servindo apenas aos interesses administrativos dos traficantes e senhores, tratando-se, portanto, “de denominações que não correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem”. Porém, acrescenta, isso não pode ser tomado como uma regra geral,

[...] existiram casos em que as denominações utilizadas pelos traficantes correspondiam efetivamente a denominações étnicas ou de identidade coletiva vigentes na África, mas que, aos poucos, foram expandindo a sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados. Este parece ter sido o caso de denominações como jeje e nagô, entre outras.<sup>50</sup>

Diante disso, continua o autor, seria de bom alvitre distinguir entre as denominações “internas”, usadas como auto-identificação, para

<sup>50</sup> Ibidem, p. 25.





as quais poderíamos utilizar as expressões “etnômio” ou “denominação étnica”; e as denominações “externas”, utilizadas tanto pelos africanos quanto pelos escravocratas europeus para designar uma aglomeração de grupos heterogêneos. Neste último caso Nicolau propõe a adoção do termo criado pelo historiador cubano Jesús Guanche Pérez: “denominação metaétnica”, pertinente no caso da aglomeração de grupos diversos, porém aparentados lingüística e culturalmente, ocupando territórios contíguos e embarcados para a América nos mesmos portos. Além do mais, ao adotar uma concepção dinâmica, Nicolau considera o movimento das contradições:

Cabe notar que as denominações metaétnicas (externas), impostas a grupos relativamente heterogêneos, podem, com o tempo, transformar-se em denominações étnicas (internas), quando apropriadas por esses grupos e utilizadas como forma de auto-identificação. O conceito de denominação metaétnica é útil apenas para descrever o processo pelo qual novas identidades coletivas são geradas a partir da inclusão, sob uma denominação de caráter abrangente, de identidades inicialmente discretas e diferenciadas. Utilizando essa terminologia, poderíamos dizer que os traficantes e senhores do Brasil colonial foram responsáveis pela elaboração de uma série de denominações metaétnicas [...] enquanto outras, como o caso nagô, já operativas no contexto africano, foram apropriadas e gradualmente modificadas no Brasil.<sup>51</sup>

Assim, os africanos aqui desembarcados encontravam uma variedade de denominações “metaétnicas” às quais se adaptavam por comodidade, pois eram operacionais na sociedade envolvente, ou porque apresentavam uma certa homogeneidade cultural. Foi esse senso prático e essa identidade mais vasta que favoreceram certas adesões a tal ou tal nação, ou orientaram tais e tais preferências matrimoniais. Porém Nicolau também chama a atenção para algo que já tinha sido assinalado por Bastide e Thornton, mas escapou aos outros observadores, ou seja,

<sup>51</sup> Ibidem, p. 26. Katia Mattoso já havia anteriormente feito algumas observações neste sentido. Cf. “Os escravos na Bahia no alvorecer do século XIX: estudo de um grupo social”, publicado inicialmente em 1973 e republicado no livro *Da revolução dos alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*, Salvador, Corrupio, 2004, particularmente as pp. 142-3.





que não é raro que africanos deportados para o Brasil tenham preservado suas identidades étnicas específicas em ambientes mais restritos da comunidade negra aqui estabelecidos. Dá, assim, um tratamento mais firme à tematização explorada pelos autores passados em revista, e o faz com maior conhecimento de causa, esclarecendo vários pontos importantes. Contra grandes declarações desvinculadas da fundamentação empírica, ele prefere uma interpretação mais matizada e etnograficamente mais bem circunstanciada.<sup>52</sup>

Resta uma restrição que poderia ser feita à sua interpretação no que tange a nação africana colonial: como vimos, ao falar da ruptura entre etnia e cultura, Bastide chamou a atenção para o fato de que as nações, enquanto organizações étnicas africanas, desapareceram no Brasil por causa dos casamentos mistos e das misturas interétnicas no contingente africano, permanecendo, entretanto, como tradições culturais. Em seguida, Vivaldo da Costa Lima deu a este fato a formulação seguinte: a nação dos antigos africanos “foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia”.<sup>53</sup>

Nicolau, ao atribuir à “nação” o senso de identidade coletiva que supostamente prevalecia nos Estados monárquicos europeus, coloca o foco na dissolução desta identidade, por isso sua ênfase também vai para as denominações assumidas no processo de formação das nações africanas no Brasil atual e para o fato de que “numa sociedade cada vez mais crioula e miscigenada, a identificação a partir de nomes de nação foi perdendo aos poucos a sua significação”. Nicolau explica muito bem o processo de constituição de algo novo que emergia das cinzas da sociedade colonial, mas, tal como Matory, não leva em consideração algo que funcionava naquela formação social, entrando em declínio com o desaparecimento paulatino da sua base demográfica e a perda da

<sup>52</sup> Nicolau, *A formação do candomblé*, pp. 23-9 e 76-95. A confraria maki carioca é um bom exemplo desses “ambientes mais restritos da comunidade negra”.

<sup>53</sup> Vivaldo da Costa Lima, “O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia”, *Afro-Ásia* nº 12 (1976), pp. 65-90, cit. p. 77, reproduzida integralmente em *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*, Salvador, Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977, p. 21.



sua importância institucional. Neste sentido, a proposta de substituição do termo “nação” por “denominação metaétnica”, mesmo que a utilidade deste último seja declaradamente descritiva, enquanto ferramenta do observador, implica a dispensa da designação própria da instituição naquele contexto sociopolítico, para a adoção de uma outra, criada pelo pesquisador, estranha ao contexto. Assim, a indispensável tarefa epistemológica de denominação termina ofuscando a denominação empírica, tornando o objeto, a instituição, teoricamente invisível.

Já em *O labirinto das nações*, gostaria de destacar um dos capítulos sob a responsabilidade de Flávio dos Santos Gomes, intitulado “Reinventando as ‘nações’: africanos e grupos de procedência no Rio de Janeiro, 1810-1888”, que traz ao nosso problema uma boa contribuição. Como o título sugere, a ênfase volta-se para o tema dominante nos estudos acadêmicos: reinvenção de identidades culturais africanas em um emaranhado de grupos étnicos, “num contexto essencialmente urbano, cosmopolita, comercial e atlântico, ligando (e transformando) permanentemente as Áfricas, as Europas e as Américas”. A uma certa altura Gomes mostra-se insatisfeito com as denominações de “nação”, encontradas na vasta documentação que consultou, reafirmando, como de costume, que elas seriam “construções do tráfico negreiro, das lógicas senhoriais e também das invenções africanas as mais diversas”.<sup>54</sup>

Nesta perspectiva sua atenção volta-se para os novos espaços urbanos conquistados pelos africanos do Rio de Janeiro, locais tanto de associação quanto de conflito, para a demarcação de áreas comerciais, a organização de grupos de moradia, de práticas religiosas, para a reinvenção de sinais étnicos “de origem”, tatuagens, cortes de cabelo e penteados, toda uma riqueza da cultura cotidiana parcialmente criada ou recriada aqui no Brasil. Gomes também chama a atenção para outro tipo de desleixo com as denominações étnicas e para outras irregularidades registradas na documentação: escravos fazendo-se passar por libertos, africanos por crioulos, pessoas de um grupo étnico por pessoas de um outro, casos de identidade dupla e assim por diante. Na confusão das participações, das assimilações e na flexibilidade do recrutamento, as identidades nunca

<sup>54</sup> Cf. *Reinventando as nações*, pp. 50-3.





seriam fixas ou definitivas, com “corpos, línguas e mentes [...] remarcados permanentemente em termos sociais e étnicos”.<sup>55</sup>

A narrativa de Gomes é empolgante, mas o final do capítulo citado é que nos reservaria uma surpresa mais agradável ainda. Através de uma documentação oficial, datada de 1813 a 1822, ficamos sabendo que “a importância política das ‘realezas africanas’ era reconhecida pelas autoridades”, bem como seus “brinquedos” (suas manifestações, no caso específico da nação cassange, conhecidas por “bangalez”) e seus “bens” (livros, bandeiras, tambores e outros instrumentos). O principal redator de tais documentos é o intendente de polícia da Corte, Paulo Fernandes Viana, o qual afirma que “todas as nações de Guiné que aqui vivem nos cativeiros de seus senhores têm reis e rainhas anualmente eleitos”. Interpelado para resolver um conflito de legitimidade entre “os pretos da nação cassange”, considera prudente, segundo a narrativa de Gomes, “que tudo deveria ser resolvido por meio dos ‘juizados de irmandades’, lembrando que ‘reger os negros da nação’ citada, ‘só consiste em regular os tais bangalés, e na irmandade [regular] os sufrágios’. Esse era seu parecer”.<sup>56</sup>

Além do mais, o rei cassange é tratado por esta autoridade policial como uma “dignidade”, tendo “direitos de honra, e regalias”. Viana sabe perfeitamente quais são as atribuições dos reis e das rainhas, ao indeferir uma “representação”, e logo em seguida um “requerimento” da rainha cassange, porquanto só aos reis “toca entender sobre estas coisas”. Gomes assim conclui o seu capítulo:

Pode ser desvelada aqui uma face subterrânea das reinvenções – entre solidariedades e conflitos – das identidades africanas organizadas em ‘nações’. Africanos de grupos étnicos diversos podiam ser identificados (e identificarem-se) em grupos de procedências mais gerais, acontecendo o mesmo com os grupos de procedência minoritários. Diferenças não seriam necessariamente apagadas, mas semelhanças podiam estar sendo construídas e redefinidas. Eleições ritualizadas, disputas nas irmandades pela mesa diretora e controle de recursos, e, posteriormente,

<sup>55</sup> Ibidem, pp. 50-6.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 55. A nação cassange, segundo Mello Moraes Filho, era uma das sete nações africanas do Rio de Janeiro. Cf. *Festas e tradições populares no Brasil*, p. 226. Esta documentação já havia sido examinada por Leila Mezan Algranti em *O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1822*, Petrópolis, Vozes, 1988, pp. 145-6.



a formação de ‘sociedades’ ampliadas tinham sentidos resignificados [sic] no labirinto das ‘nações’.<sup>57</sup>

A “face subterrânea”, isto é, a instituição, é tocada, porém desse toque não são tiradas as conclusões que se impõem, “a formação de ‘sociedades’ ampliadas” não recebe a atenção devida, preferindo o autor enveredar mais uma vez pelas batidas trilhas da invenção de tradições. Ao pretender que as nações “se reinventavam *constantemente*”, termina-se deixando de lado precisamente o que elas tinham de *constante*, embora a documentação levantada seja uma contundente confirmação de que, no início do século XIX, as nações africanas eram instituições da sociedade colonial carioca, distintas das irmandades porque tinham suas festas próprias, livros de registro de suas atividades, suas insígnias com as quais desfilavam nos dias festivos, marcando sua identidade política; porque tinham seus dirigentes (reis e rainhas) legítimos, eleitos segundo metodologias oficialmente estabelecidas, em um espaço institucionalmente definido; porque a esses dirigentes era atribuída uma “dignidade” – termo inequívoco do vocabulário político do Antigo Regime, vindo do latim *dignitas*, título ou função que confere ao personagem um *status* eminentíssimo, oficialmente estabelecido – tendo, portanto, prerrogativas reconhecidas pelas autoridades estatais, dispondo, inclusive, de um espaço jurídico de atuação, os “juizados de irmandades”, sob a supervisão geral do juiz de resíduos e capelas do Tribunal da Relação. Diante disso, e dos demais dados arrecadados, pode-se legitimamente pretender que a “nação” africana era uma parte da estrutura política dos sistemas coloniais das Américas.

Seguindo a trilha de Roger Bastide e John Thornton, hoje é possível aprofundar a teoria da nação colonial como instituição, não só recolocando-a no contexto local como também inserindo-a no contexto global, investigando se houve alguma continuidade na passagem do mundo antigo ao mundo moderno, procurando esclarecer quando e em que circunstâncias ela foi instituída no Brasil, por quem foi apoiada ou combatida.

<sup>57</sup> Farias, Soares e Gomes, *No labirinto das nações*, pp. 53-6.





Léo Moulin, no seu livro sobre os estudantes na Idade Média europeia, nos oferece uma introdução bastante útil a uma tentativa de aprofundamento. Os primeiros registros escritos do termo “nação” que ele encontrou estão em duas bulas do Papa Honório III, datadas de 1219 e 1222, mas só em 1249 existe menção expressa às “nações” da Universidade de Paris. Como as grandes universidades européias eram cosmopolitas, seus estudantes eram organizados não em faculdades, mas justamente em “nações”. O sistema parisiense das quatro nações *estudantis* foi amplamente adotado na Europa, entre outras, pelas universidades de Bolonha, Oxford, Praga, Viena, Lípsia, Lovaina e Aberdeen, uma vez que o número quatro representava a categoria do universal na numerologia medieval. Temos, portanto, um critério mais voltado para a teologia e a doutrina, do que para as realidades lingüísticas e culturais dos diversos grupos de estudantes. Porém cada universidade tinha seus critérios particulares de segregação e aglomeração; por exemplo, diferentemente de Paris, cujas quatro nações eram a gálica, a inglesa, a picarda e a normanda, as quatro nações de Bolonha eram a lombarda, a toscana, a emiliana e a ultramontana, as de Viena eram a austríaca, a tcheca, a saxônica e a húngara, enquanto a Universidade de Pádua instituiu não quatro, mas vinte e duas nações.

Por outro lado, a composição das próprias nações variava muito. A *Honoranda Gallorum Natio* parisiense incluía naturalmente os estudantes de Paris, mas também os das dioceses de Sens, Reims e Tours na atual França, Bruges na atual Bélgica, bem como os estudantes de Portugal, da Espanha, da Itália e da Sabóia. Portugal e Espanha, aliás, partes do território da Hispania, antiga e prestigiosa província romana, eram geralmente considerados uma só “nação” (*a natio hispanica*). Na Universidade de Bolonha a “nação” germânica incluía, em 1202, os noruegueses, os morávios, os lituanos e os dinamarqueses, agregando-se a ela os frísios em 1292 e os lorenos em 1296. Acrescente-se que esses grêmios corporativos eram legalmente regulamentados, os estudantes tinham suas padroeiras, estatutos que previam eleições livres e regulares pela assembléia geral, constituíam uma mesa dirigente com procurador e tesoureiro, tendo os delegados *estudantis* inclusive o direito de eleger os professores e o reitor do





ano seguinte.<sup>58</sup> Ou seja, a “nação” podia ser não só um agrupamento etnicamente heterogêneo, como um amálgama de critérios heterogêneos, uma composição em que a origem territorial e lingüística era mais ou menos levada em conta, porém considerando-se também, a depender dos contextos, diversos outros fatores, como a religiosidade e os rituais da tradição, a pertença a determinadas paróquias, os contingentes populacionais, as comunidades locais, os costumes, as vassalagens, a condição social e até mesmo as corporações profissionais. “Nação” podia ser também uma comunidade expatriada, como os judeus em Portugal ou os armênios no Império Otomano, grupos estrangeiros, como os mercadores de fala alemã ou inglesa em Antuérpia, Veneza ou Lisboa, e assim por diante.

Ao iniciar-se a era dos “descobrimentos”, em Portugal a expressão “gente de nação” (ou “da nação”) designava mais habitualmente os judeus habitantes nas cidades portuguesas, a segunda maior minoria do Reino, depois da “nação” africana. Outras nações estrangeiras menores estabelecidas em Portugal eram os flamengos, os ingleses, os castelhanos, os granadinos, os genoveses, os venezianos, etc. A nação judaica, como as demais, não fazia parte do “povo”, mas tinha sua organização social própria, o seu “comum”, vivia em suas *judiarias*, seus bairros privativos onde podia exercer legalmente o culto tradicional, regendo-se pelo seu direito costumeiro e tendo seus magistrados eleitos pela própria comunidade, subordinados diretamente a um funcionário real, o *Arraby Moor dos Judeos*, assessorado por procuradores e ouvidores especiais.

Por intermédio de uma série de leis promulgadas a partir de 1440, registradas no Livro II das *Ordenações Afonsinas*, tomamos conhecimento dessas “comunas” judaicas, bem como das “comunas dos Mouros forros” portuguesas, que também tinham as suas *mourarias* e um *Arraby Moor dos Mouros*. Neste primeiro momento a comunidade judaica estava bem integrada à sociedade portuguesa, detinha um poder econô-

<sup>58</sup> Cf. Léo Moulin, *A vida quotidiana dos estudantes na Idade Média*, Editora Livros do Brasil, Lisboa, 1994, capítulo 4: “O encontro das nações”, e “Do reitor ao bedel”, e Franco Cambi, *História da pedagogia*, São Paulo, Editora Unesp, 1999, especialmente o bloco do capítulo 6: “As universidades, os clérigos vagantes, a *lectio*”, pp. 182-6.



mico considerável, controlava as atividades financeiras do reino, ocupava altas posições na administração financeira da Coroa, muitos judeus eram intelectuais respeitados, astrônomos, astrólogos e médicos a serviço da administração pública. Eram também artesãos qualificados em vários mesteres, situação que foi mantida até a conversão forçada em 1512.<sup>59</sup>

Esta política tolerante, na verdade, integrava à arquitetura social portuguesa uma instituição herdada das cidades gregas helenísticas, posteriormente das cidades controladas pelo Império Romano às margens do Mediterrâneo oriental, nas quais não só os judeus, bem como todas as minorias imigrantes importantes, designadas pelo termo grego *politeuma*, possuíam suas organizações comunitárias próprias. Por exemplo, em Delos estabeleceram-se os sírios e os itálicos, e em Alexandria, os frígios, os beóciacos e os licianos. Essa instituição, é claro, foi um resultado da prosperidade e da abertura das cidades, do aumento do comércio e do intercâmbio, digamos, internacional, naquela área do planeta.

Essas *politeumata* mantinham relações oficiais com o *demos*, o corpo constituído dos cidadãos de pleno direito. No seu âmbito os estrangeiros podiam eleger seus representantes legítimos diante da autoridade local e fundar agremiações inspiradas nas irmandades populares urbanas; embora proibidos de participar dos cultos cívicos oficiais, podiam cultuar suas religiões tradicionais e construir suas sinagogas e templos particulares. A expansão do Cristianismo começou quando as primeiras irmandades cristãs foram fundadas a partir de cisões nas irmandades judaicas, logo após a era apostólica.

Em 49 a.C. Lúcio Antônio, administrador imperial da província da Ásia escreveu aos magistrados da cidade de Sardes:

<sup>59</sup> As *Ordenações Afonsinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998 (reprodução *fac-simile* da edição de 1792), no seu livro II, apresentam uma série de leis relativas aos judeus a partir do título LXIII, p. 445 sqq; e relativas aos mouros a partir do título LXXXVIII, p. 529 sqq. A respeito do contexto histórico, ver António José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, Lisboa, Editorial Estampa, 1985, “Introdução” e caps. 1, 2 e 7. E Joaquim Romero Magalhães, “O enquadramento do espaço nacional”, in José Mattoso (dir.) e J. R. Magalhães (org.), *História de Portugal*, vol. 3 (Lisboa, Editorial Estampa, 1993), pp. 13-59.



Cidadãos judeus dos nossos vieram a mim e destacaram o fato de que desde os tempos mais antigos eles tinham uma associação [*synodos*], instruída com sua própria anuência, que usava suas lei nativas [*kata tous patriotic nomous*] e um lugar [*topos*] de sua propriedade, em que decidem seus problemas, negócios e controvérsias uns com os outros.

Wayne A. Meeks, de quem tomo esta citação, comenta que as autoridades de Sardes estavam ameaçando esses direitos adquiridos, que o oficial romano “agora providencia para que sejam mantidos como o eram antigamente”.<sup>60</sup>

*Reis negros no Brasil escravista*, livro recheado de informações interessantes, também nos traz outra ilustração desta instituição européia, ao citar Fernando Ortiz e os famosos *cabildos* afro-cubanos. Baseando-se nas crônicas de Zuñiga, Ortiz afirma que essas associações americanas foram inspiradas em outras semelhantes que funcionavam em Sevilha desde o século XIV, na verdade uma instituição espanhola de integração dos imigrantes estrangeiros nos moldes da *politeuma* greco-romana, os quais podiam eleger seus chefes e juízes, “embaixadores” diante das autoridades locais, oficialmente reconhecidos.<sup>61</sup> Ou seja, a “nação”, a “comuna”, a *politeuma*, enquanto comunidade estrangeira, constituía uma cidadania de segunda categoria integrada às sociedades grega, romana, européia medieval, espanhola e portuguesa, uma inclusão sem dúvida desigual, cheia de restrições, mas que assegurava certos direitos, visando a paz social e a prosperidade dos negócios. Fazia, portanto, parte de uma pragmática de política moderada, vinda da Grécia antiga, instituída pelo Império Romano e herdada pelo resto da Europa.

<sup>60</sup> Cf. Wayne A. Meeks, *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*, São Paulo, Edições Paulinas, 1992, caps. 1: “O ambiente urbano do Cristianismo paulino”, e 3: “A formação da *ekklesia*”. Sobre a fundação das primeiras irmandades cristãs, cf. Wayne A. Meeks, *O mundo moral dos primeiros cristãos*, São Paulo, Paulus, 1996, pp. 99-100; Lewis Mumford, *A cidade na história, suas origens, transformações e perspectivas*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, especialmente o bloco do capítulo VII: “Por baixo da superfície urbana”; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, Londres, Penguin Books, 1986, capítulo 6, particularmente as pp. 318-35, e Paul Petit, *A paz romana*, São Paulo, Livraria Pioneira, 1989, capítulo III-B, “A vida e a sociedade”, pp. 165-73. Também consultado Moses I. Finley, *Política no mundo antigo*, Lisboa, Edições 70, 1997.

<sup>61</sup> Souza, *Reis negros*, p. 171.



Na mesma passagem Marina de Mello e Souza argumenta que o fato de estarem estabelecidas nas metrópoles “não explica a imensa disseminação de tais associações entre os africanos e seus descendentes do Novo Mundo, mas mostra a amplitude de circuitos culturais que uniam a Península Ibérica, a África e a América”. Ora, estavam instaladas nas metrópoles justamente porque eram uma instituição tipicamente urbana, porque nas cidades é que se aglomeravam as comunidades imigrantes, sua “imensa disseminação” entre os escravos dando-se exatamente nas cidades do mundo colonial. Por isso é importante reconhecer a vastidão desta área cultural, mas seria preciso sair da generalidade e pensar em termos de cultura política e empréstimo de estruturas políticas: as sociedades coloniais americanas, sendo variações das sociedades do Antigo Regime, suas instituições urbanas tendiam a ser, se não as mesmas, análogas, com todas as inevitáveis adaptações.

Mas a reação do *demos* de Sardes também revela outro dado determinante, a saber que esta prudência política nem sempre era bem seguida, pois toda vez que uma dessas comunidades estrangeiras prosperava e enriquecia, podia ser objeto de perseguições e reações xenofóbicas, ou servir de bode expiatório em conjunturas complicadas. Foi justamente o que aconteceu mais uma vez em Portugal com relação aos judeus, onde esses direitos foram contestados, suprimidos. A religião hebraica que era, em Portugal, um culto público e notório nos períodos “liverais” de Dom João II, Dom João III e Dom Manuel, foi reduzida à clandestinidade, sendo a comunidade obrigada pela força a filiar-se ao Cristianismo. Em função das fortes alianças no mundo oficial, os cristãos-novos puderam preservar seu patrimônio, até que a instituição da Inquisição portuguesa em 1536 veio interromper este processo de integração e iniciar novo ciclo de perseguições.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, pp. 26 e 135-6, e António Borges Coelho, “Minorias étnicas e religiosas em Portugal no século XVI”, in Maria da Graça M. Ventura, *Viagens e viajantes no Atlântico quinhentista*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 155-82. Também consultados Ana Cristina Nogueira da Silva e António Manuel Hespanha, “A identidade portuguesa”, in José Mattoso (dir.) e A. M. Hespanha (org.), *História de Portugal*, Vol. 4, (Lisboa, Editorial Estampa, 1993), pp. 22-4, e Joaquim Romero Magalhães, “Os cristãos-novos: da integração à segregação”, in José Mattoso (dir.) e J. R. Magalhães (org.), *História de Portugal*, vol. 3 (Lisboa, Editorial Estampa, 1993), pp. 475-82.



Este panorama, embora esquemático, é suficientemente revelador de que a nação institucionalizada entre nós não pode ser considerada apenas uma arbitrariedade do tráfico negreiro ou um produto da imaginação dos senhores e dos seus escravos. Se levarmos seriamente em consideração o movimento do contexto ocidental como um todo, o problema fundamental se desloca: interessante para nós não é apenas a heterogeneidade ou a instabilidade desses agrupamentos, nem tampouco o nome, a “palavra favorita”; existe algo mais fundamental a ser salientado, a natureza da organização que a denominação designa, sua estrutura e suas funções, ou seja, defini-la como organização da base social antiga, àquela altura com pelo menos 2000 anos de idade no espaço político europeu, herdada pelos colonialistas e integrada à ordem escravista moderna; ou, em termos mais abstratos, como um modo convencional de segmentar a população, de caracterizar certos grupos, tornando enquadráveis e previsíveis os comportamentos coletivos.

Assim, tanto as nações estudantis medievais quanto as nações africanas coloniais, enquanto entidades urbanas mantidas na passagem da Antiguidade ao Antigo Regime, não consideravam inconveniente algum aglomerar um público heterogêneo, proveniente de vastas regiões com fronteiras incertas, falando línguas diferentes, porém com algum fundo cultural ou lingüístico comum; podiam também aglomerar um pequeno grupo mais específico, falando língua própria, ou arranjar composições mais variadas, de acordo com as circunstâncias demográficas; além do mais, tinham o direito de manter espaços próprios na urbe, organizar irmandades para cultuar suas divindades e eleger representantes oficialmente reconhecidos, segundo enquadramentos jurídicos ou convencionais.

No contexto colonial americano é fácil perceber por que os africanos, duplamente estigmatizados, como escravos e como estrangeiros, “aderiram com entusiasmo” à instituição. Ser considerado membro de uma nação africana na sociedade colonial brasileira era ingressar no nível mais elementar da cidadania, ter o direito de participar de irmandade leiga ou regimento de ordenanças, estabelecer alianças em um ambiente relativamente seguro, ganhar visibilidade pública ao desfilar nas procissões cívicas e nas festas costumeiras, administrar um espaço próprio, vis-





lumbrar uma mobilidade social, mesmo que limitada. Adquirir, em resumo, o estatuto de pessoa política em um ambiente social hostil. Nesse contexto, pouco importava que um escravo benguela se assumisse como congo, porque ele poderia manter-se benguela no seu reduto: o que estava em jogo não era sua identidade étnica real, era a relação que ele estabelecia naquele novo ambiente de convivência cívica, a nova identidade pública assumida e consentida pelas autoridades e pelos pares. A coexistência de uma diversidade de subgrupos nas nações não deve, portanto, ser denunciada como desmanteladora cultural, considerada uma espécie de defeito histórico, deve ser teoricamente considerada uma das características das nações urbanas antigas, aspecto da estrutura política estamental montada em um ambiente demográfico complexo.

Além do mais, na prática, esta política de aglomeração/segregação também oferecia aos africanos algumas vantagens. Para os grupos ou subgrupos étnicos mais numerosos representava a possibilidade real de legitimar sua liderança e ampliar sua esfera de influência, ao conglomerar uma grande quantidade de pequenos grupos ou indivíduos afins; para estes últimos era aberta a possibilidade de participar de uma organização que tinha algumas prerrogativas legais, algumas funções importantes, preenchendo o anonimato político com uma nova identidade que, além do mais, não traía completamente a sua origem.

Por outro lado, quando se afirma que “o conceito de nação era uma categoria imposta pelo colonizador escravista”, cabe perguntar: qual colonizador, quando? Os exemplos históricos mostram que a instituição nação foi apoiada ou contestada, dependendo da linha política predominante, e que, através dos tempos, os políticos moderados e as políticas de abertura é que as promoviam. Embora as referências a elas, como grupos mais informais, possam ser anteriores, isto explica por que as nações africanas foram institucionalizadas no Brasil precisamente na segunda metade do século XVII.

A nação africana não foi inventada um belo dia para denominar o escravo como produto no mercado, ou para controlar uma massa trabalhadora explorada, foi instituída em um momento determinado, o contexto da Restauração: Portugal recuperava a independência política, fundava uma nova dinastia, mas era acossado pela Espanha e pela Holanda, perdia im-



portantes colônias no Oceano Índico, seu império encontrava-se econômica, política, social e militarmente fragilizado. O Brasil passa, então, a ser a principal colônia portuguesa, mas a participação dos crioulos e de uma parte da população africana na luta contra os invasores holandeses exige retribuição, quilombos ameaçadores grassam por toda parte... Nesse momento um novo pacto colonial foi fundado pelos emissários especiais do imperador. Ao lado da reorganização do Estado, da demarcação mais rigorosa das fronteiras, da reestruturação da administração pública, instaurou-se então uma política mais democrática, diríamos hoje, uma redistribuição dos poderes no âmbito da qual o Brasil ganhava direito de representação nas Cortes portuguesas, fundavam-se na colônia instituições judiciais, eclesiásticas, políticas e administrativas metropolitanas, como o arcebispado, os conselhos municipais, os juízes do povo, o padroado, ao tempo em que eram convocados todos os segmentos da população para participar do novo pacto, inclusive os libertos, africanos e crioulos.

Este programa tinha sem dúvida um caráter centralizador, mas precisava também estimular o sentimento de lealdade dos vassalos, por isso era aberto algum espaço de participação à majoritária população negra, com uma melhor organização e visibilidade pública das nações africanas, a refundação das irmandades negras nos moldes das irmandades populares europeias, a construção das suas primeiras igrejas confrariais próprias, a oficialização, devido ao seu sucesso na luta contra o invasor, dos regimentos de ordenanças crioulos, e até mesmo africanos, a instituição dos “reis do Congo”, dos “governadores da gente preta”, como representantes máximos da população afro-brasileira, e a instituição de toda uma hierarquia de representantes civis e militares eleitos na sua base social.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Panorama traçado com a ajuda de alguns textos indispensáveis: Rodolfo Garcia, *Ensaio sobre a história política e administrativa do Brasil, 1500-1810*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1975, capítulo XVII, “O regimento de Roque da Costa Barreto e os comentários de D. Fernando José de Portugal”; João Alfredo Libânia Guedes, *História administrativa do Brasil/4: da restauração a D. João V*, Brasília, Fundação Centro de Formação do Servidor Público, 1984; Marcos Carneiro de Mendonça, *Raízes da formação administrativa do Brasil/2*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/Conselho Federal de Cultura, 1972; Luiz Geraldo Silva, “Da festa à sedição. Sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814)”, in István Jancsó & Iris Kantor (orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, vol. I (São Paulo, Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial do Estado, 2001), pp. 313-35; Marcelo Mac Cord *O rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história*



As nações não eram, portanto, mecanismos econômicos de controle da massa trabalhadora instaurados pelos senhores de escravos, pois escapam do “complexo do engenho” ou da problemática da “casa-grande & senzala”; eram instituições cívicas, só ganhariam significação plena em uma cidade mercantilista de população diversificada, ou em uma região de produção densamente povoada, onde a negociação econômica e a parlamentação política, facilitadas pelas representações instituídas, eram cotidianas, permanentes.

Essa tradicional instituição da política de integração/segregação das minorias estrangeiras surgiu, portanto, no Brasil colonial em momento propício a um estabelecimento duradouro, jamais deixando, contudo, de ser contestada pelas correntes de opinião intolerantes que viam nela grande perigo para a ordem estabelecida, até sua folclorização definitiva com o declínio da sociedade colonial ou sua mutação nas nações-de-candomblé da atualidade.<sup>64</sup>

*Recebido em 30/05/08 e aprovado em 30/11/08*



*social do Recife, 1848-1872*, Recife, Editora Universitária da UFPE, 2005; Maria de Fátima Silva Gouvêa, “Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)”, e António Manuel Hespanha, “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”, ambos in João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho & Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001), respectivamente pp. 163-88 e 285-315. E, com algumas restrições: Eduardo d’Oliveira França, *Portugal na época da Restauração*, São Paulo, Editora Hucitec, 1997, particularmente a terceira parte, capítulo 2, “As idéias políticas da Restauração”.

<sup>64</sup> Todos esses temas receberam tratamento mais detalhado ao longo do livro de onde o presente artigo foi extraído.



## Resumo

Roger Bastide em 1967 e John Thornton em 1992 trouxeram uma importante contribuição ao tema da “nação africana colonial” na diáspora, ao defini-la como instituição política das sociedades escravistas fundadas no Novo Mundo. A nação africana passaria desde então a constituir uma problemática conceitual própria, situada em ambiente urbano e distinta do “complexo do engenho” ou da “casa-grande & senzala”. Infelizmente as gerações seguintes, apesar de terem propiciado uma considerável ampliação da base empírica, no momento da interpretação, influenciadas por modelos acadêmicas prestigiadas criados a partir de outros contextos históricos, superestimando o papel da imaginação coletiva e da invenção de tradições. Este artigo discute detalhadamente alguns dos principais momentos da trajetória dessa problemática.

**Palavras-chave:** Produção de conhecimento, Sociedade colonial brasileira, Relação senhor/escravo.

## Abstract

*Roger Bastide, in 1967, and John Thornton, in 1992, offered important contributions to the question of the colonial African “nation” in the diaspora, when they defined it as a political institution of the slave societies founded in the New World. Since then the African “nation” came to represent a conceptual problematic in itself, rooted in the urban environment and apart from the “sugar plantation” or “the master house and the slave quarters” complexes. Unfortunately, the following generations, in spite of having considerably expanded the empirical basis of the theme, when it came to interpret it, they overestimated the role of collective imagination and of the “invention of tradition”, influenced as they were by prestigious academic models developed for other historical contexts. This article discusses in detail some of the main moments in the trajectory of this problematic.*

**Keywords:** Production of Knowledge, Brazilian Colonial Society, Master/Slave Relations.