

ATRAVÉS DAS ÁGUAS:

OS BANTU NA FORMAÇÃO DO BRASIL



VAGNER GONÇALVES DA SILVA
TATA NKISI KATUVANJESI - WALMIR DAMASCENO
ROSENILTON SILVA DE OLIVEIRA
JOSÉ PEDRO DA SILVA NETO



HUCITEC EDITORA



Este livro é uma contribuição para a valorização do legado das culturas banto no Brasil e em outras partes do mundo presente nas manifestações da congada, capoeira, jongo, maracatu, candomblé; no catolicismo negro; nos ritmos e instrumentos musicais, como samba e batuque; nas contribuições das línguas banto para a formação do português falado no Brasil; enfim, numa vasta lista de produtos culturais que não são apenas elementos fixos, mas estruturas dinâmicas a partir das quais os povos afro-diaspóricos se desenvolveram nas Américas e criaram culturas nacionais distintas.

Assim, convidamos o leitor a fazer a travessia por meio e através das águas da Kalunga Grande, o mar, o grande rio, o espelho que separa e aproxima, na filosofia banto, os vivos deste mundo visível dos vivos, ainda que invisíveis, do outro mundo. É nesse encontro de resistência entre os habitantes do passado e do presente que flui a vida como resposta à violência e à morte como política.

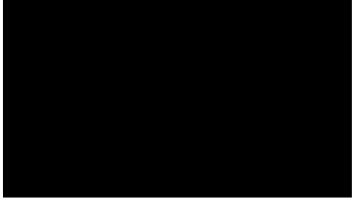
AUTORES :

Alessandra Ribeiro Martins; Alexandre Almeida Marcussi; Banseki Fu Kiau; Clara Saraiva; Esmeraldo Emetério de Santana; Geslline Giovana Braga; Janja Araújo, José Pedro da Silva Neto; Kabengele Munanga; Margarida Petter; Maria da Anunciação Conceição Silva; Marina de Mello e Souza; Robert Daibert Junior; Robert W. Slenes; Rosenilton Silva de Oliveira; Tata Katuvanjesi (Walmir Damasceno); Tiganá Santana Neves Santos; Vagner Gonçalves da Silva; Valdina Pinto; Wilson Penteado Junior; Wyatt MacGaffey, Yeda Pessoa de Castro; Yumei de Isabel Morales Labañino.



Amplificar os diálogos, abrir passagens, promover equidade nas publicações, esses são os compromissos desta coleção. Os encontros produzidos pelos povos da diáspora em terras brasileiras constituem-se como uma vastidão de experiência e manancial de saberes. Nos espaços de resistência cultivam-se modos de vida em que pensamento, luta, cura e festa se interconectam. Esse ser-fazer-saber dos muitos territórios em que a ancestralidade comparece como realidade viva afiando pontas de lanças que abrem passagens de um mundo porvir. A fertilidade dessas experiências também vem promovendo uma importante abertura no universo da produção editorial em que brotam outras formas de existências. A inclusão de múltiplas expressões do pensamento da diáspora africana e dos povos indígenas tem o objeto de somar-se ao movimento de combate ao epistemicídio na medida em que possibilita que essas múltiplas expressões possam ganhar materialidade, visibilidade e institucionalidade. Possibilitar que as cosmologias, perspectivas e experiências decoloniais redesenhem as encruzilhadas da produção do conhecimento, ali onde e quando a academia se encontra com os territórios de vida e luta, para que as vozes, caminhos e expressões dos povos que resistem há séculos às desigualdades possam, com o pensamento encarnado, desbloquear as imaginações e assim, seguir no fortalecimento de transformações políticas e sociais.

A Coleção *Diálogos da Diáspora* publicará prioritariamente títulos de autores/as negros/as e indígenas, conectando campos de saber e experiência, trazendo autores conhecidos e novos, nacionais e estrangeiros. Nossa bússola apontará para o sul, indo dos saberes orais, ancestrais, populares ao acadêmico, do romance à poesia, da magia à espiritualidade. Arte e ativismo político se unem para enfrentar a chamada catástrofe metafísica ocidental. Enfrentaremos binarismos históricos através da pluralidade de abordagens e de escritas que nos ajudem a lutar e sonhar com reservas de comum e de um mundo melhor.



EDITORES

TÁDEU DE PAULA
JOSÉ DAMICO

CONSELHO EDITORIAL

CRISTIANE LUIZA SABINO DE SOUZA
CINDIA BRUSTOLIN
DEIVISON MENDES FAUSTINO
EMANUELLE FREITAS GÓES
EMILIANO DE CAMARGO DAVID
FERNANDA SOUZA DE BAIRROS
JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS
LETÍCIA CAROLINA PEREIRA DO NASCIMENTO
MARILDA DA CONCEIÇÃO MARTINS
MÍRIAM CRISTIANE ALVES
TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT
BRAULINA AURORA
DIÁDINEY HELENA DE ALMEIDA
DANDARA DA CONCEIÇÃO FEITOSA
EDILAISE SANTOS VIEIRA
MARIA LUCILENE MARTINS SANTOS
JOZILÉIA DANIZA JAGSO INÁCIO SCHILD
INARA DO NASCIMENTO TAVARES

CONSELHO EXECUTIVO

CAMILE PASQUALOTTO LEWCZYNSKI
ROGER MACHADO

ATRAVÉS DAS ÁGUAS

OS BANTU NA FORMAÇÃO DO BRASIL

PORTAL DE LIVROS ABERTOS DA USP
FE-USP
COLEÇÃO VIRAMUNDO

COMISSÃO EDITORIAL

VAGNER GONÇALVES DA SILVA – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (FFLCH)
ROSENILTON SILVA DE OLIVEIRA - UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (FE)
JOSÉ PEDRO DA SILVA NETO (PPGAS)

CONSELHO CIENTÍFICO

CARLOS YOBA – UNIVERSIDADE LUEJI A'N KONDE (ANGOLA)
DENISE DIAS BARROS - UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (BRASIL)
DILMA DE MELO SILVA - UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (BRASIL)
ILEANA HODGE LIMONTA – CENTRO DE INVESTIGAÇÕES PSICOLÓGICAS E
SOCIOLOGICAS (CUBA)
JAMES LORANDY MATORY – UNIVERSIDADE DUKE (ESTADOS UNIDOS)
JEAN-PIERRE DOZON – FUNDAÇÃO CASA DAS CIÊNCIAS DO HOMEM
(FRANÇA)
LIGIA FERREIRA – UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DE SÃO PAULO
(BRASIL)
MUNDICARMO FERRETTI – UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
(BRASIL)
NILMA LINO GOMES – UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
(BRASIL)
NIYI AFOLABI – UNIVERSIDADE DE TEXAS (ESTADOS UNIDOS)
RICARDO ALEXINO FERREIRA – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (BRASIL)

**VAGNER GONÇALVES DA SILVA
TATA NKISI KATUVANJESI – WALMIR DAMASCENO
ROSENILTON SILVA DE OLIVEIRA
JOSÉ PEDRO DA SILVA NETO**

ATRAVÉS DAS ÁGUAS

OS BANTU NA FORMAÇÃO DO BRASIL

HUCITEC EDITORA
GRUPO DE PESQUISA EGBÉ
PROJETO CANELA PRETA
FE-USP (COLEÇÃO VIRAMUNDO)
São Paulo-Porto Alegre, 2023

Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Common indicada.



Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-Reitora: Prof^a. Dr^a. Maria Arminda do Nascimento Arruda

Faculdade de Educação

Diretora: Prof^a. Dr^a. Carlota Josefina Malta Cardozo dos Reis Boto

Vice-Diretor: Prof. Dr. Valdir Heitor Barzotto

Direitos desta edição reservados à FEUSP

Avenida da Universidade, 308

Cidade Universitária | Butantã | 05508-040 | São Paulo | Brasil

(11) 3091-2360 | E-mail: bibfe@usp.br | <http://www4.fe.usp.br/>



Ilustrações de José Pedro da Silva Neto

Produção:

Hucitec Editora Ltda. | Coleção Diálogos da Diáspora

Rua Dona Inácia Uchoa, 209 | 04110-020 | São Paulo, SP

Telefone: (11) 3892-7772 3892-7776 | huciteceditora.com.br

Realização:



GRUPO DE PESQUISA EGRÊ:
NEGRITUDE, CLÍNICA E POLÍTICA



PROJETO
CANELA
PRETA

Catálogo na Publicação

Biblioteca Celso de Rui Beisiegel

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

S586a

Silva, Vagner Gonçalves da

Através das águas: os bantu na formação do Brasil / Vagner Gonçalves da Silva, Tata Nksi Katuvanjesi – Walmir Damasceno, Rosenilton Silva de Oliveira, José Pedro da Silva Neto. -- São Paulo: FEUSP, 2023.

6.806 Kb ; PDF.

ISBN 978-65-87047-52-2 (E-book)

DOI: 10.11606/9786587047522

1. Bantu 2. Nação Angola 3. Escravidão 4. Falares africanos
I. Damasceno, Walmir II. Oliveira, Rosenilton Silva de III. Silva Neto, José Pedro da IV. Título

CDD 22. ed. 326

Ficha elaborada por: Nicolly Leite – CRB-8/8204



SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
1 – APORTES SÓCIO-HISTÓRICOS	15
1.1 – Brasil tem uma alma bantu — História e memória dos Encontros de Cultura Bantu (ECOBANTU), <i>Tata Nkisi Mwanangana Katuvanjesi</i> – <i>Walmir Damasceno</i>	16
1.2 – Bantos na África e no Brasil, <i>Marina de Mello e Souza</i>	29
1.3 – Aportes e contribuições bantu na resistência contra a escravidão e na cultura brasileira, <i>Kabengele Munanga</i>	43
1.4 – Exigindo respeito: economia moral e estratégias para a liberdade entre cativos da África Central (o Sudeste do Brasil durante a “Segunda Escravidão”, c. 1781-1888), <i>Robert W. Slenes</i> ..	56
2 – APORTES LINGÜÍSTICOS	122
2.1 – O português afro-banto-brasileiro, <i>Margarida Petter</i>	123
2.2 – A redescoberta do bantu no Brasil, <i>Yeda Pessoa de Castro</i>	138

3 – COSMOLOGIAS CENTRO-AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS	149
3.1 – O “V”: Base de todas as realidades, <i>Bunseki Fu-Kiau</i>	150
3.2 – Dikenga dia Kongo e V (um esboço de reflexão tradutória), <i>Tiganá Santana Neves Santos</i>	167
3.3 – O fetichismo revisitado: o “nkisi” do Congo em uma perspectiva sociológica, <i>Wyatt MacGaffey</i>	175
3.4 – O legado do vento: angústias (in)familiares em um calundu em Salvador (1753), <i>Alexandre Almeida Marcussi</i>	196
3.5 – A “Dança de negros” de Zacharias Wagener: cosmologia banto e experiência religiosa africana no Brasil do século XVII, <i>Robert Daibert Junior</i>	222
3.6 – A nação angola no I Encontro de nações de candomblé, <i>Esmeraldo Emetério de Santana</i>	251
3.7 – A nação angola no II Encontro de nações de candomblé, <i>Valdina Pinto</i>	263
3.8 – “Mpambu a nzila” — encontros e desencontros de culturas banto no Brasil, <i>Vagner Gonçalves da Silva</i>	280
4 – MANIFESTAÇÕES CULTURAIS BANTO	301
4.1 – As políticas da memória e a salvaguarda da capoeira, <i>Geslline Giovana Braga</i>	302
4.2 – “Ngolo, ngunzo”: a capoeira angola e o mundo banto, <i>Janja Araújo</i>	323
4.3 – O jongo, os bantus e o patrimônio cultural imaterial no Brasil, <i>Alessandra Ribeiro Martins</i>	339
4.4 – O jongo e suas artes de encante, <i>Wilson Penteado Junior</i> ...	355

5 – CULTURA BANTO E EDUCAÇÃO	383
5.1 – Pedagogia antirracista e a anunciação da cultura bantu: presença ausente nos currículos escolares e nas práticas pedagógicas, <i>Maria da Anunciação Conceição Silva</i>	384
5.2 – Desafios da “transposição didática”: o ensino de “cultura africana” na educação básica, <i>Rosenilton Silva de Oliveira</i>	405
6 – BANTOS PELO MUNDO	429
6.1 – A presença da cultura bantu em Cuba — A regra Palo Monte, <i>Yumei de Isabel Morales Labañino</i>	430
6.2 – Umbanda e espíritos em Portugal, <i>Clara Saraiva</i>	443
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	467

PREFÁCIO

Entre os séculos XVI e XIX, cerca de 10 milhões de africanos foram trazidos às Américas no comércio escravista. Quase metade desse contingente era constituída pelos banto, termo que designa de forma abrangente uma grande gama de povos e culturas que habitam a região da África Central, onde atualmente se encontram países como Angola, Moçambique, Congo etc. No continente americano essas pessoas foram destinadas ao trabalho forçado em territórios conquistados e explorados por espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses e hoje transformados em estados como Brasil, Argentina, Colômbia, Peru, Suriname, Guiana, Cuba, Estados Unidos, entre outros. Ao longo desse período, as culturas dos povos centro-africanos, que na África já compartilhavam uma relativa base comum, entraram em contato com as culturas dos colonizadores europeus e com as dos povos autóctones americanos. Um complexo processo de rupturas e permanências foi estabelecido desde então, e que, por um lado, tem modelado em cada localidade diferenças específicas e, por outro, tem revelado a ação de estruturas de longa duração comuns ou de orientações cognitivas gerais subsistentes no tempo e no espaço.

Apesar da dinâmica que os povos banto impuseram à formação das culturas nacionais nas Américas, sua presença em geral é minimizada nos estudos acadêmicos ou em outras avaliações sobre os significados da presença africana no continente americano. Em geral,

atribui-se aos banto uma avaliação negativa baseada em uma suposta fragilidade e tendência ao “sincretismo” ou à perda dos “traços africanos originais” em face do colonizador. Curiosamente este mesmo processo não teria ocorrido com os povos da África Ocidental, como os falantes do tronco gbe (fon, ewe) ou do complexo étnico ioruba, trazidos às Américas em período posterior, sobretudo a partir do século XVIII, cujos legados atualmente desfrutam de grande reconhecimento e notoriedade. Embora esses povos africanos ocidentais apresentassem uma maior diversidade entre si, foram evocados como sendo muito mais “puros”, “fiéis” e “homogêneos” quando se trata de pensar o passado africano dos povos “mestiços” ou “crioulizados” das Américas.

Mas por que isso ocorre? Descartando de imediato as avaliações evolucionistas que viram as cosmologias e cosmogonias banto como pobres e inferiores em relação ao sistema fon-iorubá e, especialmente, ao monoteísmo judaico-cristão, talvez devamos em primeiro lugar retomar o legado banto em seus próprios termos, e não em função de categorias que lhes são estranhas.

Retomando o pioneirismo de Edison Carneiro na valorização dos negros bantos em confronto com o nagocentrismo inaugurado por Raimundo Nina Rodrigues no século XIX, já é hora de estender a afirmação de Roger Bastide aplicada exclusivamente aos terreiros de origem fon-iorubá: a cosmovisão banto possui uma filosofia tão sutil quanto a do sistema jeje-nagô. E nesse sentido ela não se “perde” em função dos contatos, apenas se transforma para em muitos casos se manter. Estudiosos e estudiosas têm mostrado, por exemplo, o modo pelo qual essas cosmologias foram atuantes desde os primeiros contatos com os colonialismos cristãos na África e na nova experiência nas Américas. Um caso bem explorado é o dos significados da cruz para os povos banto. A cruz como sistema de representação do mundo superior (*nseke* ou dos vivos) e inferior (*mpemba* ou dos ancestrais) já era um poderoso cosmograma entre os Bakongo antes da chegada dos portugueses à África. Quando os missionários católicos portugueses levaram a cruz como símbolo de remissão cristã, este reverberou significados nativos por meio dos quais foi possível encontrar mediações entre um sistema e outro. Na umbanda, religião de origem banto, cristã e espírita europeia, até hoje as “giras” (sessões) são encerradas com o seguinte ponto: “Eu fecho a nossa gira/ Com Deus e Nossa Senhora/ Eu fecho a nossa gira/ Sambolê pemba de Angola”. A menção às duas dimensões cosmológicas: um mundo habitado por Deus e Nossa Se-

nhora e, outro, pelos ancestrais africanos (Sambolê pemba de Angola), parece indicar essa complexa circularidade da filosofia banto.

Esse dinamismo pode ainda ser identificado num vasto legado de ritmos, festas, ritos, transe, gestos, valores, saberes, sabores, que atualmente marca a experiência banto do passado e do presente. Pode ser identificado em manifestações sagradas e profanas (dicotomia, aliás, pouco reveladora das tradições africanas), como na congada, capoeira, jongo, maracatu etc. Nos ritmos e instrumentos musicais, sobretudo os de percussão, como samba, samba-de-roda, batuque, cuíca, macumba, marimba etc. No plano linguístico, nas contribuições das línguas banto (quicongo, quimbundo, umbundo), tanto na formação lexical do português falado no Brasil como na melodia das frases. Enfim, não se trata de listar produtos da cultura, como elementos fixos de um legado estático, mas identificar estruturas, dinâmicas e aportes a partir dos quais é possível redimensionar a atualidade e a importância dos conhecimentos banto para a formação de culturas nacionais no Brasil e em outras localidades da América.

Este livro tem, pois, esse objetivo, através das águas, acompanhar a travessia da Kalunga Grande, o mar, o grande rio, o espelho das águas que separa e aproxima na filosofia banto os vivos deste mundo dos mais vivos, ainda que invisíveis, do outro mundo, ambos habitantes de dimensões da vida em fluência. Procura atender assim a uma justa reivindicação: a valorização das culturas banto no Brasil e em outras partes do mundo onde ela também se faz presente.

Versões anteriores de alguns textos publicados neste livro foram apresentadas e debatidas no V ECOBANTU, intitulado “Os Bantu no Mundo Afro-Atlântico”, ocorrido em 2021. Aproveitamos para agradecer as instituições promotoras desse evento: Instituto Latino-Americano de Tradições Afro Bantu (ILABANTU), Centro Internacional das Civilizações Bantu (CICIBA), Centro de Estudos de Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras (CERNe-USP), Grupo de Pesquisa sobre Educação, relações Étnico-raciais, Gênero e Religião — Fateliku (USP) e Àgò Lònà Associação Cultural.

Por fim, vale ressaltar que a normatização da grafia das palavras originárias das línguas dos povos banto foram grafadas de acordo com as normas da ABNT, porém sempre que possível procurou-se atender às solicitações dos autores por manter a grafia dos originais enviados.

— *Os organizadores*



1

APORTES SÓCIO-HISTÓRICOS

1.1

O BRASIL TEM UMA ALMA BANTU — HISTÓRIA E MEMÓRIA DOS ENCONTROS DE CULTURA BANTU (ECOBANTU)

**TATA NKISI MWANANGANA KATUVANJESI — WALMIR
DAMASCENO**

A história negra brasileira começa com o povo bantu, que por mais de um século foi maioria estrangeira nestas terras invadidas pelo colonizador português que já mantinha uma situação escravista em Angola, por volta do ano de 1482. Sendo assim, a cultura bantu muito influenciou a construção de um conjunto de princípios brasileiro. Porém, no final do século XVII, com a chegada de negros iorubas (nagôs) nas metrópoles brasileiras, a cultura bantu foi sendo esquecida e, de certa forma, engolida erroneamente pelos chamados nagôs, num processo chamado “nagocracia”. Mas os Bantu já haviam plantado as sementes que, germinadas, fincaram raízes que até hoje são parte de nossas vidas.

O Brasil recebeu durante três séculos cerca de 4.300.000 de negros africanos escravizados. Este aporte humano teve como consequência no plano linguístico a emergência de um processo de “pidginização”, cuja influência maior no contexto cultural brasileiro foi exercida pelas línguas bantu. Sua procedência era, essencialmente, do Golfo da Guiné, das costas do antigo Reino do Congo, da colônia de Angola e de Moçambique.

O aporte das civilizações da África Central, Meridional e Oriental foi significativo no Brasil, colônia portuguesa desde o início do século XVI, pelo desenvolvimento crescente do tráfico de escravos, monopólio dos portugueses que tinham sólidos pontos de ancoragem na zona bantu. Essa atividade mercantilista teve como consequência a instalação extensiva de grupos bantu neste território da América do Sul.

Grupos de bantu foram instalados no sudeste brasileiro, especialmente nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, assim como nas regiões norte e nordeste do país a exemplo do Maranhão, Pernambuco, Bahia e Alagoas. Estes grupos foram identificados como Angolas, Congos, Kiokos (Tchokwe) ou Cabindas, Benguelas, Bangalas, Cassagens, Dembos, Macuas e Angicos (atuais Tékés).

Um dos grandes legados trazido por estes povos veio pelas mãos de um africano escravizado nascido na capital da província do Zaire, M’banza Kongo, ao norte de Angola. Vindo na última leva de contingente de negros Bantu, aportou no sul do país, em Rio Grande do Sul, onde permaneceu por pouco tempo e logo migrou para Salvador, capital da Bahia, onde foi adotado por uma família nobre escravista de sobrenome Barros Reis, que mais tarde o batizou e registrou, conforme os costumes da época, dando-lhe o nome e sobrenome de Roberto de Barros Reis, a quem eu saúdo:

Zamba Kiambote Bana Kuvuuama Kiami Kúku ia Diala Tata Kimbanda Kinunga

(“Peço a benção e licença ao meu avô Roberto de Barros Reis, Tata Kimbanda Kinunga”)

Esse sacerdote angolano, descendente direto do grande complexo sociocultural dos Bakongo, fundou em Salvador o primeiro templo religioso de candomblé de nação angola do Brasil, denominado Terreiro Tumbenci, e iniciou Maria Genoveva do Bonfim, Nengwa nkisi Twenda dya Nzambi, do nkisi Kavungu, que ficou conhecida nos

meios afro-religiosos da Bahia por Maria Neném, a mais famosa sacerdotisa do candomblé de angola da sua época. Nengwa Twenda dya Nzambi faleceu em 21 de abril de 1945 e não deixou sucessores para a continuidade da sua obra marcante no que se refere às tradições angolanas, a não ser algumas ramificações variantes do Tumbenci, hoje espalhadas por quase todo o Brasil. Mais tarde o Terreiro Tumbenci foi reerguido e reaberto sob condução e direção da Nangwa nkisi Lembamuxi, sobrinha neta da saudosa Maria Neném, minha sacerdotisa espiritual e ancestral no Candomblé Kongo Angola.

Essas comunidades foram decisivas para dotar a cultura brasileira de um patrimônio mágico-tradicional desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e sua civilização, marcada por tradições populares, tais como as festas religiosas e os cultos nos tempos de candomblés, as capoeiras, os batuques, as danças, os ritmos, as festas do boi, a culinária, os instrumentos de música, o artesanato, o samba etc.

Vale ressaltar que em regiões como no Vale do Ribeira (São Paulo), a cultura bantu foi largamente preservada por causa do isolamento dessa região que é muito acidentada e montanhosa, mas também pela pobreza dos seus recursos. Encontra-se nessa localidade ainda hoje aldeias denominadas Kambuta, Kanguimé. Já no “rico” Triângulo Mineiro é comum ver a famosa congada com suas músicas e danças dramáticas.

A influência das línguas bantu é tão profunda em algumas estruturas do português oficial e vernacular do Brasil, português africanizado, nas expressões religiosas do candomblé de nação angola e nas expressões da cultura popular que o cidadão brasileiro de hoje não se apercebe de que esses elementos culturais são de origem africana-bantu.

São, portanto, as línguas bantu que exercem a mais forte influência no sistema linguístico português do Brasil. Os empréstimos bantu ao brasileiro foram perfeitamente integrados no sistema do nosso português. É o caso, entre outros, de terminologias como “bunda” (derivado ou relativo aos Bundos, ou a mãe de todos os dialetos angolanos), substituída aqui no Brasil pelo termo português “nádega”; ou ainda de termos como: corcunda, caçula, maconha, macumba, moleque, kitanda, kilombo, samba, senzala, zumbi, umbanda, tanga etc.

No que diz respeito à tradição ritual de origem afro-angolana, os ritos trazidos pelos africanos originaram uma multiplicidade sincrética por causa do contato das tradições dos negros bantu com outras crenças.

Porém, o que ficou patente foi o menosprezo da influência exercida pelos bantu na formação sociocultural. Tal erro, até hoje não corrigido, é verificado na literatura e no material audiovisual referentes especialmente à religiosidade e crenças negras afro-brasileiras. Nessas referências, o Brasil aparece como sendo uma terra de orixás (divindades dos iorubas), esquecendo sequer as denominações das entidades dos Bantu, esmagadas pela nagocracia, criada e produzida à base do viés eurocêntrico.

As lutas religiosas dos bantu buscam uma revitalização de sua organização social e histórica que goza dos mesmos direitos e valores de outras crenças de segmentos religiosos e necessita de rigoroso trabalho de pesquisa, mapeamento e reestudo o que permitirá difundir melhor essas tradições culturais religiosas procedentes de complexos socioculturais, a exemplo dos Bakongo (Kikongo), Ambundu (Kimbundu), Lunda Tchokwe (Tchokwe), Herero-Kuval (Namibe), Ovimbundu (Umbundu), do qual aliás descende a maioria do povo angolano, cujos reinos Bailundo e Wambo existem até os dias de hoje na província do Huambo. Este é um dos importantes reinos existentes em Angola, fundado por Wambo Kalunga, descendente direto de Nzambi, assim como reinos Ndongo, da soberana Njinga Mbandi (Zinga), Lunda Tchokwe, de Mwatchisenge wa Tembo, e outros.

Foi no sentido de contribuir para essa vitalização que foi criado o Encontro das Tradições Bantu no Brasil (ECOBANTU), uma proposta originada do Instituto Latino-Americano de Tradições Afro Bantu (ILABANTU), uma organização não governamental internacional, fundada em 1985, sem fins lucrativos, que tem como missão a valorização das culturas bantu dos africanos e afrodescendentes espalhados pelo Brasil e em outras partes do mundo, contribuindo assim para a luta dessas populações em prol da cidadania cultural e política. Atualmente mantém intercâmbios com organizações congêneres no Brasil e na África, como o Centro Internacional das Civilizações Bantu (CICIBA), assim como organizações governamentais de países como Angola, Gabão, Congo, Moçambique, entre outros.

A realização do ECOBANTU tem, portanto, o objetivo de estabelecer e fortalecer uma rede formada por estas organizações por meio de intercâmbios e trocas de experiências transatlânticas, propondo reflexões e ações que atuem para salvaguardar e dinamizar essas manifestações culturais e o direito democrático à existência de seus agentes.

Entre 2003 e 2021 foram realizados cinco encontros em São Paulo. O primeiro, em 2003, sob o tema “Quem somos, de onde viemos e o que queremos?”, debateu as lutas históricas e resistência dos povos bantu, com ênfase nos processos migratórios. O segundo, ocorrido em 2004 contou com participação de lideranças tradicionais, políticos e pesquisadores do Brasil, Cuba, Panamá e Angola. O terceiro, intitulado “Afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento”, ocorreu em 2015 e celebrou a Década Internacional dos Afrodescendentes, criada por resolução da Assembleia Geral da ONU, no ano anterior, para aumentar a conscientização das sociedades no mundo quanto ao combate do preconceito, da intolerância, da xenofobia, do racismo e garantia de direitos. O quarto, intitulado “A Tradição Bantu no Brasil e África — Gabão, Angola, Congo, Moçambique, Camarões”, ocorreu em 2018. Com a presença de representantes governamentais dos países africanos mencionados no título, além de outros da Europa e dos Estados Unidos, essa edição do evento internacionalizou-se tendo a participação de duas mil pessoas e a presença de lideranças tradicionais de matriz africanas bantu de vários estados do Brasil. Nesta edição do encontro aprovou-se a “Carta do Povo Bantu — Declaração de São Paulo” (Anexo). O quinto encontro, “Os Bantu no Mundo Afro-Atlântico”, ocorreu em 2021, em formato virtual devido à pandemia de COVID-19. Contou com a presença de lideranças tradicionais como Nengua Nkisi Lembamuxi, a carismática Mãe Florzinha, de Lemba, (dirigente do Terreiro Tumbenci, casa matriz de Salvador, BA) e Sua Majestade, Rei Soberano Mwatchissengue-Wa-Tembo (Soberano do Grande Reino Lunda Tchokwe, em Saurimo, capital da Lunda Sul, leste da República de Angola). O evento foi registrado em quase 24 horas de vídeo disponível no Canal TV Tumbansi do YouTube¹ e alguns trabalhos debatidos nesse encontro estão publicados neste livro.

Por fim, a presença e a força das culturas Bantu na África e nas Américas permitem afirmar que consciente ou inconscientemente e apesar de todo o racismo e preconceito que procura invisibilizar e promove o apagamento dessas culturas, o Brasil tem uma alma bantu!

“Etu Mudietu”

(É Nós por Nós Mesmos!)

¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/c/TVTumbansi/about>>. Acesso em: 26 mai. 2023.

ANEXO

CARTA DO POVO BANTU — DECLARAÇÃO DE SÃO PAULO

Tendo se reunido em São Paulo, Brasil, entre 4 e 6 de maio de 2018, no Memorial da América Latina;

Expressando nosso profundo agradecimento às lideranças tradicionais de matriz africana e de terreiro, às Organizações Não Governamentais, em especial, ao Instituto Latino-Americano de Tradições Bantu — ILABANTU e ao Centro Internacional de Civilizações Bantu (CICIBA), aos Governos do Gabão, Angola, Congo, Moçambique, Camarões, Brasil e Estado de São Paulo e Bahia pelos esforços na realização do IV ECOBANTU.

Considerando e reafirmando nosso compromisso com:

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948 que em seu artigo 2, inciso I diz:

“Todo o homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.”

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 em seus Princípios Fundamentais no artigo 3º, inciso IV:

“promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.”

Em seu capítulo III, Seção II — Da Cultura, art 215, inciso 1º.

“O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, ainda no capítulo VI — Do Meio Ambiente, artigo 225, inciso 1, item II: “preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País [...]” e no artigo 216 a.

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento realizada em 1992, a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), a qual propunha medidas para assegurar a conservação da biodiversidade e seu uso sustentável e a Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho — OIT em 1989, promulgada pelo Decreto Presidencial nº 5.051, de 19 de abril de 2004 que estabelece em seu artigo 2º., inciso 1º. Que:

“Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.”

O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), instituído pelo Decreto Federal no. 3.551, de 4/08/2000, que visa a implementação de política de inventário, registro e salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial.

A Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural, aprovada na 31ª Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) em 2002, que estabelece os direitos culturais enquanto marco para a diversidade cultural, bem como os direitos humanos como garantia da diversidade cultural, com prioridade para as chamadas minorias e povos autóctones;

As Diretrizes Curriculares para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, e as Leis Federais n.º 10.639/2003 e 11.645/2008, que estabelecem a obrigatoriedade do ensino de conteúdo referente à cultura e história afro-brasileira, africana e indígena;

A Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, adotada na ocasião da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura, em sua 33ª reunião, celebrada em Paris, de 3 a 21 de outubro de 2005, que tem como objetivo a proteção e a promoção das expressões culturais, com evidência nas relações entre cultura e desenvolvimento, bem como no reconhecimento e respeito aos bens culturais enquanto portadores de identidades, valores e significados;

O Decreto Federal n.º 6.040/2007 que Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

Tradicionais (PNPCT) que tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

O III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH3), instituído pelo Decreto Federal no 7.037, de 21 de dezembro de 2009, atualizado pelo Decreto Federal n.º 7.177, de 12 de maio de 2010;

O Decreto n.º 6.872, de 4 de junho de 2009, que aprova o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR), e institui o Comitê de Articulação e Monitoramento;

A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, instituído pela Portaria n.º 992, de 13 de maio de 2009;

A Lei Federal n.º 12.288/2010, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial;

A Lei Federal n.º 12.343, de 02 de dezembro de 2010, que institui o Plano Nacional de Cultura (PNC);

O I e II Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN)), cujos parâmetros de elaboração foram estabelecidos pelo Decreto n.º 7.272, de 25 de agosto de 2010;

O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015);

A Década Internacional dos Afrodescendentes, criada por resolução da Assembleia Geral da ONU no dia 23 de dezembro de 2014 que em seu objetivo, partilhado pela referida comunidade de aumentar a conscientização das sociedades no mundo quanto ao combate do preconceito, da intolerância, da xenofobia e do racismo, e a revalorização dos aportes culturais dos africanos e seus descendentes;

O I Plano Nacional para Cultura Afro-Brasileira CNPC/Minc (2016);

Considerando, ainda:

A “Marcha Zumbi contra o racismo, pela cidadania e pela vida” (1995), em Brasília (DF), Brasil;

A “III Conferência mundial contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e formas correlatas de intolerância” (2001), em Durban (África do Sul);

As I, II, III e IV Conferências Nacionais de Política para Mulheres;

As I, II e III Conferências Nacionais de Políticas de Promoção da Igualdade Racial — CONAPIR;

As I, II e III Conferências Nacionais de Cultura;

As 1.^a a 14.^a Conferências Nacionais de Saúde;

As 1.^a a 5.^a Conferências Nacionais de Segurança Alimentar e Nutricional;

As 1.^a a 10.^a Conferências Nacionais dos Direitos das Crianças e Adolescentes;

Todas as resoluções e recomendações dos Conselhos Nacionais de: Povos e Comunidades Tradicionais, Promoção da Igualdade Racial, Cultura, Criança e Adolescente, Saúde, Segurança Alimentar e Nutricional, entre outros.

Entendemos que:

A referida legislação, que tem força de lei no Brasil, define um trajeto a ser seguido, pois efetiva direitos aos povos e comunidades tradicionais tal com a obrigação do Estado em garantir o protagonismo e consentimento dos sujeitos de direito na elaboração, execução e implementação de projetos e políticas públicas, sempre precedidas de consulta prévia, livre e informadas às populações tradicionais.

Os territórios tradicionais de matriz africana se organizam com base em valores sociais próprios, na vivência comunitária, na relação sustentável com o meio ambiente e nas práticas tradicionais alimentares e de saúde, que reafirmam a dimensão histórica, social e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil.

A escravização de seres humanos, a diáspora e todo o decorrente marcado pelas diferentes formas de violência são referências para a compreensão do processo de desterritorialização e desconstrução de referências e identidades, e a continuidade desses fenômenos com desdobramentos trágicos nos países, particularmente nas Américas, que receberam os africanos para o trabalho forçado.

O enfrentamento dessas violências, que incluíam a destruição das relações culturais comunitárias e de parentesco e as formas de solidariedade construídas nos territórios de origem, exigiu do povo negro a criação de espaços para as tentativas de recriação e revitalização do universo cultural violentado e fragmentado, para a retomada do contato mítico e místico com a matriz, com a origem, com o Continente Africano, origem tanto geográfica quanto simbólica, fonte do existir original, tomada então como espaço existente ao mesmo tempo no campo físico e no imaginário.

Estes territórios tradicionais de matriz africana, embora tenham recebido diferentes denominações a depender da região do país, prevaleceu em todos, um determinado paradigma, “um conjunto organizado de representação litúrgicas” que tornam esses espaços/comunidade/terreiros “um território político/mítico”, um “lugar” de resistência, transmissão de conhecimentos e preservação de identidades.

Arelado as bases conceituais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana torna-se relevante também, refletir e referenciar o racismo institucional bem como as formas para combatê-lo, visto que se trata de obstáculo principal para estes povos e comunidades acessarem políticas públicas, já que é limitador no alcance a direitos e serviços por esta parcela da população.

O Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI) realizado no Brasil em 2005, a partir da parceria entre a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/Presidência da República — SEPPIR/PR, Ministério Público Federal, Ministério da Saúde, Organização Pan-Americana de Saúde — OPAS e o Departamento Britânico para o Desenvolvimento Internacional e Redução da pobreza — DFID e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento — NUD define racismo institucional como:

O fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios dotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes do preconceito racial, uma atitude que combina estereótipos racistas, falta de atenção e ignorância. Em qualquer caso, o racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações.

Além do racismo estrutural, outra questão a se considerar é que os instrumentos de repasse de recursos tradicionalmente utilizados pelo governo não são acessíveis para as comunidades tradicionais de matriz africana, tanto pelo grau de complexidade, como por exigir dos beneficiários um grau de institucionalização e formalização que não lhes é comum.

A institucionalização das lideranças e dos territórios tradicionais de matriz africana é prioritariamente reconhecida pelos seus pares e

por sua comunidade. Esta especificidade contaria, mas não exclui a obrigatoriedade legal, por exemplo, no que tange a obtenção de Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica — CNPJ.

Importante que no processo de fortalecimento institucional as lideranças tomem conhecimento das formas jurídico-legais de formalização reconhecidas atualmente pelo Estado, bem como o Estado desenvolva instrumental mais simplificado para o reconhecimento e acesso das populações tradicionais, considerando as suas especificidades.

O legado sociocultural e ancestral africano que permeia a convivência universal nas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana referência que as dimensões tangíveis, humana e sagrada são inteiramente intrínsecas e indissociáveis. Neste sentido é importante ressaltar as diferenças de concepções que distanciam a concepção ocidental daquela de origem ancestral africana.

Na percepção ocidental o valor que embasa a compreensão é o econômico, material no sentido de bruto, não lapidado. A extensão e a sofisticação desse valor econômico ocidental chegarão, no máximo, ao valor financeiro e, no mais baixo patamar, ao valor imobiliário. Marca-se, com base nesse valor, a distância em relação à concepção africana.

Pensar nos espaços/terreiros na perspectiva de identificá-los na sociedade brasileira como uma questão meramente espacial ou como um assunto técnico ou imobiliário reduz sobremaneira a complexidade inerente a estes espaços.

Na qualificação dos espaços negros, a primeira referência colocada para o pensamento, tanto no aspecto concreto quanto na forma de categoria analítica, é a Terra.

A concepção de que “terra não é objeto de negócio” revela o valor e a importância da terra e de suas extensões para os povos africanos no Brasil (Oliveira apud Silva Neto, 2016, p. 19), onde terra é ambiente de manifestação da vida, da existência e, como tal carrega, imanente, todos os valores da cultura, da ancestralidade, da história.

Recomendamos:

A — O desenvolvimento de “[...] ações nacionais e internacionais são necessárias para o combate ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, a fim de assegurar o pleno gozo de todos os direitos humanos, econômicos, sociais, culturais, civis e políticos, os quais são universais, indivisíveis, interdependen-

tes e inter-relacionados, e para melhorar as condições de vida de homens, mulheres e crianças de todas as nações” (Declaração de Durban, 2001)²;

B — A participação efetiva das lideranças tradicionais de matriz africana do Povo de Terreiro na criação e desenvolvimento de políticas públicas, como preconiza a Lei;

C — A continuidade dos Conselhos Nacionais paritários relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana;

D — A criação do Conselho Nacional de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro;

E — A efetivação de marco legal para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro à luz do Decreto Federal n.º 6.040/2007;

F — A continuidade e implementação do II Plano Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro sem alterar a imagem de matrizes africanas que os povos tradicionais utilizam no Brasil e sentem-se representadas no seu cotidiano, muito menos de negar sua religiosidade ou deixar de considerar as inúmeras relações entre os povos originários;

G — Promover a valorização da ancestralidade africana e divulgar informações sobre os povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro;

H — Reforçar as condições de exigibilidade de direitos pelos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro;

I — Combater o Racismo Institucional;

J — Incorporar a história e a cultura dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro, no currículo da educação básica e superior, conforme determinações da Lei Federal n.º 10.639/2003;

K — Mapear os povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiros;

L — Promover a regularização fundiária e a institucionalização dos espaços necessários à manutenção das tradições de matriz africana e de terreiro;

² Declaração de Durban (2001) e o Programa de Ação de Durban constam do Relatório da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerância Correlata, documento das Nações Unidas A/CONF.189/12.

M — Promover, preservar e difundir o patrimônio e as expressões culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro, implementando o I Plano Nacional de Cultura Afro-Brasileira;

N — Promover a soberania alimentar e nutricional e incentivar a inclusão produtiva sustentável nas comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro;

O — Reconhecer e fomentar as práticas tradicionais de saúde preservadas pelos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro;

P — Ampliar e promover o acesso dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro às políticas de proteção e promoção social, com atenção às suas especificidades histórico-culturais;

Q — Fomentar o ensino das línguas Kimbundu, Kikongo, Umbundu, Tchokwe nas Universidades, em especial na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP);

R — Instituir o Grupo de Trabalho Juventude ILABANTU.

Ntu — Sou porque somos!

As centenas de lideranças tradicionais de matriz africana e de terreiro de todas as regiões do Brasil, de Moçambique, Gabão, Angola subscrevem e aprovam por unanimidade esta Carta do Povo Bantu — Declaração de São Paulo.

Comissão Organizadora do IV ECOBANTU

Tata Nkisi Mwanangana Katuvanjesi — Walmir Damasceno
— Coordenador Geral

José Pedro da Silva Neto — Inátóbí — Coordenador da Comissão de Sistematização do IV ECOBANTU

REFERÊNCIA

SILVA NETO, J. P. da. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: caderno de debates. Brasília: Ministério da Justiça e da Cidadania, Seppir, PNUD/ONU, 2016.

1.2

BANTOS NA ÁFRICA E NO BRASIL

MARINA DE MELLO E SOUZA

Nesse texto, que parte de uma perspectiva acadêmica (que é como eu abordo assuntos relativos a algumas sociedades e populações africanas), tratarei de aspectos da história e da cultura de povos bantos, matriz cultural de muitos dos africanos escravizados que foram trazidos para o Brasil. Banto é como foi classificado um dos grupos linguísticos do continente africano, tendo entrado no vocabulário dos estudiosos no século XIX. Bantos e sudaneses, sendo estes provenientes da África Ocidental, do Bilad al Sudan (como a região foi chamada nos primeiros registros feitos em árabe), foram até recentemente as designações usadas no Brasil para distinguir povos vindos basicamente das regiões dos portos de Luanda e dos portos do Golfo do Benim. Atualmente são identificadas diferentes etnias no grupo dos chamados sudaneses, como iorubás, jejes e haussás. Já as diferenciações internas dos bantos, apesar de também existirem, são menos evocadas.

O pertencimento a um mesmo grupo linguístico indica a existência de padrões culturais comuns, de sistemas simbólicos similares, seja devido a matrizes comuns, seja devido à circulação de influências junto com as trocas matrimoniais e de produtos. O contato entre diferentes grupos, que partilham conhecimentos e práticas, geralmente leva à reorganização social e política, com a criação e/ou desaparecimento de grupos, alguns se sobrepondo a outros, com base em embates guerreiros ou por meio de relações pacíficas. No que diz respeito aos bantos, um problema historiográfico bastante explorado é o que foi chamado de “expansão banto”. A despeito de diferenças acerca da compreensão de como, e por quais rotas ela se deu, é amplamente aceito que povos originários da região hoje conhecida como dos montes Camarões transmitiram seus saberes e modos de vida por gerações e gerações, se multiplicaram em termos demográficos, disseminaram técnicas agrícolas e de criação de animais, de mineração, de constituição de grupos sociais maiores e de como governá-los, estando presentes em toda metade sul do continente. Esse movimento de disseminação dos chamados povos bantos teria se iniciado em cerca de 500 a.E.C. e se completado em cerca de 500 E.C. Em seu movimento de expansão, os bantos ocuparam terras habitadas por grupos coletores, que ou se integraram aos novos habitantes da região, ou se isolaram e mantiveram seu modo de vida próprio. Esse é um tema da academia ocidental, de arqueólogos, historiadores, geógrafos, historiadores da arte, linguistas. É o olhar europeu, formado nos espaços acadêmicos, ligado a preocupações dos estudiosos ocidentais, que constrói esse problema historiográfico: a movimentação de populações, a circulação de ideias e práticas, que deram origem a esse vasto grupo cultural chamado de banto devido às suas similitudes linguísticas. Ou seja, “a expansão banto”.

As pessoas que os grupos bantos encontraram em sua expansão (tenha sido ela dos grupos físicos, ou dos saberes e comportamentos) eram caçadores e coletores, nômades. O grande diferencial dos bantos com relação às populações que os precederam era seu conhecimento da agricultura, da criação de pequenos animais e da metalurgia. Os caçadores e coletores que habitavam a África Central viviam basicamente em pequenos grupos familiares e eram nômades, sempre em busca do seu sustento. Os povos bantos agricultores e portadores do saber da transformação do minério em ferro constituíam aglomerados populacionais maiores, com uma rede de relações que articulava dife-

rentes grupos entre si. A introdução da agricultura, de instrumentos de ferro para abrir os terrenos e cuidar das plantações, e o resultante aumento da capacidade produtiva permitiu uma maior segurança alimentar e levou a um crescimento demográfico, ou seja, os grupos se tornaram maiores, com mais pessoas vivendo juntas. Por serem agricultores permaneciam por períodos mais longos no mesmo lugar, sobre o qual projetaram símbolos e criaram histórias, que vinculavam as populações a determinados territórios. Por outro lado, o aumento populacional levou à busca de novas terras para plantar, à multiplicação de aglomerados populacionais, organizados em torno das relações de parentesco, das linhagens, dos laços matrimoniais. A movimentação dos grupos bantos pela África meridional foi acompanhada de um movimento de sedentarização. Mas era um estabelecimento nos territórios que de tempos em tempos gerava novas movimentações populacionais, seja para buscar novas terras para manter a população em crescimento, seja para resolver uma disputa pelo mando, o que podia levar à fragmentação de grupos e criação de outros. Eram diversas as relações entre esses grupos com características semelhantes, muitos com origens comuns, constituídos a partir da divisões internas, outros que se articularam pela troca de esposas, por laços de amizade, ou mesmo por conquista armada — e para isto as armas de ferro eram fator importante na subordinação dos que resistiam ao novo mando, ou apenas à nova presença.¹

A disseminação da maneira de ser banto, seja pela movimentação populacional, seja pela influência cultural por eles exercida, com a introdução da agricultura e da metalurgia, propiciou situações nas quais ocorreu a passagem da organização em famílias e linhagens para a organização em Estado, ou seja, estruturas de governo conduzidas por normas, que abrangem territórios mais amplos e suborganizações, como as linhagens e famílias. A organização sob a forma de Estado permitiu a articulação de conjuntos mais amplos de grupos sociais, inseridos em uma estrutura de mando, ou seja, com formas definidas de exercício do poder. Essas organizações políticas são geralmente chamadas de chefaturas, federações, reinos ou impérios. A questão da nomenclatura utilizada para definir a natureza delas é tema de debate entre alguns estudiosos das sociedades africanas: é dominante a opção

¹ Vansina (2004) é a principal fonte para as informações relativas à expansão banto e suas formas de organização social e política.

por utilizar os conceitos criados nas sociedades europeias, ou ocidentais, para classificar também as sociedades africanas, como reino e império, assim como é comum chamar seus governantes de reis e imperadores. Entretanto essa não é uma questão resolvida, havendo estudiosos, como eu mesma, que buscam sempre que possível utilizar a nomenclatura nativa de identificação dos títulos e lugares de poder. Com isso pretende-se chegar mais próximo da natureza específica dessas organizações sociais e políticas, muitas vezes descritas como reinos e impérios na documentação, pois eram essas as noções conhecidas dos autores desses textos.

A maior complexidade das organizações sociais e políticas foi acompanhada da constituição de um sistema de titulação, ou seja, de atribuição de títulos que indicavam lugares sociais. As organizações políticas tomavam por base os sistemas de parentesco, e os títulos expressavam essas relações na esfera do governo, do exercício do mando: o sistema de titulação estabelecia vínculos de parentesco simbólico e perpétuo. Ou seja, a organização dos grupos, tanto internamente quanto na relação mantida entre diferentes grupos articulados entre si, adotou o padrão das relações de parentesco, sendo o chefe frequentemente chamado pelo mesmo nome que designava o pai, ou o antepassado mais velho, assim como as relações entre os diferentes grupos se orientavam pelas relações mantidas entre os diferentes membros de uma família. É comum a todos grupos bantos uma organização social articulada a um sistema de atribuição de títulos, que indicam lugares sociais e a natureza das relações estabelecidas entre as diferentes pessoas, portadoras de determinados títulos e pertencentes a grupos específicos, mas articulados.

A reconstrução do passado, ou da história das sociedades, depende dos vestígios por elas deixados. Para reconstruir o processo de expansão banto os pesquisadores recorrem à análise de mitos e narrativas orais, de vestígios materiais estudados pela arqueologia, de vestígios linguísticos, como o que agrupa várias línguas nas quais o radical *ntu* está presente designando a pessoa, sendo *bantu* o conjunto de todas as pessoas. Até onde esses vestígios e as metodologias que os estudam nos permitem hoje saber, foi em torno dos séculos XIII e XIV que surgiram as primeiras formações sociais com poderes centralizados, entre elas Loango, Tio, Congo, Luba, Lunda, para citar apenas os mais conhecidos dentro da região da África Centro-Ocidental, de onde veio a maioria dos escravizados falantes de línguas bantos trazidos para o Brasil.

Com a integração de partes do continente africano ao comércio atlântico e a presença de europeus letrados nas relações então encetadas, a partir do século XVI foram escritos relatos sobre a região, feitos por capitães de navios, comerciantes, missionários católicos, funcionários dos países atuantes na região, encarregados de negociações diplomáticas e comerciais. Gente era a principal mercadoria negociada nessas transações, mas marfim, cobre, e outros produtos, especialmente obtidos pela coleta, também eram levados para os mercados europeus e americanos. Nas fontes portuguesas as informações são basicamente sobre as populações habitantes de territórios localizados na atual Angola e no atual Moçambique.

As informações sobre o continente africano registradas por gente de fora dele são fundamentais para o conhecimento do passado de suas sociedades: em árabe muito foi escrito sobre o norte da África e sobre o Sael, desde o século IX, e em línguas europeias muito foi escrito sobre a África Ocidental, Central e Meridional a partir do século XV. A área ocupada por povos bantos começou a ser frequentada por portugueses, a partir da costa atlântica, no final do século XV. Em 1483 Diogo Cão chegou à foz do rio Congo e entrou em contato com a gente que lá vivia. Como vinha ocorrendo no movimento de exploração da costa africana pelos portugueses, estes logo perceberam que a costa era o ponto de chegada de produtos que vinham do interior, que havia um sistema de trocas e circulação de produtos entre os quais localizaram o cobre, o marfim e produtos para eles exóticos, que poderiam alcançar altos preços nos mercados europeus, como peles e essências. Mas àquela altura já era interessante a possibilidade de negociar pessoas, ou mesmo apenas capturá-las para vender como escravos, seja para as ilhas atlânticas, nas quais se iniciavam sistemas de produção e ocupação colonial, seja para Portugal, onde cada vez mais os escravizados eram incorporados a serviços urbanos, domésticos, de transporte, artesanais e agrícolas.

Com o desenvolvimento da colonização da América cresceu comércio de gente africana escravizada, e se em um primeiro momento os portugueses utilizaram o trabalho indígena para extrair as riquezas que o Brasil podia então oferecer, com o desenvolvimento do engenho de açúcar e a possibilidade de obter altos lucros com o comércio de escravos, os africanos passaram a ser os escravos mais desejados. Açúcar, ouro ou café, toda riqueza produzida no Brasil no âmbito do comércio atlântico organizado a partir de Portugal, e da Europa, foi viabilizada pelo trabalho de africanos escravizados.

Os principais portos de onde embarcavam escravizados trazidos para o Brasil eram Ajudá, na Costa da Minha, e Luanda, sede da ocupação portuguesa efetivada primeiro a partir da conquista militar, e depois com a subordinação cada vez maior de chefes locais à área de controle lusitano, que era chamada de conquista de Angola, antes de ser colônia. Para esse período as fontes históricas já são relativamente abundantes, compostas por documentos administrativos e eclesiásticos. Um conquistador português, comerciante de escravos e homem da Câmara em Massangano e em Luanda, António de Oliveira de Cadornega, deixou uma obra em 3 volumes que intitulou *História das Guerras angolanas, 1680*, para a qual consultou documentos da Câmara desde então perdidos e utilizou sua observação pessoal (Cadornega, 1972).

Além do porto de Luanda, controlado pelos portugueses e frequentado pelos comerciantes brasileiros principalmente a partir de meados do século XVII, muitos escravizados foram embarcados pelo porto de Benguela: são estes os dois principais portos de embarque de bantos para o Brasil, até o século XIX. Com a vigilância inglesa para fazer valer os tratados que aboliam o tráfico de escravizados, passou a compensar trazer escravizados embarcados pelo porto de Moçambique, para uma viagem bem mais longa e portanto com custos maiores. Quanto aos portos ao norte de Luanda, onde o comércio era até então controlado por holandeses, franceses e ingleses, também passaram a ser frequentados por brasileiros e portugueses com a saída daqueles países do comércio de gente no início do século XIX.

Foi da África Central que veio a maior parte dos africanos e africanas escravizados para o Brasil durante o período compreendido entre 1580 e 1850. Eram pessoas pertencentes ao macrogrupo cultural banto, mas falantes de diferentes línguas desse grupo linguístico, portadores de identidades que os diferenciavam entre si, a despeito de similaridades básicas, comuns a todos os grupos bantos, como a centralidade das linhagens na organização social e dos sistemas de titulação na organização do poder. No Brasil essas pessoas foram chamadas por designações constituídas nos circuitos do tráfico, como angola, congo, benguela, cassanje, cabinda, moçambique, indicando feiras onde foram negociadas, portos nos quais foram embarcadas ou regiões de onde foram trazidas. São identificações chamadas de “nações” pelos portugueses, diferentes do que hoje é chamado de “etnias” que também são construções ocidentais utilizadas na classificação de cul-

turas diferentes da ocidental, e ambas as noções implicam uma relação de alteridade. A noção de etnia agrupa as pessoas com base em suas características culturais e das histórias particulares de seus grupos de origem, e não a partir do comércio atlântico de escravizados, como faz a ideia de nação.

A escravização, por alguns estudiosos associada a uma morte social, levava à ruptura de laços sociais e afetivos (Slenes, 1991-2).² Novos laços começavam a ser construídos ainda em continente africanos, nas caravanas que iam do interior à costa, nos armazéns nos quais as pessoas aguardavam sua venda e embarque para o desconhecido, povoado de histórias terrivelmente assustadoras. Laços muito fortes eram criados no navio negreiro, que ligava malungos, uma relação que Robert Slenes analisou com maestria e originalidade. Assim como analisou de forma inspirada e inspiradora a gravura de Rugendas que representa o porão do navio negreiro, com vários elementos visuais que o levaram a perceber as ideias por trás da imagem, segundo as quais a travessia levava à salvação cristã, conforme o projeto civilizatório do seu autor (Slenes, 1995-6, pp. 271-94).

Ao desembarcar no Brasil as africanas e africanos escravizados tinham na maior parte dos casos deixado para trás tudo que se referia à sua vida, lugar, pessoas, relações, desejos, e tinham encontrado pessoas de outras origens com as quais partilhavam as dolorosas experiências recentes, posteriores ao momento da escravização, qualquer tenha sido a forma como ela se deu. As maneiras como essas pessoas foram integradas na sociedade escravista brasileira foram diversas, e novos laços sociais e identidades foram construídas a partir do que cada um trouxe consigo e do que encontrou na nova situação.

Os aspectos relativos à exploração do trabalho escravo, sobre a qual o Brasil foi construído, primeiro como colônia de Portugal e depois como nação independente, governada por um imperador, não serão abordados uma vez que são aspectos da esfera da cultura os que aqui interessam. É na cultura, tomada em seu sentido antropológico, que localizamos um substrato comum à diversidade de pessoas, que arrancadas de seus ambientes de origem teriam que se reinventar, ocupar novos lugares sociais, estabelecer novas relações, encontrar novas formas de se expressar, de curar suas doenças, resolver seus problemas,

2 A noção de morte social provocada pela escravização se difundiu a partir do livro de Orlando Patterson (1982).

apaziguar seus medos e encontrar suas alegrias. Os processos de construção de uma nova maneira de viver tiveram como base elementos comuns às culturas bantos, pois era de origem banto a maioria das africanas e africanos escravizados trazidos para o Brasil, espalhados por todo o território, diferentemente daqueles que vieram da África Ocidental, mais concentrados em determinados períodos e regiões.

A história da exploração do trabalho escravo no Brasil é a história da chegada constante de pessoas africanas escravizadas, de cerca de 1580 a 1850. Dessas pessoas, em torno de 75% era banto.³ A constância, e a intensificação da entrada de africanos no Brasil ao longo desses 3 séculos, fez com que fosse estreito o contato entre o Brasil e partes da África, em especial as regiões da atual Angola, e da África Ocidental, onde hoje estão a Nigéria, o Benim, o Togo e Gana. Os que chegavam encontravam os que estavam no Brasil há mais tempo, e com o avançar dos séculos esse tempo poderia abarcar várias gerações. Muitos deixaram de ser escravos ao comprar a própria liberdade ou conquistá-la pelos bons serviços prestados aos seus senhores.

As levas de pessoas que chegaram ao Brasil em diferente épocas, vindas da metrópole, da África, e que entraram em contato com as populações originárias e suas culturas, construíram uma sociedade composta por toda essa gente, sob o controle dos conquistadores e colonizadores portugueses, que impuseram seu governo e controlaram cada vez mais as terras que passaram a chamar de Brasil. Na sociedade colonial, africanas, africanos e seus descendentes construíram espaços específicos para si, mais ou menos inseridos nas estruturas em vigor e articulados com as instituições coloniais, criadas e controladas pelos senhores. Diversos entre si, identificaram as bases comuns a todos e sobre elas inventaram novas maneiras de existir. Ao se organizarem, da maneira possível, acionando identidades culturais comuns, grupos de escravizados adotaram nomenclaturas inventadas pelo comércio atlântico de gente, como angola e mina. Quanto a banto, como mencionado, é uma noção que nasce dos estudos linguísticos da segunda metade do século XIX e se dissemina no século XX. No Brasil, no final do século XIX, Nina Rodrigues, pesquisador especialmente interessado na presença africana na Bahia, classificava os africanos que vieram

3 Segundo Yeda Pessoa de Castro. Disponível em: <<https://www.palmares.gov.br/?p=2889#:~:text=A%20assessora%20t%C3%A9cnica%20em%20L%C3%ADnguas,banto%20falante%2C%20de%20territ%C3%B3rios%20situados>>. Acesso em: 31 mar. 2022.

para o Brasil como bantos e sudaneses, nomenclatura que perdurou até meados século XX, quando sudanês deu lugar a nomes mais específicos, como iorubá, jêje e haussá.

As informações até agora conhecidas para reconstruir a história dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista são mais abundantes para o século XVIII e XIX, constando geralmente de documentos administrativos diversos, entre os quais os resultantes da repressão institucionalizada, de relatos de viajantes, de atas de irmandades de homens pretos, de esparsos relatos pessoais, que se tornam mais frequentes quando a história oral é adotada, já em épocas mais recentes. Com relação aos grupos que se identificaram como bantos, ou mesmo com os bantos, deles se aproximando apesar de serem de outras partes do continente africano, os registros do século XVIII em diante, com alguns poucos anteriores a isso, mostram a proliferação de irmandades católicas “de homens pretos”, como eram chamadas as agremiações de africanos e seus descendentes, escravos ou livres. A historiografia brasileira tem dado bastante atenção a esse tema, e a composição étnica, ou as origens culturais dos membros das irmandades leigas católicas é elemento importante na análise dessas instituições. Foi nelas que se elegeram reis do Congo, uma celebração eminentemente banto, que remetia a um passado africano cristão, resultante da presença portuguesa naquela região desde o final do século XV (Souza, 2002).

A presença banto na formação da sociedade brasileira vai muito além das manifestações com evidentes marcas africanas, como os batuques, os jongos, os lundus, o samba, no que diz respeito à música e à dança; como os calundus, macumbas e umbandas, no que diz respeito à religiosidade; à capoeira, no que diz respeito a uma luta que é dança. A influência banto está presente no vocabulário brasileiro, como mostrou a linguista Yeda Pessoa de Castro (2001); nas formas de organização dos grupos e estabelecimento de redes de solidariedade que tomam como matriz a organização familiar; na certeza de que as esferas visíveis e invisíveis da existência estão intimamente conectadas e essa interligação deve ser sempre considerada.

Detenho-me um momento no tema da congada, das festas em torno dos reis do Congo, performances chamadas por Mario de Andrade de danças dramáticas, que uniam religiosidade, música, dança, dramaturgia, religião, lazer e expressão cultural. Como busquei demonstrar no meu livro *Reis negros no Brasil escravista* (Souza, 2002) eram celebrações do catolicismo africano no Brasil. O catolicismo

adotado pelas comunidades africanas e afrodescendentes, organizadas em irmandades leigas católicas, rememorava um passado africano, e banto em especial. O conhecimento sobre a presença do catolicismo na região do antigo Congo e na região chamada pelos portugueses da época de conquista de Angola, mostra que a adesão ao catolicismo e os desfiles em homenagem a reis do Congo realizados no Brasil ligavam-se às culturas centro-africanas, apesar de à primeira vista serem percebidos como uma adoção pelas comunidades afrodescendentes de crenças e comportamentos dos senhores europeus, como as festas de oragos de irmandades católicas.

Existem registros feitos no século XVII de desfiles do rei do Congo e sua corte festiva, promovidos por corporações de ofício, como o relato de Francisco Calmon (1982) sobre uma celebração da realeza lusitana, mas as festas em torno de realezas negras eram promovidas especialmente por irmandades leigas católicas, as irmandades de “homens pretos”. Os sentidos mais profundos e particulares dessas celebrações, mesmo quando feitas no âmbito de celebrações oficiais, não era percebido pelos senhores e funcionários do governo colonial.

Ainda mais alheios aos senhores e realizados longe das suas vistas eram os cultos de cura e adivinhação, que envolviam especialistas aptos a contatar a esfera invisível da existência, dos antepassados, dos ancestrais, dos espíritos da natureza. Os registros mais antigos mencionam calundus, que eram práticas e crenças trazidas da região da atual Angola, geralmente com alguns elementos do catolicismo, que muitas vezes haviam sido incorporados ainda no continente africano e reelaborados em solo brasileiro. Se as descrições de práticas de matrizes africanas são escassas para um tempo recuado, ficam mais abundantes ao mesmo tempo que mais documentos resistiram à ação de um tempo menor, e mais registros foram feitos pelos olhares atentos de viajantes e cientistas em busca de novas realidades.

Calundu, congada, maracatu, capoeira, berimbau, jongo, tambor, samba de roda, umbanda, vocabulário, formas de falar, de dançar, a presença centro-africana, portanto banto, é constitutiva da sociedade brasileira, dos primeiros tempos da colonização até hoje. Mas sobretudo desde a chegada da família real ao Brasil e o empenho da elite dirigente em civilizar-se conforme o modelo europeu, as manifestações afro-brasileiras tiveram sua liberdade cerceada por normas da administração pública, que buscavam eliminá-las dos centros urbanos, que eram entendidos como os lugares próprios da dita civilização. Du-

rante o império o Brasil continuou sendo uma sociedade escravista, que almejava integrar o concerto internacional das nações civilizadas (basicamente Europa e Estados Unidos), e para isso buscava ignorar a sua parcela afrodescendente, seja em termos demográficos, seja em termos culturais.

No contexto da constituição da jovem república, recém-saída da escravidão, colocou-se o dilema da natureza da identidade nacional. O pensamento dominante, formulado por uma elite herdeira e afinada com os interesses dos antigos colonizadores no que diz respeito a sugar ao máximo a riqueza do território visando a si própria apenas, via o continente africano como espaço de sociedades consideradas primitivas, em estágios menos desenvolvidos tomando-se o padrão ocidental como referência. As influências africanas na constituição da cultura brasileira, impossíveis de negar totalmente, foram então alocadas na esfera do popular, expressão de grupos negros subalternos, cujos conhecimentos são transmitidos informalmente e não por meio do ensino formal, de escolas e academias.

A problemática da identidade nacional havia ganhado corpo desde a independência, e foi no índio que os escritores, pensadores e políticos do século XIX buscaram a essência da nação, em consonância com o movimento romântico, gestado na Europa. O romantismo difundiu a ideia de que a particularidade dos povos, ou o que foi chamado de “alma do povo”, estaria presente em estado bruto na cultura popular, na qual residiria a essência da nação. Na sequência do indigenismo — expressão da busca por uma identidade nacional no império —, e com a introdução de um pensamento “moderno”, em consonância com uma sociedade republicana, em processo de industrialização, urbanização, e incorporação de setores mais amplos da sociedade nas esferas de representação política e de usufruto da cidadania, a cultura popular continuou a ser vista como depositária de uma identidade nacional, que dizia respeito a todos. Nesse momento, de confirmação e consolidação de uma identidade nacional moderna e republicana, admitiu-se na constituição do brasileiro algumas contribuições de matrizes africanas, trazidas pela parcela da população afrodescendente. Mas as contribuições africanas identificadas pela história oficial se limitavam em especial à capoeira, ao samba, e à beleza da mulata. E a despeito dessa integração, mesmo que seletiva e parcial, de manifestações culturais afro-brasileiras, nada mudou no que diz respeito à persistência da desigualdade econômica e de representação

política dos seus produtores, assim não era reconhecido o real papel desempenhado pelo negro na sociedade brasileira, que ultrapassa em muito a esfera das contribuições culturais.

Na segunda metade do século XX, quando os estudos sobre cultura afro-brasileira se tornaram mais frequentes, em especial entre os dedicados aos cultos religiosos houve uma valorização da ascendência iorubana (ou nagô) e jeje em detrimento da banto; um enaltecimento do panteão de orixás do candomblé por oposição aos cultos aos ancestrais e espíritos da natureza realizados na umbanda. Tomando como medida sua própria cultura, de matriz greco-romana, os estudiosos viram nas culturas iorubás e jejes uma complexidade de pensamento e sofisticação estética e ritual que facilitou a sua aceitação. Nesse processo, os cultos de matriz banto, foram vistos como mais primitivos, permeados de superstições: ambas qualificações atribuídas com frequência a sociedades e práticas africanas pelo pensamento ocidental. Foram estabelecidas hierarquias entre as diferentes matrizes culturais africanas, assim como eram estabelecidas hierarquias entre as culturas ocidentais, produtos de civilizações supostamente mais desenvolvidas, e as outras culturas, consideradas menos desenvolvidas, por mais antigas que fossem e a despeito de todas as suas contribuições para a história.

Nas últimas décadas do século XX houve no Brasil a emergência de um olhar mais cuidadoso para as culturas bantos (como visto sobretudo a partir dos trabalhos de Robert Slenes), que identificaram significados até então não percebidos nas manifestações afro-brasileiras ao mostrar fortes conexões culturais entre a África Central e o Brasil. Nas duas últimas décadas, ou seja as duas primeiras do século XXI, o panorama dos estudos sobre o continente africano, sobre a diáspora resultante da escravização e sobre as culturas afro-brasileiras mudou. Um maior conhecimento das sociedades africanas, suas histórias e culturas, permitiu a atribuição da dimensão adequada a cada uma das várias presenças africanas no Brasil.

O crescimento dos estudos sobre a África está intimamente ligado ao questionamento da existência de uma democracia racial no Brasil, da inexistência do preconceito racial, e da igualdade de oportunidades para brancos e pretos. Nesse contexto muitos grupos mais engajados politicamente, que denunciavam a opressão baseada na cor da pele, passaram a enaltecer as ancestralidades africanas, que lhes tornam distintos da parcela socialmente branca e dominante. Se na segunda metade do século XIX ocorreu um distanciamento das regiões do con-

tinente africano às quais o Brasil esteve historicamente ligado devido ao tráfico de escravizados e às formações culturais aqui constituídas, nos anos finais do século XX as conexões com o continente africano voltaram à tona, resgatadas e valorizadas em um momento diferente da geopolítica internacional, com as independências dos países africanos após cerca de 80 anos de domínio colonial, e com transformações significativas nas formulações teóricas em voga. A noção de multiculturalismo ganhou terreno sobre a perspectiva evolucionista, e cresceu a crítica sobre o domínio ocidental do mundo das ideias.

Foi nesse contexto que os estudiosos olharam com mais atenção às culturas pertencentes ao macrogrupo banto, culturas de origem da maior parte dos africanos trazidos para o Brasil de meados do século XVI a meados do século XIX. O conhecimento produzido pelos estudiosos sobre essas culturas foi, então, incorporado no âmbito dos estudos acadêmicos, mas também entre os descendentes de bantos, que procuravam conhecer melhor as formas de pensamento e de organização social das sociedades de onde foram tirados seus antepassados. Assim, tanto entre os estudiosos, como entre os que vivenciavam práticas e crenças de matriz banto, aumentou o conhecimento formal sobre a cosmogonia banto, as estruturas de pensamento e as formas de organização comuns a esses povos, sobre como explicavam os fenômenos da existência. Ao serem mais conhecidas e entendidas, em um contexto de crítica às interpretações eurocêntricas, as contribuições banto passaram a ser mais respeitadas e valorizadas.

A noção de cultura banto é formulada e acionada em um primeiro momento pelo olhar ocidental sobre a África, que classifica a sua realidade conforme os instrumentos da sua maneira de pensar — no caso partindo dos estudos linguísticos. Nos processos de construção de novos laços sociais e novas identidades nas Américas, e no Brasil em particular, grupos de diferentes culturas tenderam a se aproximar e os elementos culturais comuns forneceram as bases para as novas crenças, comportamentos, ações e identidades. Foi o que aprendemos com os estudos de Robert Slenes e de Mintz e Price (2003). Banto, na academia, é um instrumento do conhecimento, uma categoria de classificação, de identificação de grupos sociais portadores de um conjunto de características comuns, que partilham estruturas linguísticas e radicais de vocábulos. A divisão das sociedades em grupos linguísticos e etnias são questões do mundo ocidental, são preocupações das disciplinas acadêmicas. Mas no contexto da diáspora a ideia de pertencimento a um

macrogrupo cultural tornou-se um elemento identitário importante para os grupos em processos de reconfiguração de sociabilidades, de expressões culturais, de formas de organização. Ou seja, a noção de cultura banto é importante para as pessoas que viveram os processos de reconstrução social na América e procuraram semelhanças a partir das quais pudessem reorganizar sua existência. Isso é confirmado por este evento e pelas instituições organizadas a partir da ideia de cultura banto.

REFERÊNCIAS

- CADORNEGA, A. de O. de. *História geral das guerras angolanas, 1680*. Anotações e correção José Matias Delgado. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972, 3 vols.
- CALMON, F. *Relação das faustíssimas festas*. Introdução e notas de Oneyda Alvarenga. Rio de Janeiro: Edições FUNARTE-INF, 1982.
- CASTRO, Y. P. de. *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, Academia Brasileira de Letras, 2001, Editora UFMG, 2002
- MINTZ, S. & PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, Centro de Estudos Afro-Brasileiros, 2003 [1992, 1976].
- PATTERSON, O. *Slavery and Social Death: A comparative study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- SLENES, R. W. As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem Alegórica* de Johan Moritz Rugendas. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas, IFCH, UNICAMP, n.º 2, pp. 271-94, 1995-6.
- SLENES, R. W. “Malungo ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n.º 12, pp. 48-67, dez.-jan.-fev. 1991-2.
- SOUZA, M. de M. *Reis negros no Brasil escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- VANSINA, J. *How Societies Are Born: Governance in West Central Africa Before 1600*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.

1.3

APORTES E CONTRIBUIÇÕES BANTU NA RESISTÊNCIA CONTRA A ESCRAVIDÃO E NA CULTURA BRASILEIRA

KABENGELE MUNANGA

Os estudos propriamente científicos sobre os aportes africanos no Brasil só começaram no fim do século XIX, após a abolição da escravatura. Nessa época, parte notável da documentação sobre o tráfico negreiro havia sido destruída para apagar a “mancha negra da escravidão”. Essa documentação, tais como os “assentos” dos senhores e arquivos alfandegários, teria fornecido valiosas informações sobre a procedência étnica e regional dos escravizados e sobre o número de africanos entrados no Brasil colônia. A falta de identificação acrescentada ao processo de transculturação ocorrido entre escravizados africanos de diversas procedências étnico-culturais, dificultou o trabalho dos estudiosos (Ramos, 1942, p. 64).

Assim, em muitos trabalhos continuou-se a confundir procedências étnicas dos africanos com nomes dos portos de embarque ou com nomes das localidades onde foram capturados, ignorando-se que eles teriam vindo de outras localidades do interior antes de serem encaminhados para os portos de embarque que, na realidade eram muito poucos em relação às numerosas procedências étnicas (Ramos, 1942, pp. 64-5).

Para remediar a essas deficiências e erros devidos à insuficiência da documentação histórica, Nina Rodrigues, pioneiro dos estudos sobre o negro no Brasil teve de recorrer a um método por ele chamado “cultural”. Aperfeiçoado em seguida por seu discípulo Arthur Ramos, esse método consistiu em estudar as reminiscências das culturas africanas no Brasil em comparação com as áreas culturais africanas já destacadas pelos africanistas ocidentais da época, tais como Frobenius e Herskovits. Apesar de ter repetido os mesmos erros cometidos pelos africanistas por eles compilados e de se complicar nas incorreções gráficas das palavras de línguas africanas, foi graças a essa abordagem que se conseguiu estabelecer algumas procedências das grandes áreas culturais e regionais africanas que trouxeram suas contribuições na formação do Brasil de hoje (Ramos, 1942, p. 318).

Baseando-se nesse método, Arthur Ramos distingue três áreas geográfico-culturais cujas contribuições foram constatadas no Brasil: 1) A área ocidental, chamada costa dos escravos, ilustrada pelas culturas dos povos yoruba ou nagô, jêje, fons, ewê, fanti-ashanti etc. cobrindo os territórios das atuais Repúblicas de Nigéria, Benin, Togo, Gana e Costa do Marfim; o chamado golfo de Benin; 2) A área dos povos de línguas bantu, compreendendo numerosas etnias que cobrem os países da África central e austral (Camarões, Gabão, Congo, Congo RDC, Zâmbia, Zimbabwe, Namíbia, Moçambique, África do sul etc. 3) Zona do Sudão ocidental ou área guineano-sudanesas islamizada, ocupada pelos grupos de negros malês — peul ou fula, mandinga, haussa, tapa, gurunsi etc. (Ramos, 1942, p. 80; Diégues Júnior, 1977, p. 103).

Esta classificação não escapou do espírito evolucionista, apesar de ela ter-se inspirado em parte da antropologia culturalista de Herskovits, pois a área cultural bantu e suas contribuições no Brasil desde os trabalhos pioneiros de Nina Rodrigues e dos seu discípulo Arthur Ramos foram consideradas como inferiores em relação às demais áreas comumente chamadas “sudanesa”. Muitos de seus seguidores, inclusi-

vo o afro-brasileiro Edson Carneiro, caíram nessa visão hierarquizante cujos vestígios não foram completamente inteirados no Brasil contemporâneo, entre nós, até entre os pesquisadores negros.

Em que consistam então essas contribuições bantu consideradas como inferiores em relação aos chamados sudaneses? Os bantu entraram no Brasil desde os primeiros tempos da escravidão. Essa anterioridade deu origem à crença no exclusivismo de stocks bantu para os negros entrados no Brasil, nos trabalhos dos alemães Spix e Martius e nos dos brasileiros João Ribeiro e Silvio Romeiro (Ramos, 1943, p. 459). Exclusivismo esse contestado por Nina Rodrigues em sua tese sobre a superioridade sudanesa na Bahia. Hoje, não teria mais espaço para nenhum exclusivismo, pois sabe-se que tantos os bantu quanto os sudaneses entraram no Brasil em proporções difíceis de quantificar por falta de fontes seguras e que todos deram igualmente suas contribuições na construção da sociedade e da cultura brasileiras.

Os bantu, os primeiros a chegar, deram o primeiro exemplo de resistência à escravidão na reconstrução do modelo africano do “quilombo”, importado da área geográfico-cultural Congo-Angola. Os escravizados fugidos das fazendas se agruparam em áreas não ocupadas e de difícil acesso e ali organizaram novas sociedades que apelidaram de quilombos. Segundo o historiador Joseph Miller (1976, pp. 151-75), a palavra “kilombo”, aportuguesada “quilombo” é de origem linguística Umbundu e significa campo de iniciação onde se organizam os ritos e cerimônias de circuncisão dos jovens. No entanto, seu uso e seu conteúdo no Brasil remetem a uma instituição sociopolítica e militar resultada de uma longa história envolvendo regiões e povos lunda, ovimbundu, mbundu, luba, kongo e imbangala ou jaga, cujos territórios se situam hoje nas repúblicas de Angola e dos dois Congo (Munanga, 1995-6, pp. 58). É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios. Para entender e captar o sentido da formação dos quilombos no Brasil, precisamos conhecer o que aconteceu nessas regiões, em pleno coração dos chamados bantu, nos séculos XVI e XVII. Segundo uma das versões dos mitos de origem e de fundação, a episódio começa no império luba (centro e sudeste do atual Congo RDC). Esse império era governado por Kalala Ilunga Mbidi, cuja morte criou conflitos de sucessão entre filhos herdeiros do trono. Um deles, tido como perdedor, o príncipe e caçador Kibinda Ilunga, partiu com seus seguidores em busca de um novo território.

Estavam com fome e sem nenhuma provisão quando avistaram ao longe uma aldeia e se aproximaram para pedir bebida e comida. O rei daquele grupo acabava de morrer e foi substituído por sua filha, a rainha Rweej. Encantada pela beleza e maneiras nobres do príncipe caçador, Rweej pediu Kibinda Ilunga em casamento. Entre os lunda. Como entre todos os povos bantu, a tradição proíbe a rainha de governar durante o ciclo menstrual, pois, simbolicamente morta como a lua, ela contaminaria negativamente o país e seu povo. Um dia, aproveitando-se dessa tradição quando entrava em período de menstruação, a rainha Rweej chamou seus notáveis e chefes de linhagens e apresentou-lhes seu marido luba como novo rei lunda, colocando-lhe o bracelete (rukana), símbolo do poder (Munanga, 1986, pp. 54-5). Descontente pôr essa transferência do poder ao marido estrangeiro, o príncipe Kinguli, irmão da rainha Rweej, foi-se com seus simpatizantes para o Oeste, em direção a Angola, onde juntou-se aos invasores jaga ou imbangala que já dominavam a região antes de sua chegada. Foi nessa peripécia que Kinguli e seu exército formado por lunda e aliados jagas adotaram o quilombo e formaram uma sociedade guerreira com uma estrutura firme capaz de reunir grande número possível de estranhos desvinculados de suas linhagens. Nesse quilombo político e militar, como no quilombo campo de circuncisão, os novos membros, resultados das guerras, eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como irmãos e cogerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos (Joseph Miller, 1976, p. 162). O quilombo amadurecido seria uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala ou jaga, mbundu, kongo, ovimbundu etc. Os ovimbundu contribuíram com a estrutura centralizada de seus campos de iniciação, campos esses que ainda se encontra hoje entre os mbundu e cokwe de Angola Central e Ocidental.

O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento é uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação. A iniciação. Além de conferir-lhes forças específicas e qualidades de grandes guerreiros, tinha a função de unificá-los e integrá-los ritualmente, tendo em vista que foram recrutados nas linhagens estrangeiras ao grupo de origem. Como instituição centralizada, o quilombo era liderado por um guerreiro entre guerreiros, um chefe intransigente dentro da rigidez da disciplina militar.

Em seu conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo afro-bantu reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se juntaram todos os oprimidos. Escravizados revoltados organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo bantu, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses que foram abertos a todos os descontentes e o oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. Não há como negar a presença, na liderança desses movimentos de fugas organizados, de indivíduos escravizados oriundos da África bantu, em especial das regiões de Congo e Angola, onde foi desenvolvido o modelo do quilombo. Apesar do quilombo ser um modelo bantu, creio que ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural (Munanga, 1995-6, p. 63).

Graças às pesquisas recentes concluídas e em andamento, foram descobertas em todas as regiões do Brasil, os sítios dos quilombos resultados desse grande movimento organizado de “marronage”. Num levantamento realizado em 1981 pelo historiador Clóvis Moura (1981), chegou-se a um total de cerca de 44 quilombos distribuídos entre os Estados de Recife, Bahia, São Paulo, Maranhão, Minas Gerais e Região Amazônica. Este número já foi superado pelas pesquisas ulteriores à de Clóvis Moura. De todos esses quilombos, o de Palmares, nome atual território de Alagoas é considerado como o mais importante, tanto pelo tamanho e quantidade populacional como pela duração de sua existência. Segundo o historiador Décio Freitas (1973, p. 36), por volta de 1597, o número de escravos e libertos reunidos em Palmares — e que por necessidade de sobrevivência vinha constantemente saquear os engenhos vizinhos — já causavam apreensão. Por volta de 1630 sua população teria cerca de 3.000 pessoas. Essas pessoas praticavam uma agricultura avançada, plantando cana, feijão, milho, mandioca, batatas e legumes, aproveitando excelentemente os palmerais da região para fabricar artefatos de palha, manteiga e vinho; criavam galinhas e porcos e trabalhavam o ferro (Lopes, 1988, p. 136).

Durante o século XVII, Palmares rechaçou mais de trinta e cinco expedições comandadas pelos holandeses e portugueses. Mas foi a

última expedição comandada em 1692, depois de quase um século de sua existência, por Domingos Jorge Velho que, depois de dois anos de luta, colocou fim à república palmerina, quando seu líder máximo, Zumbi dos Palmares foi traído e morto por um de seus chefes subalternos. Tratou-se sem dúvida de uma estrutura política inspirada nos moldes organizacionais bantu, certamente liderada por bantu e seus descendentes como comprovado pelo próprio nome de quilombo e pelos nomes de seus maiores líderes: Ganga Zumba e Zumbi. Ganga Zumba significaria feiticeiro imortal (Ganga de Nganga, em diversas línguas bantu e Zumba, em kikongo, imortalidade) e Zumbi, de Nzumbi ou Nzambi significaria espírito ou deus em várias línguas bantu (Lopes, 1988, p. 139).

Além desse modelo de resistência política apenas batida pela revolta dos escravizados africanos no Haiti, todos os estudiosos unanimemente reconhecem que as contribuições bantu na língua portuguesa do Brasil são mais fortes que as dos sudaneses. Não apenas introduziram uma parte do léxico desconhecido em português original como influíram na fonética e no uso de algumas expressões idiomáticas e até mesmo na fonologia de algumas palavras (ver a esse respeito a pesquisa da Dra. Yeda Pessoa, da Universidade Federal da Bahia). De fato, no vocabulário do português falado no Brasil, os termos de origem jêje-nagô são mais restritos a práticas e utensílios ligados à tradição dos orixás, como a música, a descrição dos trajes e a culinária afro-baiana. E mesmo o vocabulário do culto jêje-nagô sofreu influência bantu haja vista o uso dos termos tais como “quizila”, “dijina” (nome de iniciação) etc. (Lopes, 1988, p.169). As pequenas comunidades negras relativamente isoladas que hoje pertencem ao complexo dos chamados remanescentes dos quilombos, tais como os Cafundó (Estado de São Paulo), os Calunga (Estado de Goiás), as comunidades negras de São João da Chapada e de Patrocínio (Estado de Minas Gerais) etc. usam dialetos nos quais são nitidamente identificadas palavras de línguas bantu como o kimbudu, umbundu, kikongo, lunda, kiluba etc.

No campo da religiosidade, as contribuições bantu não são tão invisíveis, embora saibamos que os preconceitos de sua fragilidade cultural em relação aos sudaneses pesam mais nitidamente nesse domínio do que em outros. Dizem que os Bantu não possuem um panteão religioso organizado no modelo “jêje-nagô” e tiveram de emprestar ao cristianismo e às tradições “jêje-nagô” os elementos estruturadores de seus ritos e manifestações religiosas. O que foi interpretado como

submissão e dependência e consequentemente como uma atitude de inferioridade cultural em relação à ortodoxia jêje-nagô.

O que ocorre de fato é que em várias culturas bantu, de acordo com Placide Tempels (1949), a relação das forças vitais reserva uma posição de destaque ao culto dos ancestrais ou antepassados que constituem o elo entre o mundo dos vivos e o mundo divino. Este culto tem um caráter mais familiar, linhageiro e clânico na maioria das sociedades bantu que tem uma estrutura política não centralizada. Além disso, muitas dessas culturas não cultuam os gênios da natureza como no panteão jêje-nagô, embora sejam reconhecidos e raramente invocados. No entanto, entre os bantu que possuem estruturas políticas monárquicas centralizadas como os kongo, os kubas etc., onde o culto religioso é uma questão do Estado e não da linhagem ou do clã, encontra-se o panteão religioso organizado no exemplo do modelo jêje-nagô. Além do mais, os contatos com o cristianismo aconteceram no antigo reino do Kongo no século XV quando houve o primeiro rei africano cristianizado, fora da Etiópia cristã desde a antiguidade clássica. Esses fatos, somados à dinâmica de sua filosofia de forças vitais que consiste em integrar forças novas na sua relação de forças interativas, explicariam porque os bantu do Brasil tiveram de interagir no conjunto das relações de forças, tanto com as forças coloniais simbolizadas pelo catolicismo, quanto mais com as forças irmãs representadas no panteão nagô e com as forças nativas da terra por meio da integração dos espíritos caboclos em seus ritos religiosos. Tudo isso, dentro de uma estratégia política consciente de sobrevivência que alguns estudiosos consideraram como fraqueza e, portanto, signo de submissão e de inferioridade cultural.

No Brasil, os cultos de origem bantu são conhecidos pelo nome genérico de “macumba” (Rio de Janeiro, São Paulo etc.) e os de origem sudanesa — com suas variantes regionais, como o batuque gaúcho e o xangô pernambucano — pela extensa denominação de “candomblé” (Lopes, 1988, p. 165). A palavra candomblé, entretanto, é certamente de origem bantu, tanto podendo derivar da aglutinação das palavras quimbundo “kiandombe”, negro, e “mbele”, casa, significando talvez “casa de negros”, como pode ser resultado da fusão desse mesmo “mbele” com o prefixo diminutivo “ka”, mais o termo “ndombe”, principiante, neófito, ou melhor, “casa de iniciação” (Lopes, 1988, p. 165). O termo é usado para nomear a modalidade jêje-nagô da religião tradicional afro-brasileira. Mas os próprios praticantes dessa

modalidade — pelo menos os mais destacados — não usam a expressão, preferindo denominar seu credo de “religião ou tradição dos orixás”, haja vista a “Segunda conferência Mundial da Tradição dos Orixás” que reuniu, em Salvador, Bahia, em julho de 1983, sacerdotes brasileiros, africanos, antilhanos e de todas as Américas (Lopes, 1988, p. 165). Daí a hipótese levantada por Nei Lopes sobre a anterioridade dos cultos banto-brasileiros sobre os dos orixás jêje-nagôs no Brasil, mesmo porque, historicamente, o primeiro templo conhecido dessa religião — a legendaria Casa Branca do Engenho Velho ou Ilê Iya Nassô, em Salvador, Bahia — teria sido fundado apenas por volta de 1830. E pode-se sustentar o argumento — “por que não? — de que, ao invés de terem emprestado sua teogonia e seus rituais aos Bantos, a tradição dos orixás jêje-nagôs, sim, é que, influenciada por estes, teria visto surgir de seu seio os chamados “candomblés de Angola” e de “Congo”, com seus inquices (do quicongo nkisi correspondendo a orixá), tatas (pais), cambonos, muzenzas, sambas etc. com seus atabaques percutidos com as mãos, ao contrário dos jêje-nagôs, e tensionados de modo diferente daqueles; com seus cânticos entoados em quimbundu ou quicongo e às vezes até permeados de expressões em português” (Lopes, 1988, p. 166).

Outro traço dessa influência poderia ser a transformação do orixá nagô Iemanjá que, de nume tutelar do rio Ogum, que banha as cidades de Oyó, Abeokutá e Lagos, na Nigéria, passou no Brasil a orixá das águas do mar, talvez por influência da Quianda, espírito das águas atlânticas de Angola. E a própria cerimônia do “presente” das águas”, que mobiliza Bahia em cada dia 2 de fevereiro, seria, como observa Luís Câmara Cascudo (1965, p. 16), uma recriação, em terra brasileira, do banquete propiciatório oferecido anualmente para Quianda em suas águas. (Lopes, 1988, p. 166).

Para captar a diferença entre candomblés jêje-nagôs ditos ortodoxos e candomblés de origem bantu chamados Congo-Angola, Roger Bastide introduz a distinção entre magia e religião nas representações coletivas (Munanga, 1989, p. 107). Ele observa que o fenômeno de sincretismo não atua da mesma maneira na religião e magia, pois as leis que governam os dois sistemas de pensamento são diferentes. No pensamento religioso, a lei fundamental é a de simbolismo, das analogias e das correspondências místicas. No pensamento mágico, a lei dominante é a da acumulação, da intensificação, de complicação e adição. No primeiro caso, não há identificação entre os deuses

africanos e os santos católicos, pois a religião forma um sistema relativamente fechado, tradicional, ligado ao conjunto da vida socioeconômica, nos limites da etnia ou da nação. Em consequência, quando as duas religiões entram em contato, duas situações são possíveis; ou, produzir-se-á uma estratificação, sendo uma das duas religiões considerada como a única e a verdadeira e a outra rechaçada no domínio dos cultos misteriosos, de magia sinistra; ou, tentar-se-á estabelecer correspondências entre os deuses, colocando-os no mesmo pé de igualdade. No segundo caso, a magia aparece como uma ciência experimental, na qual o mágico experimenta sucessivamente tudo que ele sabe e imagina para atingir seus objetivos. Os elementos emprestados da religião católica pela magia vão mudar de caráter e de função. Eles não seriam justapostos para estabelecer analogias como na situação de contato entre dois sistemas religiosos. Eles serão reinterpretados e misturados para formar um novo complexo mágico. É justamente essa lei de acumulação característica do pensamento mágico em oposição ao pensamento religioso que vai provocar, segundo Bastide, o processo sincrético (Bastide, 1971, p. 382).

Bastide observa que os bantu mais que os yoruba deixam circular mais facilmente elementos mágicos em seus candomblés. A Macumba e a Umbanda são verdadeiramente sincréticas, pois nelas encontram-se, não em correspondência, mas sim em fusão elementos de religião bantu, yoruba, índios e católicos. O elemento bantu da Macumba, acrescenta Arthur Ramos, não é o santo protetor, mas um espírito familiar cultuado no culto dos antepassados (Ramos, 1942, p. 152).

Ao falar das contribuições bantu no domínio religioso, não podemos deixar de lado as confrarias religiosas existentes no Brasil colonial e até no Portugal da época. Conta Michel Bergmann (1978, pp. 41-2), que essas confrarias eram separadas para os escravizados africanos e para brancos e, entre os escravizados, havia confrarias especiais para grupos determinados. Assim, a “Venerável Ordem Terceiro do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo” foi integrada sobretudo por bantu; “Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos”, por Haussa e a confraria de “Nossa Senhora da Boa Morte” por Nagô-Ioruba. Essas diferenciações apareciam aos olhos de todos nas procissões, onde as “cores” não se confundiam.

Foi no âmbito dessa confraria “Nossa Senhora do Rosário” deixada como partilha exclusiva aos negros bantu que os reis do Congo se investiam nas suas funções majestáticas e por ocasião dessas festas se

elegiam e coroavam (Rodrigues, 1977, p. 32). A eleição e coroação dos reis do Congo foram institucionalizadas nos Estados de Pernambuco e em outras regiões do norte da colônia como no Ceará, mas não se prolongou muito além dos meados do século XIX (Rodrigues, 1977, p. 33). Mas essa singularidade institucional concedida aos colonos Congo só é explicável pelo predomínio numérico dos negros daquela procedência. Observa José Ramos Tinhorão que os negros bantu souberam usar com sabedoria, em proveito de sua continuidade histórica, a estrutura que os brancos lhes ofereceram. Tanto assim que mesmo abolida em meados do século XIX, a estratégia escravista da “eleição do Rei do Congo”, as celebrações se mantiveram sob forma de autos ou danças dramáticas (Tinhorão, 1972, p. 60). Hoje, elas fazem parte da cultura popular afro-brasileira de diversas regiões do país, sob as denominações de “Reinados de Congos”, “Congadas”, “Congados” e “Congos”, sobretudo no Estado de Minas Gerais onde, segundo um consenso entre estudiosos, os bantu foram numericamente predominantes (Sabará, 1997, p. 6). O Congado, de modo geral, tem sido definido como dança dramática, folguedo popular ou auto popular (Sabará, 1977, p. 6), ou ainda como um “tipo de folguedo popular entre as expressões afro-brasileiras e culturais de Angola e Congo aculturados a elementos de catolicismo catequético e ao brinquedo de Mouros e Cristãos” (Rabaçal, 1976, pp. 8-9).

Romeu Sabará vai além da definição comum que considera o Congado apenas como uma festa popular folclórica. Considerando que o motivo que impulsionou o Congado são as celebrações em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e outros santos tradicionalmente considerados de devoção dos negros, ele define o Congado ou Reinado de Congos como um sistema de religiosidade católica, popular e folclórica da cultura brasileira, porém com uma estrutura interna do funcionamento e um certo grau de autonomia em relação à Igreja local (Sabará, 1997, p. 6). Publicamente, tomando o exemplo das principais regiões de Minas Gerais, o Congado se apresenta da seguinte maneira: 1) À frente do cortejo um bandeireiro carregando o estandarte com a esfinge do santo protetor do grupo. 2) Em seguida duas “guardas”, sendo uma do Congo e outra de Moçambique, seguidas por grupos locais de dançantes instrumentistas organizados em duas filas, cada uma com seu chefe ou capitão. 3) Atrás do conjunto vem o “reinado” (nobreza real), o qual compreende pelo menos um par de reis (um rei e uma rainha congos) com seus “guarda-costas” ou “guardiões dos reis”.

4) Depois do “reinado” seguem os devotos e admiradores. 5) Finalmente um fiscal ou coordenador do desfile que se desloca sem posição definida (Sabará, 1977, p. 7).

No recenseamento feito por Alfredo J. Rabaçal, além do Estados de Minas Gerais, os congados existem também nos Estados de Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Espírito Santo, Santa Catarina, Paraná, Goiás, Mato Grosso, Bahia, Sergipe, Pernambuco, Piauí, Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Maranhão. Os Calendários das festas são sempre atrelados aos dos santos padroeiros de cada região. Assim, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Divino Espírito Santo, Santa Ifigênia, São Baltazar, São Sebastião, São Domingos, Santo Antônio etc. (Rabaçal, 1976, p. 9).

No domínio da cultura material, os bantu como os chamados sudaneses deixaram vários aportes hoje integrados na cultura brasileira como um todo. Tais aportes se observam nos instrumentos musicais com os tambores de jongo: os tambus (maiores) e os candongueiros (menores); o ingono ou ingomba de Pernambuco e outros Estados do Norte que são nada mais que o ngomba ou angomba, angoma ou ngoma em vários grupos do Congo e Angola; o zambé, que é um ingono menor e que deu origem à dança coco de zambé, praticada em alguns Estados Nordestinos; a cuíca conhecida em todo o Brasil e que nada é mais que a “puíta” do Congo-Angola; o urucungo, também chamado gobo, bucumbumba e o berimbau-de-barriga que é o mesmo que “rucumbo” dos lunda (Ramos, 1943, p. 465). Na escultura, os bantu deixaram suas marcas nas figas em madeira e nos objetos em ferro, onde os moçambicanos se destacaram. Nos trabalho de mineração, eles introduziram a bateia. Na construção, eles deixaram o mocambo, ainda vivo no Nordeste do Brasil e em alguns isolados rurais (Diégues Junior, 1977, p. 109).

No domínio das danças e músicas, os elementos culturais bantu são presentes nos congos, quilombos, coco, jongo, maculelê, maracatu, bumba-meu-boi e capoeira, destacando-se o samba, um dos gêneros musicais populares mais conhecido e que constitui uma das facetas da identidade cultural brasileira.¹

Na visão dos brasileiros afrodescendentes de modo geral, consciente e inconscientemente, todos esses legados, sejam eles bantu ou sudaneses, constituem o patrimônio histórico, sociopolítico, cultural

¹ A respeito do samba, ver Mukuna (s/d).

e religioso com o qual eles constroem sua identidade. Hierarquizar as contribuições bantu e sudanesa é atravessar um fosso que nenhuma antropologia científica faria hoje. É criar categorias de preconceito e “sub-racismo” dentro da população negra brasileira que poderiam prejudicar seu processo de recuperação de uma única identidade étnica politicamente mobilizadora.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil — vol. II*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BERGMANN, M. *Nasce um povo*. 2.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- Carneiro, Ê. *Religiões negras: negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- CASCUDO, L. da C. *Made in África*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- DIÉGUES JR., M. *Etnias e culturas no Brasil*. 6.^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MILLER, C. J. *King and Kinsmen*. Early Mbundu states in Angola. Oxford: Crarend Press, 1976.
- MOURA, C. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MUKUNA, K. W. *Contribuição bantu na música popular brasileira*. São Paulo: Global Editora, s/d.
- MUNANGA, K. Art Africain Et Syncrétisme Religieux Au Brésil. *Dédalo*, São Paulo, vol. 27, pp. 99-128, 1989.
- MUNANGA, K. Origem histórica do quilombo na África. In: *Revista USP*, São Paulo, vol. 28, pp. 56-64, 1995-6.
- MUNANGA, K. *Os Basanga de Shaba: um grupo étnico do Zaire*. Col. Antropologia. São Paulo: FFLCH -USP, 1965.
- RABAÇAL, A. J. *As congadas no Brasil*. São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia — Conselho Estadual de Cultura, 1976.
- RAMOS, A. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

- RAMOS, A. *Introdução à antropologia brasileira — Vol. I*. Rio de Janeiro: Edição Casa do Estudante do Brasil, 1943.
- RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. 5.^a ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- SABARÁ, R. *A comunidade negra dos Arturos: o drama de um campesinato negro no Brasil*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- SANTOS, J. E. dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- TEMPELS, R. P. Placide. *La philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1949.
- TINHORÃO, J. R. *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1972.

1.4

EXIGINDO RESPEITO: ECONOMIA MORAL E ESTRATÉGIAS PARA A LIBERDADE ENTRE CATIVOS DA ÁFRICA CENTRAL (O SUDESTE DO BRASIL DURANTE A “SEGUNDA ESCRAVIDÃO”, C. 1781–1888)

ROBERT W. SLENES¹

¹ Meus agradecimentos a Marcos Leitão de Almeida por uma leitura crítica e sugestões em versão avançada deste artigo; também a Kathryn De Luna, Chelsea Berry, e os participantes de seminários online na Rice University, na Universidade Federal da Bahia (UFBA), e no 5.º Ecobantu, que também fizeram comentários valiosos sobre versões anteriores deste texto. A pesquisa contou com apoio de bolsa do CNPq (Conselho Nacional para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico). As traduções de textos em outras línguas são minhas, a não ser que se indique o contrário.

Em Vassouras, município de grande produção de café no Rio de Janeiro, algumas pessoas libertadas pela Lei de Abolição de 1888 protestaram ao descobrir que não receberiam terras, como haviam prometido os rumores, em compensação pela servidão anterior. Em um *jongo* — uma canção de significados codificados, de um gênero ainda hoje expressivo de conceitos centro-africanos (Slenes, 2007a, 2013) — eles reclamaram que “*Dona Rainha* [Princesa Isabel, que assinou a lei na ausência do Imperador Dom Pedro II] *me deu cama / Não me deu banco p’ra me sentar*”.²

A metáfora “ela me deu cama” é fácil de interpretar: “ela me deu descanso do trabalho”. “Ela não me deu banco p’ra me sentar” é menos transparente, mas um pouco de reflexão revela o sentido: sem o esperado título de propriedade da terra, as pessoas libertadas continuariam a ser tratadas *sem respeito* — sem a oferta de um assento — ao serem recebidas (*na porta dos fundos* da Casa Grande) por seu antigo proprietário. Essa metáfora vem me impressionando desde que li pela primeira vez o texto do *jongo*, como transcrito no clássico estudo de Stanley Stein sobre a escravidão nas fazendas de Vassouras, publicado originalmente em 1958. (Em 1949, Stein gravou o *jongo*, cantado por um antigo cativo, um jovem na época da Abolição, que também o informou sobre o contexto no qual o verso havia sido composto).³ Até recentemente, no entanto, eu não tinha motivos para pensar que a metáfora pudesse ter uma origem especificamente africana, pois “oferecer um assento” a um interlocutor como sinal de respeito é um gesto cultural comum a muitos grupos humanos, talvez até mesmo universal.

Comecei a mudar de ideia, porém, quando li o relato do missionário Luca da Caltanisetta sobre um ato ultrajante de *desrespeito* que ocorreu numa província do sul do Reino do Kongo em 1694. Segundo Caltanisetta, um chefe de aldeia “fez o Padre Francesco [outro missionário] permanecer em pé, sem lhe apresentar um assento, uma afronta muito grande nestas regiões”.⁴ O insulto ocorreu não muito longe da

2 Citado em Stein (em português), 1985 [1958], p. 259.

3 As gravações de Stein podem ser encontradas em Lara & Pacheco (orgs.), 2007 (no CD que acompanha o livro) e em Monteiro & Stone (orgs.), 2013 (e-book e gravações online). Ambos os livros contêm transcrições dos *jongos*.

4 [*Le mani fit*] le P. Francesco [...] attendre debout sans lui présenter de siège, affront très grand dans ces régions. Caltanisetta, 1970 [tradução francesa do diário manuscrito de 1690-1701], p. 29. O ponto de interrogação do tradutor após “1694” indica que este é o ano provável da anotação. O lugar é uma *libata* (aldeia) perto da fronteira entre as províncias de Mbamba e Nkuso, ao sul de Mbanza Kongo.

antiga capital do Reino, Mbanza Kongo. Embora em ruínas naquela época, a cidade ainda estava em pleno vigor em 1652, quando o manuscrito do primeiro dicionário de Kisikongo, o dialeto de Kikongo falado em sua região, veio à luz. Neste léxico (supostamente compilado pelo missionário Joris Van Gheel, que morreu em 1652, mas provavelmente o produto anterior de outros sacerdotes), *ki-kundi* significava “dignitário da Corte”; *ki-kundi kia mutinu* queria dizer “um favorito, um homem com prestígio perante o rei [*mutinu*], um amigo”; e *ki-kunda* era “um assento, cadeira, banco, degrau, escabelo/escadote para sentar”.⁵ Essas entradas de dicionário, todas aparentemente derivadas da mesma raiz *-kund-* (ou de raízes foneticamente iguais, mas com tonalidades diferentes), pareciam indicar que “assento” em Kisikongo — também “oferecer assento” — transmitia em sua própria estrutura fonética a ideia de “amizade”, incluindo “amizade vertical” entre chefes e subalternos.

Poderia ter havido outros significados no campo das palavras *-kund-*, além daqueles registrados no léxico de 1652? Para responder a essa pergunta, recorri a outros dicionários de Kikongo, bem como aos de Kimbundu e Umbundu.⁶ Estas são as principais línguas bantu na “Zona Atlântica” da África Centro-Occidental (a região em torno do baixo Rio Congo e do Médio Congo próximo ao Lago Malebo, assim como a oeste do rio Kwango em Angola). É desta área que veio a grande maioria dos escravizados comercializados para o Sudeste do Brasil (hoje os atuais estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo) no período do comércio de escravos, mesmo durante os anos de seu apogeu (1781-1850).⁷ Apresento aqui um resu-

⁵ Van Wing & Penders, 1928, baseado em Van Gheel, 1652, um Dicionário manuscrito. (Ver também De Kind et al., 2012, que identificam o texto como um dicionário de Kisikongo, não da variante de Kikongo falada na província de Sonyo como se pensava anteriormente; além disso, eles mostram que provavelmente foi compilado por missionários anteriores liderados por um padre capuchinho nascido no Kongo, não por Van Gheel). Nesse artigo, sigo a prática usual de separar o prefixo inicial singular ou plural dos substantivos Bantu (aqui o *ki* singular) do tronco (neste caso, *kúndi*) com um hífen: *ki-kundi*. Às vezes, quando o que interessa é apenas o tronco, deixo de fora o prefixo, mantendo o hífen (neste caso, *-kundi*). As raízes são precedidas e seguidas por hifens (como aqui, em *-kund-*).

⁶ Kikongo: Bentley, 1887, 1895; Bittremieux, 1923; Laman, 1936. Kimbundu: Cannecattin, 1804; Cordeiro da Matta, 1893; Assis, s.d. [1948]. Umbundu: [Manso], 1951.

⁷ Rio de Janeiro hoje inclui o antigo *Corte*, ou sede do governo nacional (a cidade do Rio e seus arredores); os dados de população sobre o Sudeste apresentados neste texto incluem as informações sobre a Corte, na época tabuladas separadamente. N.B. que o comércio de escravos para o Brasil e especialmente para o Sudeste começou a aumentar acentuadamente a partir da década de 1780; daí meu uso de 1781 como ponto de partida.

mo desta pesquisa linguística, que forma o núcleo de um livro, em fase adiantada de composição. Acredito que meus resultados — juntamente com outros dados sobre as estratégias dos escravizados em pequenas e grandes propriedades para melhorar sua condição, particularmente por meio da manumissão, fuga e rebelião — me permitem reconstruir a “economia moral” da senzala no Sudeste: especificamente, sua visão daquilo que constituía o tratamento justo e honroso que os subalternos deveriam receber de seus superiores sociais se estes últimos desejassem merecer algum respeito e “amizade” em troca. Surpreendentemente, a economia moral da senzala, particularmente suas possíveis origens africanas, ainda não recebeu a atenção que merece dos pesquisadores da história social desta região brasileira, mesmo aqueles influenciados pelas obras de E. P. Thompson (1966 [1963]; 1993, caps. IV, V) e James Scott (1976; 1985), que cunharam o conceito. De fato, ainda se encontram estudos que, embora reconhecendo a existência da “agência” ou protagonismo dos cativos (e portanto das constantes “negociações” entre eles e seus proprietários), reconstroem a dialética entre senhores e escravizados como mera variante das relações sociais entre “super-” e subalternos no *antigo regime* português; ou presumem que os senhores, por meio da promessa e depois da “concessão” da alforria como uma “Dádiva” impossível de “retribuir”, prendiam os cativos e os alforriados em um estado de perpétua “dependência moral”, como aquele descrito por Marcel Mauss em sua clássica etnografia comparativa, *Essai sur le don* (1925).⁸ Em ambos os casos, as economias morais peculiares aos grupos brasileiros subordinados (africanos escravizados e libertados, também seus descendentes) não são levadas em conta.

Ver gráficos em Slenes, 2016, pp. 189-90, baseados nos dados online da *Transatlantic Slave Trade Database*. O comércio para o Brasil foi abolido em 1850. Para dados de listas que revelam as origens étnicas dos africanos centrais em amostras de navios negreiros interceptados pelos britânicos e adjudicados no Brasil (1835 a 1839), também navios capturados e adjudicados em Cuba e Serra Leoa (1811-1848, mas predominantemente a partir de 1830), ver, respectivamente, Leitão de Almeida, 2014, e Bukas-Yakabuul & Domingues da Silva, 2016. Seus resultados: respectivamente 84% de toda a Zona Atlântica (a de Angola atual e a do “Congo Norte”) e 79% da Zona Atlântica angolana em relação a toda Angola. Estes estudos contrariam a afirmação de Miller (1988) de que os escravizados da África Central no comércio atlântico do século XIX vieram principalmente do interior profundo; entretanto, o argumento de Miller de que muitas mulheres foram traficadas do interior para a Zona Atlântica como cativas e, em sua maioria, retidas lá, foi confirmado.

8 Refiro-me aqui, respectivamente, a Frago e Rios, 2011, e Soares, 2009, que considero estudos empíricos admiráveis — como os de meus próprios alunos e colegas que “critiquei” muitos anos atrás por essencialmente a mesma razão. (Ver o breve relato em Lara, 2016, p. 57).

Antes de apresentar meus resultados linguísticos, no entanto, e depois sua relevância para a compreensão das estratégias dos escravizados, é necessário explicar por que a semelhança fonética entre *ki-kundi* e *ki-kunda* em Kikongo, uma língua bantu, chamou minha atenção (além do fato de eu me deleitar com trocadilhos). Isto significa que eu preciso mencionar, pelo menos brevemente, a bibliografia importante que existe hoje — na esteira de *Metaphors We Live By* de Lakoff e Johnson (2003 [1980])⁹ — sobre a centralidade do pensamento analógico para a cognição humana em geral e para a dos falantes das línguas bantu em particular. Também requer que eu esboce o contexto sociolinguístico tanto do Sudeste do Brasil quanto da Zona Atlântica da África Central antes e durante o período em questão, para mostrar por que é plausível argumentar que os migrantes forçados desta última região compartilhavam uma economia moral em comum que poderia ter se enraizado na vida deles e de seus descendentes em sua nova terra.

Com respeito ao pensamento analógico, meu ponto de partida é uma frase da antropóloga Marilyn Strathern (1992, p. 47): “a cultura consiste na forma [compartilhada] como as pessoas fazem analogias entre diferentes domínios de seu mundo”.¹⁰ A frase de Strathern é especialmente relevante para pensar a respeito dos “mundos encantados” nos quais a humanidade viveu até recentemente (ou mesmo continua a viver, pelo menos até certo ponto). Em tais mundos, as próprias palavras que se usa, portanto, as analogias feitas com elas, têm poderes “mágicos”. Elas permitem que os seres “pensantes” tenham um impacto direto nos reinos material e espiritual com sua fala. Por exemplo, de acordo com a tradição judaico-cristã, Deus criou o universo com “a *Palavra*”, transformando assim em matéria o conceito preexistente na mente divina. Da mesma forma, os falantes de inglês ainda hoje dizem “falando do Diabo”, quando uma pessoa cujo nome acaba de ser mencionado de repente entra na sala (uma pessoa não “criada”, mas “chamada” pela humana *Palavra*, eco ténue da divina); e muitos brasileiros ainda evitam dizer o verdadeiro nome do “rabudo”, do “chifrudo”, do “tinhoso” etc., para ter certeza de que Ele (não arriscarei nomeá-lo novamente!) não aparecerá. Assim, não é surpreendente que, por volta de 1910, falantes de Kisundi (o dialeto

⁹ Traduzido para o português como *Metáforas da vida cotidiana*, 2002. Ver também Kövecses, 2015.

¹⁰ Strathern, 1992, p. 47. Neste e nos dois parágrafos seguintes reproduzo, com alguns acréscimos, frases que aparecem em Slenes, 2018a.

“Central” de Kikongo) se referissem a “um rugido/rosnado, [...] uma coisa maravilhosa” (*-kúmbu*) quando falavam de um leopardo, para não chamar a atenção daquele animal pelo uso de seu nome (*-ngò*); ou que usassem “pedra” (*-tádi*) para “ovo” quando não queriam que certa galinha soubesse que estavam falando do ovo *dela*. Também não é estranho que eles dissessem “gafanhoto [verde]” (*-kónko*) para se referir a uma criança: uma metáfora encantadora, mas usada aqui para não atrair um *mfúmu andoki*, um certo tipo de bruxo que poderia prejudicar o “pequeno saltitão”.¹¹

É neste contexto que o poder dos homófonos (homônimos fonéticos) de revelar vínculos ontológicos emerge — um poder especialmente grande em línguas tonais, com sua abundância dos tais homófonos, diferindo apenas em “melodia”. Na China continental, por exemplo, ainda é comum evitar atribuir o número “4” aos andares de um edifício que deveriam contê-lo; sobe-se do terceiro andar para o quinto, do vigésimo terceiro para o vigésimo quinto etc., porque as palavras “quatro” e “morte”, embora de tom diferente, são próximas foneticamente, o que torna a perspectiva de viver no “andar do túmulo” pouco atraente para muitas pessoas.¹² De fato, a “tetrafofia”, “o medo de quatro”, é tão forte entre os falantes de chinês (e entre os falantes do não tonal japonês, em que o número “quatro” também é foneticamente próximo de “morte”), que tem efeitos fisiológicos. Pesquisas recentes mostraram um aumento significativo na mortalidade por ataques cardíacos repentinos entre pessoas de origem chinesa e japonesa nos Estados Unidos no quarto dia de cada mês (Phillips et al., 2001).

No mundo bantu de línguas tonais, pode-se apontar exemplos semelhantes, particularmente no passado. Por exemplo, segundo o antropólogo Wyatt MacGaffey (1986, p. 259), entre os falantes do Kisundi “um caçador que impregnou sua esposa na noite anterior

11 Verbetes em Laman, 1936. *-Kúmbu*, além de *mugissement*, [...] *grognement*, significa *léopard*, [...] *chose merveilleuse*. *-Tádi* é *pierre*, [...] *nom secret d'un œuf (pour empêcher la poule de comprendre qu'on parle de son œuf)*. *-Kónko*, além de *sauterelle (en général)*, é *nom des enfants à cause de bandoki* [bruxos]: ou seja, claramente uma referência aqui ao simpático gafanhoto verde, não ao gafanhoto cinzento, uma praga. *Mfúmu* [“grande chefe”] *andoki* [de *ndoki*, “bruxo”], dentro do verbete *mfúmu*, é *celui dont les enfants meurent*. Sobre *-kúmbu*, ver também Laman (1952-1968), III (1962), p. 208.

12 Ver discussão em: <<https://en.wikipedia.org/wiki/Tetraphobia>>. Devido ao medo adicional com relação a “treze” (um número azarado), em muitos edifícios chineses se sobe do andar 12 para o andar 15.

[à caça] tem *m̃via* nele, o que estragará a sorte de toda o grupo (*m̃via*, ‘má sorte’; *m̃via*, ‘pênis’). O problema pode ser evitado, porém, “se ele usar uma faixa da -*tába* dela [‘tecido perineal’ feminino] ao redor de sua testa”, transformando assim “*mbúnzu*, testa” em “*búnzu*, boa sorte”.¹³ No caso do primeiro par de termos acima, a semelhança entre eles faz com que “pênis” traga “má sorte”; no segundo par, “testa” atrai “boa sorte”, anulando o efeito do jogo anterior de palavras (talvez isto aconteça também porque o pano perineal [ou seja, a tanga] da esposa ao redor da testa do marido confirma o encontro sexual deles na noite anterior, apontando dessa forma para o possível futuro nascimento de uma criança, e assim para nova “riqueza em pessoas” — boa sorte, de fato!).¹⁴

Nestes exemplos, há uma pequena diferença fonética entre cada um dos termos, mas seu valor tonal — indicado pela mesma marca diacrítica na primeira sílaba — é aproximadamente o mesmo; ou seja, a primeira sílaba de ambas as palavras do primeiro par, marcada com um diacrítico grave na vogal (“i”), começa num tom baixo que depois sobe para a sílaba seguinte, enquanto a sílaba inicial em ambas as palavras do segundo par, marcada com um diacrítico agudo na vogal (“ú”), começa num tom alto que depois cai para a sílaba seguinte.¹⁵ Outro exemplo, entretanto, mostra que palavras com o mesmo valor fonético ou similar, mas com “melodias” tonais diferentes, também permitem o jogo ontológico de palavras — como no caso de “quatro” e “morte” em chinês. Em outro trabalho (Slenes, 2018a), demonstro o jogo de palavras extremamente complexo em Kisundi em torno de raízes *-lúng-* e *-lùng-*. Palavras provenientes destas raízes definem os significados metafóricos do “cosmograma Kongo”. Este símbolo — um círculo ou oval reclinado, cruzado no meio por uma linha vertical e outra horizontal — representa o caminho cíclico do sol do dia para

¹³MacGaffey usa sua própria forma de indicar o tom e o valor fonético destas palavras em Kisundi. Substituo aqui as grafias e marcas diacríticas que Laman, 1936, utiliza para elas, para que haja coerência com a forma de registrar os vocábulos deste dialeto de Kikongo no restante deste artigo.

¹⁴Sobre o conceito de “riqueza em pessoas” na África Central e Austral, ver Guyer e Belinga, 1995. N.B. que tentei “tornar mais clara” a compreensão de MacGaffey sobre estes exemplos. Ele diz: “A má sorte pode ser evitada se ele usar a *tába* dela [...] ao redor de sua testa para que os dois possam ter duas fortunas diferentes (*búnzu*, ‘boa sorte’; *mbúnzu*, ‘testa’).”

¹⁵No caso de *m̃via*, o diacrítico grave acima do *m* inicial, da mesma forma, como veremos, acima de um *n* inicial, indica uma ênfase especial sobre estes sons nasais no começo das palavras.

a noite, também o do ser humano da vida para a morte e até mesmo, em circunstâncias especiais (seguindo o exemplo do sol), para “a vida” mais uma vez. Tais circunstâncias especiais poderiam ocorrer em cultos comunitários de “aflição-fruição” — cultos de iniciação que tipicamente surgiam na África Central em tempos de crise social ou ecológica — que terminavam, depois da “morte” ritual do iniciado, com seu “retorno à vida” num novo estado de “fruição” e parentesco espiritual com aqueles que haviam sido companheiros na mesma “viagem”. Devido às diversas metáforas geradas pelos derivados de *lúnga* (“cuidar, guardar/proteger”) e *lúnga* (“chegar em casa, estar cheio/completo, ser justo”; como substantivo, “lua cheia”; como adjetivo, “completo”), e por causa de outras palavras foneticamente próximas a essas, o escravizado poderia interpretar a terrível experiência de atravessar o Atlântico no porão do navio como semelhante à “viagem” em um culto de aflição-fruição.

Isto porque as migrações internas que estiveram na origem dos diversos povos da África Centro-Occidental foram lembradas, quase universalmente no “cinturão matrilinear” daquela região, como viagens feitas pelos rios em grandes pirogas (canoas longas e finas, escavadas de um único tronco de árvore). Em grande parte da Zona Atlântica de língua Kikongo e Kimbundu, tais veículos aquáticos eram chamados de *ma-lúngu*, ou um nome muito próximo. *Ma-lúngu* é uma forma plural, que significa “canoas”, mas também “grande canoa”, por extensão “navio” — o prefixo “plural” *ma-* também servindo às vezes para indicar grande tamanho, como o sufixo “s” de “águas” em português, na expressão “as águas do oceano”.¹⁶ Consequentemente, o *ma-lúngu* (“navio negreiro”), caracterizado por *ma-lúngu* (grande sofrimento; pessoa morta) — repare-se no diacrítico grave — poderia ser entendido como barco que transportava seus passageiros por meio do *ka-lúnga* (“oceano, grande corpo de água, a superfície separando vida e morte”), como representado pela linha horizontal no cosmograma Kongo, mas que trazia-os ao final, se fossem puros de coração, para *ma-lúngu-lúngu* (“lua muito cheia”),¹⁷ em outras palavras, para “fruição” como *ñlúngi* (“pessoas perfeitas”).

¹⁶ Da mesma forma, em inglês, “the waters of the ocean”. N.B. que as canoas escavadas (pirogas) da África Central podiam ser bastante grandes, às vezes acomodando 100 pessoas ou mais.

¹⁷ O duplo diacrítico agudo indica um tom especialmente alto na primeira sílaba do tronco, caindo posteriormente na sílaba seguinte.

Para que o leitor não suspeite que este pesquisador esteja tropeçando em *seus próprios* tropos, permita-me apontar outras evidências de que os centro-africanos de fato faziam essas conexões.¹⁸ Primeiro, Sidney Mintz e Richard Price (1992 [1976], p. 48), citam um documento que descreve as ações dos cativos num navio negreiro, ao chegarem, no final do século XVIII, em Suriname — um lugar e período em que pelo menos uma grande minoria das pessoas recém-escravizadas provinha da África Centro-Occidental, entre elas gente da região do Kongo. “Todos os cativos são levados ao convés”, observa esta fonte, “seus cabelos raspados em diferentes figuras de Estrelas, meias luas, &c. que geralmente eles fazem um ao outro (não tendo navalhas) com a ajuda de uma garrafa quebrada e sem Sabão”.¹⁹ Mintz e Price tratam isto como uma simples celebração (algo “do mundo das Artes”), o que é pouco provável, dado que raspar o cabelo “com a ajuda de uma garrafa quebrada” certamente devia causar sangramento. De fato, acontece que há descrições de dois cultos Kongo de aflição muito difundidos que terminavam com os recém-iniciados raspando a cabeça — como símbolo de morrer e depois renascer para uma nova vida (e dentro de um novo grupo de “parentesco”). Segundo, uma metáfora quase universal na África Centro-Occidental matrilinear era que “o casamento é uma canoa”, também que “a mulher casada é uma canoa” (ligando dois grupos de parentesco em diferentes pontos de embarque do mesmo rio). Wyatt MacGaffey (1986, p. 82) observa que entre os Kongo (um grupo matrilinear) este tropo “está implícito nas ‘nove canoas’ de [suas] tradições históricas, cada uma delas a origem de um grupo de descendência”. A mesma metáfora é repetida quase literalmente em uma entrevista concedida a Maureen Warner-Lewis por uma mulher de Trindade, descendente de um homem da África Central que havia chegado no século XIX “de Angola, perto dos Potogi [portuguêses]”: “[eles] todos vêm juntos num navio e vêm vivos. Portanto, eles se consideram irmãos. [...] [Eles] estão na barriga de uma mulher [...] e eles morrendo [vão morrer] na barriga de sua mãe se o navio se afundar”. Observo que em Trindade a palavra para

¹⁸ Ver Slenes, 2018a (esp. pp. 356-60) para mais detalhes.

¹⁹ Fonte citada: Stedman, 1988 [1790], p. 174. Slenes, 2018a, p. 359, observa que uma grande minoria de africanos que chegavam ao Suriname durante o período em que Stedman esteve lá eram de origem bantu, em consonância com a conclusão do historiador R. F. Thompson, 2005, p. 75, de que uma prática cultural descrita por Stedman provinha do norte do Kongo.

“companheiro do mesmo barco negreiro” é *malong*.²⁰ Esta é quase exatamente a forma — *ma-longo* — que *ma-lúngu* toma entre o Libolo, um subgrupo dos Mbundu matrilinear, que fala um dialeto de Kimbundu.²¹

Em suma, quando os centro-africanos que chegavam juntos a seus destinos brasileiros acabaram se chamando de “malungos” (de *ma-lúngu*), palavra incorporada ao português brasileiro desde pelo menos o final do século XVII, eles não estavam simplesmente cunhando uma mera “figura de linguagem”.²² “Navios” metonímicos (companheiros de um mesmo navio) eles eram, mas o nome expressava a convicção de que eles haviam sido transformados por essa terrível provação em “parentes próximos”, renascidos para uma nova vida de (possível) plenitude, exatamente como aqueles que “havam sobrevivido” à iniciação, juntos, em um culto comunitário de aflição-fruição.

Apresento estes pormenores para mostrar por quê suspeitava que os falantes de Kikongo (ou mais precisamente, do dialeto Kisikongo, dado o que vimos até agora) não teriam considerado a semelhança fonética entre as palavras *ki-kundi* e *ki-kunda* — “amigo” e “assento” — como simplesmente uma curiosidade sem nenhum significado particular. Mas antes de me aprofundar nesta questão, preciso delinear o contexto sociolinguístico do Sudeste brasileiro e da Zona Atlântica da África Central durante o período em foco, para mostrar a relevância desta nova virada linguística em minha pesquisa para a compreensão da economia moral dos escravizados.

No final do século XVIII, as capitanias do Sudeste, especialmente São Paulo, Espírito Santo e Rio de Janeiro, tinham uma população relativamente esparsa. Isto mudou, no entanto, como resultado

20 Slenes, 2018a, citando Warner-Lewis, 2003: 38. Repare, também, que na Bahia, tanto no “Candomblé Ketu” (inspirado na tradição da África Ocidental) quanto no “Candomblé Congo-Angola”, os iniciados têm suas cabeças raspadas como parte do ritual; também, aqueles que são iniciados juntos formam um “barco”. Como notam Mintz e Price, o metônimo “barco/navio” (“companheiro do mesmo navio negreiro”) era de uso geral na Afro-América, mas fora do Brasil (e da Trindade) geralmente aparecia em uma tradução europeia, dada a mistura de gente da África Ocidental e Centro-Ocidental: *sipi* (*ship*) no Caribe Britânico, *batiment* em Saint Domingue, e *carabela* em Cuba.

21 Johnston, 1919-23, p. I, 367.

22 Ver o sermão do Padre António Vieira (publicada em 1688), mencionando e definindo “malungo”: “Dos pretos é tão própria e natural a união, que a todos os que têm a mesma cor, chamam parentes, a todos os que servem na mesma casa, chamam prazeiros [parceiros], e a todos os que se embarcaram no mesmo navio, chamam malungos”. Vieira, 1688, p. 165 na parte V do sermão XX). (Modernizei a ortografia).

da revolução dos escravos em Saint Domingue nos anos 1790 e da abolição do tráfico de cativos para o Caribe Britânico a partir de 1808. Estes eventos, que geraram uma subida acentuada nos preços dos produtos agrícolas antes produzidos pelo trabalho cativo caribenho para Europa, levaram a um enorme aumento no comércio de escravizados para o Brasil — particularmente para Rio de Janeiro e São Paulo, que foram especialmente abençoadas (ou amaldiçoadas) com boas terras para a produção de açúcar. Em pouco tempo, partes significativas da região (produzindo açúcar, depois outros produtos de exportação, especialmente café) apareciam cada vez mais aos visitantes como extensões da África. Isso porque o Sudeste do Brasil nesse período (até a abolição do comércio de escravos em 1850 e mesmo além disso) tornou-se um dos lugares principais, juntamente com Cuba e o Sul dos Estados Unidos, daquilo que hoje é chamado de “segunda escravidão”: um sistema de trabalho forçado cada vez mais violento, integrado a mercados e instituições capitalistas crescentes, centrado em grandes propriedades e *marcado por um enorme aumento do comércio em escravizados* — comércio principalmente internacional da África, no caso do Brasil e de Cuba, e predominantemente nacional (alimentado pelo rápido crescimento da população cativa interna) no dos Estados Unidos.²³ Em meados do século, de acordo com os censos da província do Rio em 1849 e 1850, 59% dos escravizados e 32% da população total eram africanos. Em Vassouras (típico do Vale do Paraíba que abrangia regiões no Rio e em São Paulo, também de áreas de plantio no Oeste desta última província), essas cifras eram, respectivamente, 72% e 49%. Observo que pesquisas locais, baseadas em manuscritos de censos e de inventários dos bens de falecidos, têm confirmado a veracidade aproximada destas estatísticas.²⁴ Como foi mencionado, a grande maioria desses migrantes forçados veio da África Centro-Occidental, de fato, especialmente da “Zona Atlântica” daquela região. Uma minoria significativa era de falantes de línguas bantu da África Centro-Oriental

23 Tomich, 2004; Marquese & Tomich, 2009; Slenes, 2019. A segunda escravidão, em seu auge na região Sudeste do Brasil c. 1831-1888, foi alimentada depois de 1850 por um grande comércio interno de escravos dentro da região e de outras partes do país, que geralmente transferia pessoas de pequenas propriedades para grandes fazendas (Slenes, 2004).

24 Ver minha discussão e citação de fontes em Slenes, 2000 [1991-2], parte II. Ver, mais recentemente, Luna & Klein, 2003; Salles, 2008; Moreno, 2013.

(enviados de Moçambique). Relativamente poucos vieram da África Ocidental (dos portos da Senegâmbia à Enseada de Benin).²⁵

Os cativos da África Centro-Ocidental, é verdade, vieram de “nações” diferentes; no entanto, a maior parte deles “se entendiam”. As línguas bantu da Zona Atlântica eram intimamente ligadas historicamente, como as línguas românicas da Europa. Isto era especialmente o caso dos dialetos nas fronteiras da interface Kikongo/Kimbundu. (Marcos Leitão de Almeida demonstrou o impacto linguístico dramático da incorporação de pessoas escravizadas — falantes da língua vizinha — nos reinos dos dois lados dessa fronteira, após o início do tráfico atlântico de escravos e das guerras e caos social que esse comércio gerou na África).²⁶ Em suma, não há dúvida de que as três línguas mencionadas, em seus diversos dialetos, também em seus “inter-dialetos” ou línguas *pidgin* (geradas inicialmente na África na longa marcha dos cativos do interior para o litoral), eram faladas diariamente, dentro e fora das senzalas do Sudeste brasileiro, mesmo por muitos negros nascidos no Novo Mundo.²⁷ Era precisamente este campo linguístico que permitiu a rápida descoberta, por aqueles que nele se dirigiam, da “África no Brasil”, ou seja, das inúmeras afinidades culturais compartilhadas pelos centro-africanos (ocidentais, e até mesmo orientais) na nova comunidade “assenzalada”.²⁸

Estas afinidades culturais não terminaram repentinamente com a abolição do comércio de escravos em 1850. Muitos dos jovens da África Central que chegaram no auge do tráfico nas décadas de 1830 e 1840 ainda estavam vivos nas décadas de 1870 e 1880, quando comandavam um lugar especial na comunidade escravizada, como exigiam os costumes da África Central. Os informantes de Stanley

25 A partir do *Transatlantic Slave Trade Database* (www.slavevoyages.org), calculo que entre 1811 e 1856 (quando ocorreu o último desembarque relatado de cativos africanos), 75% vieram da África Centro-Ocidental, 18% da África Centro-Oriental e apenas 7% da África Ocidental. (Minhas estimativas levam em conta os africanos ocidentais que chegaram aos portos do norte, particularmente Salvador, Bahia, mas foram então transbordados em navios brasileiros para o sudeste). Slenes, 2018b.

26 Leitão de Almeida, 2012; 2014; 2020a; Leitão de Almeida & FitzSimons, 2022, online [2015].

27 Sobre os pidgins criados na Zona Atlântica por comerciantes de escravos e cativos caminhando até os portos, ver Slenes, 2000 [1991-2] a respeito da rota para Luanda, e o prefácio de Jan Vansina em Heywood (2002) a respeito do comércio para o baixo Rio Congo, Luanda e Benguela.

28 Assim, o subtítulo de Slenes, 2000 [1991-2]: “África coberta e descoberta no Brasil” — não “[...] descoberta do Brasil”, como os editores da Revista USP [n.º 12] entenderam erroneamente em 1991-2). Isso foi corrigido em todas as reedições posteriores.

Stein — jovens ou adolescentes na época da abolição — lhe falaram sobre o respeito desfrutado pelos idosos, os *macotas* (“pessoas da África, gente sábia”), a quem se oferecia lugares especiais, bem na frente, na hora das apresentações de jongo nas fazendas (Stein, 1985 [1957], pp. 163-4, 204-9). Acontece que *makota* é um termo plural generalizado entre os Bantu na África Centro-Occidental, designando os “anciãos”, “tios de linhagem”, “guardiães e conselheiros” do chefe de um grupo de descendência, “juizes em disputas internas”, e assim por diante. Esses *makota* teriam assegurado que as gerações mais jovens da senzala, nascidas no Brasil, estariam plenamente conscientes das associações evocadas no campo das palavras *-kund-* durante e depois dos últimos anos da escravidão.²⁹

De fato, com base no reconhecimento acadêmico desde pelo menos a década de 1970 de que a África Centro-Occidental era uma única área cultural, não apenas linguística (Craemer et al., 1976) — assim como o consenso mais recente de que os povos da África Centro-Ocidental partilhavam grande parte desta cultura (por exemplo, os cultos comunitários de aflição-fruição já mencionados)³⁰ — demonstrei em vários estudos que os escravizados no Sudeste do Brasil se baseavam nessa herança amplamente compartilhada para “navegar”, talvez como malungos num sentido estendido, suas condições de escravidão. Mas será que o mesmo argumento pode ser feito com respeito a algo tão complexo como “economia moral”, que implica em uma experiência compartilhada (além das fronteiras linguísticas e “étnicas”) de condições sociais similares na África Central durante muito tempo e a descoberta compartilhada, no Brasil, de que as diretrizes anteriores para a interação humana ainda poderiam produzir resultados desejáveis no novo ambiente?

Acredito que pode. Com base no trabalho dos africanistas, argumento em meu livro em andamento que a longa história da “expansão” bantu em território relativamente vazio (até o início do primeiro milênio EC [Era Comum/Era Cristã], de fato, em muitos aspectos,

29 Sobre os significados de *makota* nos idiomas da Zona Atlântica, ver Slenes, 2007a: 113; 131-32 (texto e notas); também 2013, p. 50, 55. (Agradeço novamente a Camilla Agostini, que me deu a dica sobre isto.) Para as raízes profundas de *makota* (*-kòt ou *-kòta), ver Guthrie, 1970: III, 30, e Vansina, 2004, p. 216, n.º 29. As palavras também eram transmitidas dentro das famílias, que estavam muito presentes nas fazendas do Sudeste (Slenes, 2011 [1999]).

30 Janzen, 1992; Van Dijk et al., 2000.

mesmo até o início do segundo milênio) promoveu um ethos de relativa igualdade entre as pessoas comuns e seus “chefes”.³¹ Durante essa expansão, os chefes geralmente não podiam “impor-se” a seus súditos, já que estes últimos sempre podiam migrar para um novo território; o principal recurso dos “líderes” para manter a lealdade de seu povo era demonstrar sua capacidade de trazer benefícios sociais para o grupo. Isto trouxe “riqueza em pessoas”, no sentido amplo (não apenas aumento da população) definido por Guyer & Belinga (1995): a promoção, pelos chefes, da diversidade social e de condições favoráveis para reter (e receber por meio da migração) uma variedade de pessoas de diferentes talentos que poderiam contribuir para o bem-estar geral da comunidade. O resultado desta diversidade e da relativa igualdade de poder, eu defendo, teria fomentado comunidades cujos membros interagiam em geral com confiança e respeito mútuo, e que também viviam em relativa harmonia com seus vizinhos, dada a abundância de terras e recursos. As coletividades bantu nesta fase de sua história não teriam sido muito diferentes, nestes aspectos, daquelas dos povos no final da longa evolução da humanidade na condição de caçadores-coletores (antes que as densidades populacionais crescentes começassem a produzir competição entre, e dentro dos grupos por recursos mais limitados).

Uma nova e densa bibliografia nas últimas duas décadas tem derrubado a ideia de que a evolução humana durante esse longo período foi o resultado da competição feroz, sem trégua, pela “sobrevivência do mais apto”, que só teria terminado com a chegada da “civilização” com sua “sublimação” de tendências atávicas “primitivas”. Pelo contrário, os caçadores-coletores viviam em sociedades igualitárias e cooperativas. Sociedades nas quais o “comportamento pró-social” e o “altruísmo” — a disposição inata de sacrificar-se pela comunidade, se necessário — havia-se tornado a regra, precisamente porque estas eram qualidades que haviam contribuído durante muito tempo para a “aptidão” de cada grupo de sobreviver e transmitir seus genes aos

31 Ver Vansina, 1999, sobre a persistência de uma “ideologia de igualdade” na história profunda da tradição política bantu-ocidental. Ver também Leitão de Almeida, 2000b (sobre **-píkà*, o primeiro “escravônimo” [termo remetendo a “escravo”] conhecido na África Centro-Ocidental, surgido no final do primeiro milênio AEC [Antes da Era Comum]), que observa (p. 429) que “em quase todas as línguas em que foram encontrados cognatos de **-píkà*, o termo era usado consistentemente como um antônimo de **-kúmú*, que conceituava a honra e a pertença de um indivíduo dentro de uma comunidade”. (Sobre a honra na história africana, ver Iliffe, 2005, esp. cap. 8, “A Honra do Escravo”).

pósteros.³² Estes achados foram complementados por estudos sobre a moralidade social das crianças e sobre o comportamento de pessoas de diversos grupos étnicos em jogos destinados a identificar posturas subjacentes de negociação com outros, para recompensas. Estas pesquisas também sugerem que uma demanda por igualdade, respeito e confiança mútua nas relações humanas — particularmente dentro dos grupos com os quais nos identificamos — está em nossa composição genética.³³

Ao mesmo tempo, novas pesquisas sobre as origens antigas da desigualdade social e as estratégias das pessoas comuns para contestá-la, têm invertido os significados de “barbárie” e de “civilização”. Refiro-me aqui especialmente ao recente livro de James C. Scott com o título-trocadilho *Against the grain* [contra o grão / a contrapelo]: *uma história profunda dos estados mais antigos* (2017).³⁴ Se considerarmos a cooperação igualitária como a essência da “civilização”, diz Scott, então as sociedades de caçadores-coletores — também as primeiras sociedades sedentárias (mesmo aquelas organizadas em “estados”), baseadas em uma mistura de agricultura diversificada com caça e coleta — merecem ser chamadas de “civilizadas”. Em contraste, as sociedades sedentárias posteriores, centradas na produção de grãos, que tinham a “cultivar” estados burocráticos, desigualdades sociais extremas e guerras frequentes (muitas vezes para obter escravos), representam uma virada dramática para a “barbárie”.³⁵ (Scott observa que a dicotomia linguística entre “civilização” e “barbárie”, da mesma forma entre “pessoa civilizada” e “pessoa bárbara”, foi criada pela elite dos “estados de grãos”, que temiam e desprezavam os de fora e “os de baixo”. Os analistas de hoje, portanto, deveriam descartar esses termos, ou em-

32 Ver especialmente Sussman & Cloninger, 2011, e Zwir et al., 2021. Também Boehm, 1999; 2012; Bowles & Gintis, 2012; De Waal, 2013; Fry, 2013; Narvaez, 2013; 2014; Tomasello, 2014; 2016; 2019. Relevante também é o trabalho do linguista Noam Chomsky (ver Chomsky, 2006), que demonstrou que todas as línguas humanas são de igual complexidade — o resultado da estrutura da mente humana, formada muito antes do surgimento da “civilização”.

33 Schmidt & Sommerville, 2011; Hamlin, 2014; Hamlin & Van de Vondervoort, 2018; Bowles & Gintis, 2012.

34 *Grain* significa “grão” (de trigo etc.) e “veio” (de madeira); portanto *against the grain* significa não só “contra o grão”, mas também “a contrapelo”.

35 “A chave do nexo entre grãos e estados está [...] no fato de que somente os grãos de cereais podem servir de base para a tributação: [pois são] visíveis, divisíveis, avaliáveis, armazenáveis, transportáveis e ‘racionáveis’ [...] O fato de os grãos de cereais crescerem acima do solo e amadurecerem mais ou menos ao mesmo tempo torna o trabalho de qualquer pretenso cobrador de impostos muito mais fácil”. Scott, 2017, pp. 129-30.

pregá-los, como faz o próprio Scott [p. 121], “em sentido irônico e irreverente”). Entretanto, enquanto a população era escassa (ou seja, a terra abundante), os “estados de grãos” tinham vida curta, ou pelo menos enfrentavam limites à desigualdade social que podiam criar, já que os camponeses oprimidos e os escravizados tinham oportunidades para fugir. Em escala mundial, argumenta Scott (p. 263), existiam terras relativamente abundantes e disponíveis (ou seja, não havia, em geral, “hegemonia estatal”) até “*pelo menos*” 1600 EC (grifos meus).

A análise transformadora de Scott contribui para a compreensão das sociedades bantu da Zona Atlântica no primeiro milênio EC, e particularmente do crescimento posterior do poder e das desigualdades sociais internas (incluindo as formas agravadas de “escravidão”), de alguns dos primeiros estados c. 1100-1500 EC — estados baseados na agricultura mista, incluindo grãos (particularmente milhete), bem como o plantio para subsistência e a caça e coleta — conforme as populações aumentavam, e a “fronteira interna” retraía. Com relação à área que se tornou o Reino do Kongo, Marcos Leitão de Almeida (2020a, p. 178) observa que um termo antigo, *-saanza, que originalmente significava “espalhar”, “dispersar” e “desordenar”, adquiriu nos primeiros séculos do primeiro milênio EC o significado, “pilhar”, uma vez que clãs, baseados na ocupação de território, começavam a se formar e suas razias para a captura de “dependentes extremos” tornavam-se mais frequentes. Com o crescimento populacional no início do segundo milênio, esta “pilhagem” para a captura de “escravos” aumentou.³⁶ Como Marcos Leitão de Almeida e William FitzSimons explicam (2022 online [2015], p. 9),

Falantes de Kisikongo, uma das línguas que se formaram durante [...] [o início do segundo milênio EC], elaboraram mais suas práticas de escravização na medida em que empreendedores políticos se empenhavam na construção do Estado. Eles investiram na tomada de cativos enquanto faziam guerras contra outros povos vizinhos, e acumularam escravos [...] para compor uma nova organização política abrangente, o estado do Kongo.

³⁶ Leitão de Almeida, 2020a, corrobora o argumento de Miller (2012) de que a profunda história da “escravidão” na África tem paralelo com a da Europa e da Ásia, ao mesmo tempo em que (como Miller) enfatiza o aumento radical da “escravidão” no continente provocado pela expansão europeia e pelo tráfico atlântico.

Estas mudanças prepararam o cenário para o enorme aumento da escravidão e a criação de “sociedades escravistas”, que foram desencadeadas pela primeira chegada dos portugueses em terra dentro do Rio Congo, perto do domínio do Reino do Kongo, em 1483. Os laços comerciais e uma crescente presença lusitana em assentamentos e fortalezas logo se seguiram a este evento, com os portugueses oferecendo armas e outras mercadorias aos reinos da Zona Atlântica a preços relativamente baixos (particularmente para as sociedades próximas à costa, menos para aquelas mais distantes do interior, que tinham que pagar os custos do transporte terrestre) e exigindo em troca principalmente escravos. Isto promoveu cada vez mais tanto o comércio interno quanto a guerra (esta última auxiliada, incentivada e praticada pelos portugueses) para a aquisição de escravizados. Tratava-se de gente destinada para a venda às Américas, mas também para o uso interno por reis africanos e chefes subalternos ou independentes — particularmente como soldados para mais razias/guerras visando apanhar cativos.

Com respeito ao Reino do Kongo, Linda Heywood (2009) estabeleceu que as pessoas escravizadas — geralmente forasteiros incorporados como “dependentes extremos” — existiam antes da chegada dos portugueses, mas ainda eram apenas uma pequena parte da população. Durante a maior parte do século XVII, a guerra do Reino contra os povos vizinhos produziu um número cada vez maior de pessoas destinadas ao tráfico humano para as Américas, mas relativamente poucos cativos para serem retidos dentro do Kongo; também, poucos nativos do Reino foram enviados ao exterior. Isto mudou, no entanto, depois que o Reino foi derrotado na batalha de Mbvila em 1665 por um exército liderado por portugueses e composto especialmente por tropas africanas, muitas delas escravizadas. A partir de então, a guerra interna e as batidas por escravos realizadas por chefes locais que se tornaram, de fato, bandidos-saqueadores, engoliram o Reino, com o resultado de que, em 1800, quase metade de sua população era composta de escravos, uma proporção substancial deles falantes nativos de dialetos de Kikongo.³⁷ Embora os reinos vizinhos na Zona Atlântica e no interior de Angola estejam menos bem documentados, parece, a partir das evidências disponíveis, que eles repetiram esta história uma

³⁷ Estimativa de Heywood. Para ênfase semelhante nos conflitos internos no Reino (guerras, razias por nobres e bandidos para conseguir cativos), ver Thornton, 1997; também, Lovejoy, 1989; 2000 [1983].

vez que a escravidão e o tráfico de escravos se expandiam.³⁸ É importante salientar que não apenas a porcentagem da população que foi escravizada aumentou muito, mas também que as condições e possibilidades de mobilidade social desses cativos (por exemplo, a eventual incorporação parcial ou total de seus filhos nas sociedades que os abrigavam) certamente se tornaram marcadamente piores.³⁹

Se a Zona Atlântica vendia um número cada vez maior de pessoas (sobretudo homens) aos mercados estrangeiros, enquanto seus escravizados (a maioria cada vez mais formada por mulheres, especialmente do interior, além dessa Zona) iam constituindo uma parte crescente de sua população, o que se pode dizer sobre o número total de pessoas na região? Joseph Miller (1988) argumentou que provavelmente a Zona Atlântica não sofreu perdas populacionais significativas, uma conclusão que foi contestada por Lovejoy (1989; 2000 [1983]), Thornton (1997) e particularmente Patrick Manning (1990). Manning elaborou estimativas de população para a África Centro-Occidental como um todo, utilizando dados sobre o comércio de escravos e modelos demográficos (com suposições sobre taxas históricas de mortalidade e fecundidade baseadas no que é conhecido sobre a história africana mais recente), e calculando cifras populacionais retrospectivamente a partir dos dados relativamente confiáveis do século XX. Recentemente ele aperfeiçoou este estudo (ver Manning, 2013; também 2010; 2014). Seus novos resultados, em contraste com seu trabalho anterior,

38 Ver especialmente Miller (1988: cap. 5, particularmente) sobre a expansão da “fronteira de escravidão”. Repare, no entanto, que o argumento de Miller de que a violência (guerra e ataques para capturar escravos) caracterizou apenas a “fronteira escravista” e não as “sociedades escravistas” que ela deixou em seu rastro, foi contestado com sucesso por Lovejoy, Thornton & Heywood, citados acima, bem como pelos diversos estudos de R. Ferreira, e Candido (ver bibliografia).

39 Scott, *Against the Grain* (pp. 255-56), ao descrever o impacto dos antigos “estados de grãos” do sudeste asiático sobre seus vizinhos “bárbaros”, muito bem poderia estar falando da rapacidade do estado “civilizado” português (incluindo o Brasil) no que diz respeito aos “bárbaros” povos africanos pós-1500: “Há [...] dois aspectos profundamente melancólicos da era dourada dos bárbaros. [...] [Primeiro, muitos] de seus bens de troca endereçados aos estados ativos no comércio [ou seja os principais estados centrados em grãos, que dependiam do comércio com gente de fora] eram, naturalmente, gente de sociedades sem estado [ou com estado fraco] que podia ser vendida para o cativo no estado dominante. [...] [Segundo, havia] a venda de [...] [gente com] habilidades marciais para os [grandes] estados [de grãos] como mercenários. Seria difícil encontrar um estado [de grãos] antigo [ou mais recente] que não alistasse gente sem estado [ou de estados mais fracos] — às vezes indiscriminadamente — em seus exércitos, para capturar escravos fugitivos e reprimir revoltas entre suas próprias populações inquietas”. (Minhas inserções, entre colchetes, para mostrar a relevância da análise de Scott para a atual discussão).

apontam para um declínio ainda mais significativo da população total desta região entre 1700 e 1850, variando de 16% no que ele chama de região de “Loango” (que inclui a parte norte da Zona Atlântica, mas se estende muito além dela, bem mais para o interior) a 39% em “Angola” (equivalente à parte angolana da Zona, mais o restante da atual Angola e parte da Rodésia ocidental e norte).⁴⁰ Manning ainda não publicou esses resultados recentes em forma de livro, portanto, eles ainda não foram integralmente avaliados por seus pares. No entanto, outras novas pesquisas, que enfatizam o extremo deslocamento social resultante da violência contínua e sempre crescente na região para obter cativos para uso interno, bem como para exportação, especialmente na Zona Atlântica, são coerentes com suas conclusões. Há estudos que apontam para uma ruptura geral da ordem social em áreas rurais distantes de vilarejos e cidades;⁴¹ para a fuga frequente de escravos na Zona Atlântica;⁴² para a formação de comunidades fugitivas substanciais, por exemplo, na região de Kisama, logo ao sul de Luanda, pelo menos a partir do início do século XVII.⁴³ Outras pesquisas demonstram que muitos chefes locais estavam dispostos a dar proteção aos fugitivos, acolhendo-os como subordinados de baixa categoria social, mas isentos de venda (em reação, suspeito, à crescente “extorsão” portuguesa de tributos em escravizados, de chefes que haviam sido reduzidos a vassalos).⁴⁴ Talvez por causa disso, o “vocabulário da escravidão” chegou a distinguir entre pessoas que eram “comercializáveis” e aquelas que seriam retidas como “dependentes servis”.⁴⁵ Evidências

40 Estranhamente, estas porcentagens mostram pouca variação quando as várias subáreas (respectivamente quatro e três) dentro das duas regiões maiores são examinadas. Em todo caso, se a Zona Atlântica de ambas as regiões perdeu entre 16% e 39%, a diminuição da população foi drástica.

41 Sobre o Reino do Kongo, ver Thornton, 1983, esp. p. 96; Heywood, 2009; Heywood & Thornton, 2007. Sobre o Reino do Ndongo: Heintze, 2007 (os estudos originalmente publicados em 1977, 1979, 1991 e 1995); sobre as regiões Mbundu: Ferreira, R., 2011, 2012; sobre os Ovimbundu: Hambly, 1934, esp. p. 220, e Candido, 2011; 2013a e 2013b.

42 Heintze, 2007 [1995]; Ferreira R., 2014 (também 2011, 2012); Curto, 2005; Candido, 2011, 2013a e 2013b.

43 Ferreira, A., 2012: II, cap. 3; Krug, 2018.

44 Leitão de Almeida, 2012, e 2020a: cap 7, sobre fugitivos que encontravam refúgio como dependentes servis (“cabras”) de outros proprietários de escravos, mas com isenção de venda para outros lugares; Heintze, 2007 [1979], sobre a extorsão de tributo em escravos.

45 Leitão de Almeida, 2012, pp. 129-52; Agostini e Leitão de Almeida, 2018; ver também Mobley, 2015, pp. 152-6, e Sweet, 2017, pp. 88-9, sobre falantes de Kikongo no Kongo e em Saint Domingue.

adicionais apontam para a recorrente abertura, depois fechamento, da “fronteira interna” em áreas de seca periódica, o que respectivamente reduzia e aumentava a possibilidade de escravização (Miller, 1981).

Todos esses acontecimentos, juntos, configuram uma tragédia humana de vastas proporções. No entanto, eles também provocaram uma certa reabertura da “fronteira” interna africana a partir do século XVII, de fato aumentando ao longo do tempo. (As estimativas de Manning [2013], por década, indicam que o declínio populacional nas regiões de “Loango” e “Angola” aumentou de intensidade, atingindo um pico nas últimas décadas do comércio de escravos para o Brasil). Isto deu a muitos dos escravizados — de fato, muitos dos livres que temiam a escravidão — a possibilidade de aliviar sua situação. Evidências recentes do século XIX (Leitão de Almeida, 2012; 2014) sugerem que escravizados insatisfeitos (também fugitivos) em toda a Zona Atlântica agora tinham oportunidades significativas de negociar acordos com proprietários alternativos, que eram ávidos por adquirir mais “dependentes” por meio da oferta de melhores condições e particularmente a promessa de eles não serem vendidos ao Brasil. Quanto aos livres temerosos de escravização, Thornton (1983, p. 96) observa que por causa da “guerra e insegurança” no Reino do Kongo no final do século XVII, “as pessoas cada vez mais procuravam montanhas estrategicamente inacessíveis nas áreas silvestres para relocarem suas aldeias”. E Laman (1953-1968: I [1953], p. 87), falando dos “velhos tempos” (o século XIX) no Kongo, escreveu que

os nativos queriam manter o caminho para o vilarejo em segredo [...]. Em tempos de desordem, cada aldeia mantinha pequenos caminhos secretos ao longo dos quais os habitantes podiam fugir para esconderijos bem encobertos [...]. Se um ataque fosse esperado, colocavam-se paus afiados nos caminhos e cavavam-se buracos. No fundo destes, fincavam-se lanças de madeira pontudas.

Observe que espigões afiados e envenenados, escondidos em buracos profundos cobertos por vegetação no meio dos caminhos na mata, eram costumeiramente usados por caçadores na Zona Atlântica para capturar e matar grandes presas.⁴⁶

⁴⁶ Ver Slenes, 2011 [1999], pp. 179-81, para mais detalhes: em particular, para fontes sobre estratégias de caça, ver p. 229, texto da nota 109.

Novas pesquisas sobre o Sudeste do Brasil do século XIX indicam que as condições ali existentes durante a primeira metade do século XIX apresentavam semelhanças consideráveis às da Zona Atlântica da África Central. Os cativos muitas vezes fugiam de seus senhores, e as comunidades desses fugitivos frequentemente duravam por muito tempo. A descrição por Flávio dos Santos Gomes (1995: 55) das estratégias dos quilombolas nas zonas úmidas e pantanosas da província do Rio é surpreendentemente semelhante à de Laman, no que diz respeito às maneiras de os livres temerosos de escravização se defenderem no Kongo do século XIX. Normalmente escondidos em florestas de difícil acesso, os fugitivos do Rio criavam “[falsos] caminhos sinuosos e entradas através de mangues”, contendo armadilhas para intrusos: fossos cobertos com mato e contendo no fundo “espigões afiados e envenenados”. Além disso, assim como na África Centro-Occidental, os cativos negociavam frequentemente sua compra por outro proprietário mais a seu gosto. Ou fugiam (ou se deixavam “sequestrar”) para buscar a proteção de um “acoitador de escravo”, ansioso para obter um trabalhador “dependente” de graça.⁴⁷

Tais práticas provavelmente ocorreram muito mais frequentemente no Brasil do que no Sul dos Estados Unidos. Para começar, entre 1810 e 1860 a densidade populacional total do Sudeste brasileiro era consideravelmente menor do que a dos estados que se tornaram a “Confederação” no Sul dos Estados Unidos em 1861 (à procura de sua independência como país escravista).⁴⁸ Isto, combinado com o fato

47 Ver, por exemplo, Slenes, 1985, pp. 176-7 (sobre um cativo que negocia sua compra por outro proprietário); Soares, C., 1998: 16-17, 45-64 (sobre as casas “Zungú” na cidade do Rio, onde os escravizados obtinham informações a respeito de pessoas no campo dispostas a aceitá-los como trabalhadores dependentes); e Miki, 2018, cap. 5 (um estudo de caso de um acoitador de escravos no Espírito Santo que escondia uma comunidade de fugitivos em sua propriedade em troca do trabalho deles). Ver também Carvalho, 1987, sobre Pernambuco, onde tais casos eram endêmicos na década de 1840.

48 Em 1808, 1835 e 1872, a densidade populacional no Sudeste do Brasil era, respectivamente, de 0,9, 1,6 e 4,4 pessoas por quilômetro quadrado. (É importante notar que em 1808 o Paraná fazia parte da “Capitania” de São Paulo; entretanto, minha fonte — Botelho — separou os dados populacionais da área do Paraná da Capitania de São Paulo naquele ano, o que permite comparações mais precisas com os dados de São Paulo em anos subsequentes). Na região dos Estados Confederados dos EUA — 9 estados em 1810, já que a Flórida e o Texas ainda eram territórios e não produziam dados do censo; 10 estados em 1830, já que o Texas ainda permanecia como território; e os 11 estados completos em 1860 — a densidade populacional por quilômetro quadrado em 1810, 1830 e 1872 era, respectivamente, 2,2, 3,3, e entre 4,6 e 6,5 pessoas (4,6 com o Texas, 6,5 sem). O número de 6,5 para 1860 provavelmente fornece uma comparação melhor com os anteriores, uma vez que a inclusão do Texas acrescentou proporcionalmente muito mais quilômetros

de que em ambas as regiões durante esse período a porcentagem da população que estava escravizada era muito semelhante,⁴⁹ tornou mais fácil, em termos comparativos, para os cativos da região brasileira fugir e encontrar refúgio relativamente seguro — *especialmente dada a composição muito diferente da população livre nas duas regiões*.⁵⁰ No Sudeste do Brasil, proporcionalmente muito mais pessoas livres eram africanos ou afrodescendentes — muitos deles até pequenos proprietários de cativos:⁵¹ uma situação bem diferente daquela que existia nos estados que se tornaram a Confederação Americana, onde pretos e pardos livres eram escassos e senhores com essa cor de pele praticamente

quadrados à região do que de população. Usando os três conjuntos de dados para as duas regiões, a Confederação do Sul dos Estados Unidos, em comparação com o Sudeste do Brasil, tinha cerca de 2,4 vezes a população por quilômetro quadrado em 1810/1808, 2,1 vezes em 1830/1835, e 1,5 vezes em 1860/1872 (excluindo o Texas da região americana neste último período). Para a população das duas regiões, ver: Botelho, 2015, pp. 96-7; Wikipedia, 2022b, “List of U.S states ...”. Para a área: Wikipedia (2021), “Lista de unidades federativas do Brasil por área”; U.S. Census Bureau (2021), “State Area Measurements and Internal Point Coordinates”.

49 A porcentagem da população escravizada no Sudeste do Brasil em 1808, 1835 e 1872 era, respectivamente, 37,0%, 38,5% e 28,9%. A porcentagem escravizada nos estados incluídos na Confederação do Sul dos EUA em 1810, 1830 e 1860 era, respectivamente, 38,3%, 39,3% e 38,7% (fontes demográficas: ver nota anterior).

50 Repare que, pelo menos no Sudeste do Brasil, os fugitivos da escravidão tendiam a permanecer perto de onde haviam estado em cativeiro, a fim de manter laços familiares, sociais e econômicos com os que ficavam para trás. (Gomes, 1995.) Minha suposição aqui, entretanto, é que grandes diferenças entre regiões em sua densidade populacional geral apontam para diferenças significativas na densidade de pessoas residentes em áreas próximas às propriedades escravistas e, portanto, na possibilidade de os fugitivos encontrarem refúgio perto de onde haviam sido cativos (maior densidade = menor possibilidade).

51 Ver Slenes, 2012, 2016, para uma apreciação dos estudos sobre a manumissão no Sudeste. Sobre a manumissão no sul de Minas Gerais durante o final do período colonial e o século XIX, ver Libby & C. Paiva, 2000, e Libby & Graça Filho, 2003. O recente livro de Libby sobre o Sul de Minas, 2020, é um estudo magistral sobre pequenos senhores de escravos, muitos deles pessoas de cor livre, produzindo em grande parte para o mercado interno. Ver também Guedes, 2008 (sobre pequenos proprietários de cativos em um município de São Paulo) e Luna e Klein, 2003, 2022 (sobre pequenos escravistas e o mercado agrícola interno, respectivamente em São Paulo e no Sudeste) durante a primeira metade do século XIX. De acordo com o censo de 1872, nas províncias de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, respectivamente 68,5, 57,0 e 37,9% da população de cor (categorias “preto” e “pardo” do censo) eram “livres”. No Brasil como um todo, a porcentagem era ainda maior: 73,8% (Merrick & Graham, 1981, p. 98). Mesmo na época da Independência do Brasil, a porcentagem nacional, cerca de 27% (Mattos, 2000, pp. 16, 66-7) contrastava fortemente com a dos estados do Sul americano que se tornaram a Confederação. Dados dos censos locais sobre a “Corte” (1799) — a cidade do Rio de Janeiro e seus arredores — e as províncias de São Paulo (1836) e Rio de Janeiro (1840), também indicam altas porcentagens de pessoas livres de cor entre todos os pretos e pardos, em comparação com os estados confederados dos EUA: respectivamente, 37,0, 41,1, e 22,4%. (Souza & Silva, 1870).

inexistentes.⁵² Como resultado desta “linha de cor” menos rígida separando escravo e livre na região brasileira, o racismo virulento era provavelmente menos generalizado; ou seja, proporcionalmente menos pessoas no Brasil (particularmente entre pretos e pardos livres, muitos dos quais com parentes escravizados ou pelo menos laços linguísticos e culturais com gente em senzala) teriam estado dispostas a denunciar fugitivos às autoridades ou a se juntar a grupos armados para caçá-los. Pelos mesmos motivos, provavelmente mais teriam se prestado a oferecer esconderijo aos fugitivos. A combinação de todos esses fatores teria tornado mais difícil para governos e fazendeiros manter o grau de vigilância em relação aos fugitivos que era possível nos estados do Sul dos Estados Unidos. Sua relativa fraqueza nesse respeito certamente foi agravada pelo fato de que as receitas fiscais dos governos provinciais (portanto, sua capacidade de montar burocracias e forças policiais para suprimir a fuga de escravizados) provavelmente ficavam muito aquém daquelas desfrutadas pelas autoridades estaduais no Sul americano. Isso, por causa do “capitalismo” menos desenvolvido da região brasileira — o que em grande parte refletia o fato de que o café, enquanto produto de consumo “príncipesco” (embora mais tarde, popular), era dificilmente o “Rei” que o algodão era dentro da economia industrial florescente no Atlântico-norte. Em suma, embora muito mais pesquisa seja necessária sobre esta questão, suspeito que os recém-chegados da África Centro-Occidental viam no Sudeste brasileiro, como num espelho, não apenas a imagem da escravidão em seu lugar de origem, mas também daquilo que eles poderiam realizar para implementar sua visão de economia moral nesta outra “fronteira interna”, não tão diferente.

Qual era, então, o perfil desta economia moral? Voltando ao campo das palavras *-kund-* introduzido no início deste ensaio, examinemos agora alguns dos termos e expressões mais importantes dos mais de

⁵² Berlin, 1974, p. 137, observa que no “baixo Sul” (os estados que se tornaram a Confederação, menos Virgínia e Tennessee que estavam no “alto Sul”) a porcentagem de negros e mulatos que eram legalmente livres em 1820, 1840 e 1860 era, respectivamente, 3,5, 3,1 e 1,5. Se Virgínia e Tennessee forem incluídas, estas porcentagens são um pouco mais elevadas: por exemplo, em 1860, 3,6%. (Ver dados na Wikipedia, 2002a, “Confederate States of America”.) Berlin, 1974, p. 148, acrescenta que “Negros libertados ilegalmente [a maioria vivendo como dependentes nas propriedades de seus antigos senhores] podem ter composto mais da metade da população negra livre nas mesmas partes do Baixo Sul”. No entanto, mesmo multiplicando as porcentagens acima por dois (ou mesmo três), o contraste entre esta região e o Sudeste do Brasil era muito grande.

80 relevantes que encontrei nos vários dicionários de Kikongo, Kimbundu e Umbundu. Minha ênfase está na primeira língua — no dialeto Kisikongo (um dialeto do sul), e no Kisundi, o dialeto “Central”, este último falado ao norte da região de Mbanza Kongo, em torno de Mukimbungu onde a missão de Laman se localizava, em ambos os lados do rio Congo — com um total de quase dois terços desses verbetes *-kund-* levantados. A preponderância de palavras em Kikongo é provavelmente um reflexo do tamanho de seus principais dicionários: o de Karl Laman (1936, mas pesquisado entre 1891 e 1919), abrangendo a grande maioria dos dialetos dessa língua com aproximadamente 80.000 entradas, das quais mais da metade (44.000) são da variante Kisundi; e o de W. Holman Bentley para o dialeto Kisikongo (2 vols., 1887/1895, pesquisados a partir de 1879), com 14.000 entradas.⁵³

Deve-se enfatizar que o vocabulário Kisundi de Laman não é apenas três vezes maior que o léxico Kisikongo de Bentley, mas também que Kisundi é, de fato, o dialeto “Central” de Kikongo em mais do que o sentido simplesmente geográfico. Como diz Laman (1936: xl), “As palavras que não são remetidas a um dialeto pertencem a este dialeto central ou a dialetos vizinhos. Estas palavras são geralmente conhecidas e usadas na literatura” (ou seja, na documentação escrita que Laman havia juntado). O resultado deste procedimento é que se uma palavra estava em uso corrente (com a mesma definição) tanto em Kisundi como em Kisikongo, Laman a registraria apenas em seu léxico Central; ele não a incluiria separadamente com a designação “SB” (“South Bantu”, mas na verdade “South Bentley”) ou em outros dialetos “S” (sul).⁵⁴ Observo que o dicionário de Laman inclui apenas

⁵³ Minhas estimativas, com base em uma amostra sistemática de páginas nos dois dicionários (contando todas as palavras ou frases definidas em cada página, não apenas as entradas principais). Quando uma palavra (ou sua definição) não existe em Kisundi, Laman identifica o dialeto.

⁵⁴ Laman usa “(S)” para indicar palavras do sul (o sul do Congo belga e o norte de Angola). No mapa dele (no início de seu dicionário) figuram apenas dois “S”, bem espaçados, em toda essa região. Ele usa “(SB)”, localizado próximo a Mbanza Kongo, para indicar palavras de “Sud [Sul] Bantu”. Em sua discussão explicativa das variantes de Kikongo, “SB” é incluído como um dialeto dentro da categoria “Domaine Linguistique du Sud (S)”. De Schryver, et al., 2015: 105, indicam que “SB significa literalmente o dialeto do sul ‘Bentley’”, ou seja, palavras do dicionário Bentley. Suspeito que as palavras rotuladas por Laman como SB sejam aquelas que *não* foram incluídas no dialeto “Central” dele (seu léxico padrão, por isso meu uso do “C” maiúsculo), *nem em suas outras fontes para os dialetos do sul* — estas, talvez, as anotações provenientes de jovens do sul que estudaram em sua escola missionária (ver MacGaffey, 1991, p. 2), já que ele não se refere a nenhum outro dicionário para esta região. No mapa em Dom et al., 2020, p. 287, há vários dialetos sulistas de

1.747 palavras identificadas como “SB” e 5.273 palavras das outras variantes do sul do idioma, identificadas como “S”⁵⁵ — muito menos, em cada caso, do que o número total registrado no dicionário de Kisikongo de Bentley, que ele tinha em mãos. Também, em sua discussão sobre as pequenas e regulares diferenças fonéticas iniciais entre palavras dos dialetos Central e sul, quase nenhum dos exemplos sulistas que ele fornece (Laman, 1936, pp. lviii-lix) está incluído em seu dicionário; e aqueles que são incorporados são simplesmente identificados como versões diferentes de seus equivalentes no dialeto Central, sem referência a seu uso específico no sul.⁵⁶ Tudo isto deve ser levado em conta quando se comparam as variantes Kisundi e Kisikongo de Kikongo. Em suma, se as palavras no dialeto Central/Kisundi não têm equivalentes próximos ou exatos no Kisikongo de Bentley, pode ser simplesmente porque a cobertura de Bentley desta variante sulista do Kikongo é muito menos completa que a de Laman em relação ao léxico Central, ou porque as diferenças regulares entre palavras (portanto, correspondências próximas em significado, facilmente reconhecidas por falantes nativos) só são discutidas na introdução de Laman, com o uso de exemplos ilustrativos — não colocadas em entradas separadas em seu dicionário contendo a indicação do(s) dialeto(s) a que pertencem.

Outra qualidade importante do dicionário de Laman, igualmente crucial para a discussão que se segue, é que ele indica o tom aproximado das palavras, ao contrário do léxico de 1652 e dos volumes de Bentley. (Observo que o tom de palavras com a mesma origem tende a ser relativamente constante em cada língua bantu e entre elas ao longo do tempo, particularmente dentro das sub-regiões linguísticas). Isso permite uma divisão tríplice do campo *-kund-*, a saber: *künd-*, *-künd-* e *-künd-* (respectivamente, raízes com um tom inicial alto que depois cai; aquelas com um tom inicial baixo que depois sobe; e aquelas com um tom inicial médio ou médio alto que depois permanece no mesmo

Kikongo indicados (pelo nome, e localizados geograficamente com pontos amarelos), além do Kisikongo de Bentley (o SB de Laman). Enfim, embora hoje existam mais dados sobre os diversos variantes do Sul, todos (ou quase todos) continuam figurando como sendo do “domínio linguístico do sul” de Laman.

⁵⁵ Calculado através de busca no computador em cópia PDF do dicionário.

⁵⁶ Assim, *mu-tinu* é incluído no dicionário, mas somente com a referência “ver *ñtinu*”, enquanto sob *ñtinu* não há indicação de que *mu-tinu* seja a variante SB (embora Laman, 1936, p. lix, mencione que uma diferença regular entre os dialetos é que as palavras Centrais com prefixo singular *ñ-* tomam prefixo *mu-* em SB).

nível).⁵⁷ No primeiro grupo se encontram palavras mais expressivas da “visão de baixo” (de gente subordinada, olhando para o lado e para cima) daquilo que deveria ser a justa relação de “amizade” e “amizade vertical”; no segundo, estão termos mais indicativos da “visão de cima” a respeito de tais relações. No terceiro, estão palavras que significam “subir ou elevar [para uma posição de honra]”; é aqui, especialmente, que “cadeira, assento” encontra seu lugar. No entanto, como veremos, palavras com este diacrítico reto sobre o “u” (**-künd-**) são derivadas de raízes **-künd-**, com diacrítico agudo. Isto reforça a ligação ontológica entre “amigo/amizade” e “respeito” (como visto de baixo) e “[oferecer/ser oferecido] um assento”. A seguir estão as palavras e expressões mais importantes nos três campos **-kund-** de Kikongo, como extraídas primeiro do dicionário de Laman, depois do léxico de Bentley.⁵⁸

No campo **-künd-** de Kisundi (Laman), encontra-se **'nkündi**, “amigo, companheiro; associado, conhecido” — um termo aparentemente próximo do inglês antigo *kith*, que significava “conhecidos, amigos”.⁵⁹ Desta palavra, segundo Laman, vem **ki-kündi**, “amizade, respeito, afeto, apego, devoção; favor, graça, benevolência”, assim como a expressão **bánda ki-kündi**, “construir, pregar [formalizar] amizade, associar-se”. Além disso, há o verbo **kúnda**, “prestar homenagem; saudar com respeito”, e o substantivo **ki-kúnda**, “homenagem, respeito; dignidade”. Este último é usado na expressão idiomática **lòkila ki-kúnda**, onde **lòkila** (relacionado a **lòka**, “enfeitiçar, usar feitiçaria”) significa “invocar, implorar”.⁶⁰ Segundo Laman, a expressão completa significa “buscar proteção ao lado de alguém, pedir ajuda, abandonar a si mesmo à ajuda de outro”. Mas seu sentido literal parece ser “invocar, implorar [com a ajuda do mundo espiritual] respeito e [reconhecimento de minha] dignidade [por outra pessoa capaz de prestar

⁵⁷ Ver exemplos em Laman, 1936, pp. xxiii-xxiv.

⁵⁸ Laman & Bentley fornecem definições para as palavras de Kikongo, respectivamente em francês e em inglês. Neste texto, eu traduzo as definições deles para o português. Ambos os dicionários alfabeticizam suas entradas de acordo com as raízes das palavras, não os prefixos. Neste artigo, normalmente forneço o prefixo singular (e às vezes o plural) dos substantivos, usando as informações dadas no verbete da palavra e na tabela em cada dicionário indicando esses prefixos para cada classe de substantivos. Ver Laman, 1936, pp. xciii-xciv; Bentley, 1887 (Vol. I), pp. 541-54.

⁵⁹ Com respeito às marcas diacríticas, eu sigo Laman. Sobre *kith*, ver *The Compact [complete] Edition of the Oxford English Dictionary* (1986 [1971]), Vol. I, p. 719, def. 4: “As pessoas conhecidas ou próximas, tomadas coletivamente; os amigos, compatriotas ou vizinhos de uma pessoa; [...] em uso posterior às vezes confundido com *kin* [parente/parentes]”.

⁶⁰ Todas as derivações e ligações entre palavras são aquelas dadas por Laman.

ajuda]”. (Quando esta expressão surgiu, havia alguma dúvida na mente daqueles que procuravam proteção de que tal “homenagem”, tal “amizade”, seria prontamente oferecida por aqueles capazes de dá-la, sem alguma intervenção do outro mundo?) Do **kúnda** acima mencionado (“prestar homenagem; saudar com respeito”), diz Laman, vem **kündalala**, “ser (ou parecer) mais alto, maior [...]; destacar-se; ser orgulhoso, altivo; [ser] nobre, bem recebido, honrado”, como também **kündana**, “estar (junto) com, ver ou frequentar um ao outro; estar ligado a [alguém]; ser amigo de (alguém); [...] respeitar e honrar um ao outro (reciprocamente)”. Além disso, várias outras palavras **-künd-**, dados seus significados, derivam-se claramente da mesma fonte: por exemplo, **kündika**, “levantar, colocar no alto; colocar em cima, acima”. Dessa última palavra, diz Laman, vem **di-kúnda**, “pilha, monte de madeira (tábuas, galhos) [...]”; também, **ki-kündukwa**, “*algo para sentar em cima*” (grifos meus).

Agora é possível determinar facilmente se as palavras **-künd-** que acabamos de ver no dialeto Central (Kisundi) de Laman ressoam em sua forma e significado (e, portanto, muito provavelmente em seus tons) com palavras **-kund-** semelhantes (sem marcas diacríticas) no dialeto sul (Kisikongo) de Bentley: isto é, se os falantes do Kikongo das duas regiões podiam- se entender prontamente ao trocar ideias sobre “amizade, honra, dignidade” e seus cognatos.

Este exercício é importante porque, nas últimas décadas do tráfico de escravos, as pessoas que se comunicavam nos dialetos do Centro e do Sul provavelmente estavam bastante presentes entre os falantes de Kikongo que chegavam como cativos no Novo Mundo. Phillip Curtin (1969, pp. 256, 296) apresentou dados de uma fonte que fornecia informações sobre uma amostra de centro-africanos em Serra Leoa c. 1850 (pessoas retiradas de navios interceptados pelos britânicos em anos anteriores), sugerindo que os falantes de Kikongo, especialmente do dialeto Kisundi, tinham uma presença substancial entre os traficados da costa do Congo (o estuário do rio Congo e pontos ao norte e ao sul do mesmo, predominantemente entre Ambriz e Cabinda); e David Eltis (1987, pp. 173-7) demonstrou posteriormente que, de fato, uma grande proporção dos cativos que saíram da África Centro-Ocidental entre 1811 e 1867 foi embarcada de locais em “Congo Norte”, muitas vezes — de fato, sobretudo, na década de 1840 — “de uma série de pontos isolados na costa aberta, localizados em ambos os lados do estuário [do Rio Congo]” (Eltis, 1987, p. 176). Daniel Domingues da

Silva (2013, pp. 121-2), atualizando e ampliando a amostra de Eltis da *Transatlantic Slave Trade Database*,⁶¹ mostrou que, entre 1781 e 1867, 53,6% dos escravizados embarcados da África Centro-Occidental vieram do Congo Norte, comparado a 30,3% de Luanda e 21,6% de portos ao sul de Luanda. Mais relevante (como muitos cativos do Congo Norte eram destinados a Cuba no século XIX), Manolo Florentino (2008, p. 282) demonstrou que entre 1811 e 1830 47,5% dos escravizados da África Centro-Occidental que entraram no Rio de Janeiro eram provenientes desta região Congo Norte, não muito diferente da proporção determinada por Mary Karasch (1987, p. 371-83) para 1830 a 1852 (44,4%).⁶² Dado o deslocamento social causado pela escravidão em toda a região do Kongo e o fato de que a maioria dos escravizados era proveniente da Zona Atlântica, os falantes de dialetos de Kikongo, incluindo Kisundi e Kisikongo, devem ter tido uma forte presença nas senzalas do Sudeste brasileiro.⁶³

Acontece que a comparação dos dois dicionários indica que os falantes desses dois dialetos não teriam problemas de comunicação no campo das palavras **-kund-**. O dialeto Kisikongo inclui **nkunda** e **nkundwa**, respectivamente “homenagem paga [dada]” e “homenagem recebida”; **kunda**, “fazer homenagem, adorar [reverenciar]”; **kukunda**, “homenagem, adoração”;⁶⁴ **nkundi**, “amigo, conhecido”; **kikundi**, “amizade, amabilidade, intimidade, paz”; **ku kikundi**, “pacificamente, de maneira pacífica”. O substantivo **kunda** (em tempos antigos, diz Bentley, **kikunda**),⁶⁵ que significa “trono, cadeira, assento,

61 Domingues da Silva cita a importante base de dados online, <<https://www.slavevoyages.org/>>, como analisada pelo historiador José Curto em artigos de 1992 e 1993.

62 Ambos os autores utilizaram listas de cativos em navios capturados pelos ingleses e adjudicados no Rio. Como Karasch usa a geografia contemporânea de Angola para definir seus grupos “norte de Angola” e “Congo Norte”, transferi 100 pessoas da amostra dela do primeiro para o segundo grupo, incluindo 20 de Ambriz ou norte de Ambriz, 43 Nsundi e vários oriundos de perto de São Salvador (Mbanza Kongo). Observo que os resultados de Florentino para 1795-1810 são bem diferentes de seus números pós-1810; indicam que apenas 3,5% dos escravizados da África Centro-Occidental desembarcados no Rio eram do Congo Norte. Este resultado provavelmente reflete o fato de que o comércio negreiro francês e inglês para o Caribe, embora em declínio vertiginoso, ainda era predominante no Congo Norte até 1808.

63 Observo que entre os 32 líderes da fracassada conspiração escrava em Campinas, São Paulo, em 1832, 20 dos 25 cativos envolvidos oriundos da África Centro-Occidental eram do Congo Norte (Pirola, 2011, pp. 152-3).

64 Bentley não separa o prefixo dos substantivos do tronco.

65 Kisikongo **kunda** é substantivo da classe 6, ou seja, antigamente levava um prefixo *ki-* (Bentley, 1887, p. 313, 547).

forma, banco, banqueta” (grifos meus), poderia vir da mesma raiz? Coincidentemente, Laman inclui **ki-kúnda** em seu dicionário (ver o tronco **-kúnda**, com singular prefixo **ki-**, e repare na marca de tom agudo). Ele identifica a palavra como pertencente aos dialetos do sul (“S”) e fornece praticamente o mesmo significado: “tronco de árvore, assento, cadeira, banco, degrau, banqueta”. Em suma, há pouca dúvida de que, também em Kisikongo, “honra”, “amizade” e “assento para sentar” provêm da mesma raiz **-kúnd-**.

Além disso, mesmo quando exibissem diferenças no campo **-kúnd-**, os falantes nativos de Kisikongo e Kisundi provavelmente teriam se entendido rapidamente. Por exemplo, de acordo com Bentley, **banda e ngemba** em Kisikongo significava “fazer amizade, conhecer”. Banda, “pregar bem, fixar, prender” (por extensão, “fazer”) é a mesma palavra que o **bánda** do dialeto Central. **Ngemba**, no entanto, significando “a disposição de, com prazer e alegremente, fazer uma gentileza [...], daí simpatia, amizade” (Bentley), é identificada por Laman (**ngémba**) como peculiar a “S”, o grupo sulista de dialetos (ao qual Kisikongo pertence). No entanto, qualquer incompreensão inicial de **ngemba** pelos falantes de Kisundi provavelmente teria sido rapidamente dissipada por seus interlocutores, falantes de Kisikongo, com o emprego de **kikundi** (“amizade”), seu sinônimo de **ngemba**, idêntico na forma e significado ao **ki-kúndi** do dialeto Central.⁶⁶

Esta “amabilidade” dos dois dialetos não termina aqui; ela continua no caso do segundo conjunto de palavras **-kúnd-** de Laman (com diacrítico grave) em Kisundi. Este é um vocabulário com um conjunto de significados um pouco diferente, mas claramente relacionado ao que acabamos de ver. Primeiro há **ki-kúndu**, “um guardião, [...] uma pessoa que se dedica a outra e cuida bem dela, que demonstra [...] afeição por essa outra, colocando-a à vontade”. (Compare-se isto com **ki-kúndi**, “amizade, [etc.]”, discutido acima, onde parece não haver indicação de distância social entre os envolvidos na relação.) A seguir,

66 Outro dialeto de Kikongo que tinha uma presença significativa na senzala brasileira era o Kiyombe, falado pelos Yombe (ao oeste dos Nsundi) que eram traficados em números substanciais como “Cabindas” (embarcados da parte “Cabinda” do litoral). Os falantes de Kiyombe também teriam facilmente entrado em conversas em torno de palavras **-kúnd-** essenciais: ver (em Bittremieux, 1923 — um dicionário que não indica tom — pp. 295-6), **kunda**, “saudar, fr. [francês] *saluer*” [“saudar, aclamar, cumprimentar”]; **kundi**, “amigo”; e **kundu**, “[...] banquetta, fr. *siège* [“assento”]”. Minhas traduções das definições em flamengo em Bittremieux (usando *Google Translate*) e diretamente de suas definições ocasionais em francês.

há duas palavras relacionadas, oriundas da mesma raiz, que descrevem os sentimentos que as pessoas, procurando um (bom) guardião, têm ou deveriam ter: *kùnda*, “ir para casa, sentir-se em casa; [...] estar e sentir-se bem”; e seu derivado *kùndama*, “sentir-se bem, como se estivesse em sua própria casa, acabar se sentindo contente (por exemplo, *um escravo na casa de um bom senhor*)” [meus grifos]. Também da mesma raiz, diz Laman, é *ki-nkunda* (dialeto oriental, sem marca de tom indicada) e *ki-nkùnda*, também *ki-ngùnda/ki-ngunda* (todos marcados com “S”, “dialeto sulista”). No dialeto oriental, a palavra significa “corcova/giba, [pessoa] corcunda”, também “altura, elevação”; nas variantes sul, a palavra significa “giba, pessoa (macho/fêmea) corcunda”. (Na variante “SB”, ou seja, Kisikongo, diz Laman, há também um *ki-ngùnda*, que quer dizer “benevolência”).

Estes últimos significados são altamente expressivos. Na história profunda da expansão bantu para o sul, a partir da região sul dos Camarões, as pessoas corcundas (e outras pessoas com deformidades) eram vistas como imbuídas de poderes especiais para agirem como estimados mediadores entre os espíritos territoriais/ancestrais-antigos (*bisimbi* em Kikongo) e um grupo humano vivo em particular.⁶⁷ E em pelo menos uma variante regional dos cultos de aflição-fruição do Kongo (o *Ndembo* ou *Nkita*, na região de Mbanza Kongo, presidido pelos espíritos *ki-nkunda* ou *ki-ngùnda*), os iniciados assumiam os poderes esotéricos benevolentes dos corcundas. (Bentley não fornece diacríticos para estas palavras, mas Laman assinala com “S” que elas são dos dialetos do sul e que tinham marcas de tom grave).⁶⁸ Para a discussão atual, a adição de *ki-nkùnda/ki-ngùnda* às palavras com diacríticos graves confirma que este vocabulário *-kùnd-* denota uma perspectiva bastante “de cima para baixo” de “amizade vertical”: uma que enfatiza a ideal “benevolência e generosidade” dos fortes em contraste com a visão, mais de baixo para cima, dos fracos que, com palavras *-kùnd-* (levando uma marca de tom agudo), “invocam/imploram (os espíritos) para garantir o respeito e o reconhecimento de sua dignidade” por seus superiores sociais. Em suma, em resposta ao *lòkila*

67 Klieman, 2003, esp. caps. 5-6.

68 O dicionário de Bentley dá ambos os termos para Kisikongo: *kinkunda*, “humpback, hunchback” [“bossa/giba, pessoa corcunda”] no Vol. I (1887) e *kingunda*, “hunchback, deformed person” [“pessoa corcunda, pessoa deformada”], no Vol. II (1895); no entanto, sua referência a *Ndembo* está no verbete para *kinkunda*. (Ver também sua discussão sobre *Ndembo/Nkita*, Vol. I, pp. 506-7).

ki-kúnda dos “pequenos homens/mulheres”, os “grandes homens/mulheres”, ao que parece, recorreriam à expressão **bónga kwángi** (ver Laman, **kwángi**, dialeto Kisundi) para salientar seu papel de “guardiães” de novos dependentes: “tomar, apreender, [...] receber [**bónga**] alguém que está em baixo [**kwángi**], protegê-lo, defendê-lo; receber alguém que quer um novo começo; acolher uma pessoa que perdeu seu caminho”. (No dialeto do norte, a perspectiva de cima para baixo da frase — aqui referente às ações do subordinado — é ainda mais forte: “entregar-se a alguém como escravo”).

A impressão de profunda antiguidade que este amplo conjunto de expressões **-kúnd-** e **-kùnd-** sugere é fortalecida pelas duas entradas que vimos no léxico de palavras de 1652 para Kisikongo, da região da capital do reino, Mbanza Kongo. Aqui **ki-kundi** significa “dignitário da Corte” e **ki-kundi ka mutinu** significa “um favorito, um homem favorecido diante de um rei [cf. Laman, **mu-tinu**, “rei”], *um amigo* [grifos meus]”.⁶⁹ O léxico de Van Gheel não dá marcas tonais, mas os significados de seu **ki-kundi** colocam a palavra no vocabulário **-kúnd**, com perspectiva voltada para cima (ver **ki-kúndi**, “amizade, [etc.]”, derivado de **nkúndi**, “amigo”, já mencionado, do dialeto Central de Kikongo, o Kisundi), caracterizado por um diacrítico agudo sinalizando um tom alto na sílaba assim marcada, que cai para a sílaba seguinte. No entanto, o “amigo” nesta definição de Van Gheel claramente deve seu “alto” status ao “gravitas” (o diacrítico grave, de tom baixo) que define o rei como **ki-kùndu**, o “guardião” de seus dependentes. Em uma feliz coincidência, a frase **ki-kundi [ki-kúndi] ka mutinu** captura a interseção das duas perspectivas na sociedade Kongolesa a respeito do significado (ideal) de “amizade vertical”. Se algum leitor duvide disso, que repare na definição de Laman para a palavra Kisundi, **ki-kùndu** — com marca de tom grave — que significa “morada, casa, residência; lugar de permanência temporária, casa; tronco de madeira, bloco, toco (para sentar); assento; lugar de descanso no bosque” (meus grifos).⁷⁰ A palavra está claramente relacionada ao já menciona-

⁶⁹ Van Wing & Penders, 1928 (léxico pré-1652 de Van Gheel), p. 65; respectivamente *dignitaire de la cour*, e *favori, homme en faveur auprès d'un roi, ami*. Laman, 1936, p. 627, 795: **mutinu** = **ñtinu**, “rei, chefe”. N.b. que no dialeto sul “SB” (Kisikongo), **mu-** substitui o som inicial **ñ** (Laman, 1936, p. lix).

⁷⁰ Palavra semelhante não aparece no dicionário de Kisikongo de Bentley. Entretanto, suspeito que isso reflita o tamanho menor de seu dicionário. Como já notei, os verbetes de Laman para Kisundi somam cerca de três vezes os de Bentley para Kisikongo.

do **ki-kùndu**, “guardião”, assim como ao **kùnda**, “sentir-se em casa”, e seu derivado **kùndama**, “sentir-se bem, como [...] um escravo na casa de um bom senhor”. Poder-se-ia dizer que as “altas esperanças” dos fracos (por uma “verdadeira igualdade de amizade”) encarnadas nos altos tons iniciais das raízes **-kùnd-**, aqui se confrontam com a consideravelmente mais contida *noblesse oblige* expressa pelos tons baixos das raízes **-kund-** entre os fortes. E isto quase dois séculos e meio antes do testemunho dos dicionários de Laman e Bentley.

No entanto, o leitor terá notado que acabei de ler as evidências de Van Gheel a respeito de Kisikongo, o dialeto sulista de Kikongo ao redor de Mbanza Kongo, por meio da lente fornecida pelo dicionário de Laman, focado no dialeto Central (Kisundi). E de fato, nem o dicionário de Kisikongo de Bentley, nem as evidências de Laman a respeito dos dialetos do Sul, entre eles Kisikongo, fornecem equivalentes das palavras Kisundi que citei no parágrafo anterior. Entretanto, isto se deve provavelmente ao fato de que, como mencionei anteriormente, o léxico de Laman para Kisundi é muito maior que o de Bentley para Kisikongo. Além disso, muitas das palavras que Laman fornece para Kisundi também estavam em uso, com as mesmas definições, em dialetos vizinhos (Kisikongo certamente incluído), embora ele raramente indique isto explicitamente para qualquer caso específico. No que se segue, estendo minha análise às palavras **-kund-** de Kimbundu e Umbundu, focalizando particularmente seu rico vocabulário em relação aos corcundas: um tópico que abordei acima em minha revisão dos léxicos de Kikongo. Salientei lá (a partir das evidências de Laman) que **ki-nkùnda/ki-ngùnda** — repare-se no diacrítico grave — se referia aos “corcundas” nos dialetos sul (“S”), os mediadores entre os **bisimbi** (espíritos territoriais/ancestrais-antigos) e os grupos humanos aos quais essas pessoas deformadas pertenciam. Além disso, notei que **ki-ngùnda** em “SB” (Kisikongo) significava, novamente segundo Laman, “benevolência”: *ou seja, exatamente a qualidade que distinguia tanto os bisimbi (quando devidamente respeitados) quanto o ki-kùndu, o “guardião” humano ideal no dialeto Kisikongo*. Este conjunto de palavras aponta para uma possível conexão entre o **ki-kundi (ki-kùndi)** etc., de Van Gheel em Kisikongo, e o **ki-kùndu** etc., de Laman em Kisundi, a respeito da dupla perspectiva sobre “amizade vertical”. No que se segue, abordarei o vocabulário **-kund-** em Kimbundu e Umbundu, com um enfoque especial naquilo que estes idiomas tinham a dizer sobre “corcundas”. Isto me permitirá voltar à discussão acima,

com provas muito mais fortes ligando os dados linguísticos de Kikongo e Kisundi.

Viajando ao Sul para o território Mbundu, descobrimos que os dicionários de Kimbundu são muito inferiores aos de Kikongo. No entanto, eles contêm alguns cognatos e parentes próximos das palavras **-kùnd-** em Kikongo, particularmente de **ki-nkùnda/ki-ngùnda**, “corcunda” (Laman, falando sobre Kisikongo), visto acima. O dicionário Português-Kimbundu (1804) de Bernardo Cannecattim, como o de A. de Assis Jr. (1948) — ambos focados especialmente no vocabulário da região de Luanda — como também o de J. D. Cordeiro da Matta, centrado no dialeto do reino de Ndongo (1893), fornecem **kakúnda** (com ou sem o diacrítico agudo) ou uma variante próxima para o português “corcova/giba”, também (os dois primeiros dicionários citados) “giboso”.⁷¹ É importante reparar, no entanto, que os diacríticos nestes compêndios de palavras em Kimbundu — também nos dicionários de Umbundu a serem conferidos em breve — não são marcas de tom, mas acentos ou indicações do comprimento das vogais; assim, eles não têm relevância como ferramenta para fazer as distinções **-kúnd-/kùnd-** identificadas no vocabulário de Kikongo de Laman. Por essa razão, elimino os diacríticos nas palavras de Kimbundu e Umbundu apresentadas a seguir — em negrito, como os termos de Kikongo — mantendo-os logo em seguida na mesma palavra repetida, porém entre colchetes e com letra normal.

É interessante que **kakunda** [kakúnda] de Kimbundu, juntamente com **ki-nkùnda/ki-ngùnda** de Kikongo (Kisikongo) e a palavra equivalente em Umbundu, **kunda** [künda], a ser examinada em breve, são claramente a origem de “cacunda” no português brasileiro, que tem a mesma combinação de significados que “corcova” no português padrão (“bossa/giba; pessoa com bossa/giba”).⁷² Entretanto, cacunda no Brasil também significa “aquele que oferece proteção, abrigo, refúgio, esconderijo”,⁷³ uma definição refletindo claramente a origem centro-africana da palavra. Contrastando com esses vocábu-

71 Cannecattim soletra a palavra para corcova como “*ocaciúnda*” [okakúnda].

72 Observo que um sinônimo para “corcova” é “corcunda” (com variante “carcunda”). De acordo com Soares, A. J. de Macedo, 1954: I, 84, estas últimas palavras “-cunda” evoluíram do “encontro” entre “corcova” em português e as variantes de “**kakunda**” nas línguas bantu.

73 Houaiss & Villar, 2001, verbete *cacunda*, definição “3 fig.” [3.º significado, figurativo].

los, que expressam uma perspectiva “de cima para baixo” (aqueles de Kimbundu e Umbundu são claramente relacionados aos de Kisikongo — *ki-nkúnda/ki-ngúnda* — que têm diacrítico grave), há outras palavras em Kimbundu que ressoam com o ponto de vista “de baixo para cima” de *lòkila ki-kúnda* (repare no diacrítico agudo em *ki-kúnda*) em Kisundi, o dialeto Central de Kikongo. Como vimos, *lòkila ki-kúnda* significa “[...] abandonar a si mesmo à ajuda de outro”, mas o sentido literal é “invocar/implorar respeito/dignidade”. Cannecattim, em seu dicionário do Kimbundu da região de Luanda, define *ki-kúnda* [ki-kúnda] como “entrega” e *(a)kukikúnda* [(a)kukikúnda] como “entregar, desistir/doar-se”. Claramente relacionado a esta palavra é *kúnda* [kúnda] no Kimbundu de Ndongo, (dicionário de Cordeiro da Matta), que significa “fazer um juramento de vassalagem ao governo” (um ato de um chefe local — um “*soba, dembo* ou *jagga*”).

Qual poderia ser a conexão linguística entre “bossa/giba; pessoa cacunda”, e “entregar-se”, “[...] abandonar-se à ajuda de outro”, “fazer um juramento de vassalagem”? Repare que todos os três dicionários de Kimbundu fornecem *ri-kúnda* (ou seu diminutivo *kúnda* [kúnda]) para “costas” ou “coluna vertebral”, o que lembra o substantivo Kikongo, *ki-kúndu*, “um guardião, uma pessoa que se dedica a outro e cuida bem dele”. Lembra também um vissungu brasileiro — uma canção recreativa, mas também de desafio (com apelos a forças ocultas) de origem centro-africana, proveniente de Minas Gerais e semelhante aos jongos do Vale do Paraíba no Rio e em São Paulo: “no [sic] cacunda de tatu, tamanduá quenta [esquenta] sol”. Tradução: “na cacunda protetora do tatu, o tamanduá [papa-formigas gigante] aquece o sol [aquece a si mesmo perante o fogo]”.⁷⁴ Aqui o vissungueiro, da mesma forma como um “jongueiro cumba” (um “mestre cantor”, literalmente um “escavador” — cf. Kikongo [Kisundi] *kùmba*, “cavar superficialmente”, como na preparação da fundação de uma casa) se assemelha a um tatu, o mais proeminente animal escavador do Brasil. Ele então se contrasta com seu oponente, um mero tamanduá: animal que não é escavador adepto (vive apenas nas tocas abandonadas de outras criaturas), e que só consegue “juntar o calor”, necessário para o jogo de palavras complexo e agressivo do jongo, das costas quentes protegidas (e, portanto, protetoras) do tatu-cumba.

⁷⁴ Machado Filho, 1985 [1943], p. 93. Ver análise detalhada em Slenes, 2007a, p. 93; 2013, p. 73.

Estas sugestivas associações entre “cacunda”, “costas, coluna vertebral”, “guardião” e “costas quentes (protetoras)” são reunidas explicitamente nas definições fornecidas no dicionário Umbundu de Albino Alves [Manso] de 1951 para **é-kunda** [künda], “giba, corcunda, costas”, e para **e-kundu-kundu**, “giba posterior ao cachaço (no boi); região das primeiras vértebras dorsais (no homem); o *homem mais importante duma terra*” (grifos meus).⁷⁵ Semelhante a um grande homem entre os Kongo, iniciado em um culto de aflição presidido por um espírito **bisimbi** cacunda, o **e-kundu-kundu** entre os Ovimbundu inspirava *confiança*: pois tinha, em grau extraordinário, o poder de *proteger* seus subordinados e o meio de vida deles.⁷⁶ De fato, em Umbundu três palavras diferentes de **e-kundi** têm como definições “depósito, coisa depositada ou confiada”; “cercado para proteger um campo”; e “planta [...] aquática cuja raiz aplicam [...] como profilático contra malefícios”. Há também **kundika**: “dar um objeto a guardar, confiar; [...] tornar seguro”, e seu substantivo relacionado, **e-kundiko**, “acto de dar a guardar”. Tudo isso leva à **kundikila**, “confiar, encarregar [...] a, em”, como no exemplo ilustrativo dado por Alves [Manso], **Ndilikundikila kokwove**: “Entrego-me a ti, confio-me a ti”. Esta é uma frase que tem praticamente o mesmo significado que **lòkila ki-kúnda** em Kikongo, embora sem a admoestação explícita desta última de buscar ajuda espiritual para que o apoio seja dado; ela também lembra o Kimbundu **a-kukikunda** [a-kukikúnda], “entregar-se”, embora esta definição do dicionário Cannecattin de 1804 não inclua explicitamente a ideia de “confiar-me a ti”.

Outras palavras Umbundu aprofundam as ideias de “apoio protetor” e sua aplicação metafórica a categorias específicas de Grandes Homens. **E-kundji** significa “coluna, sustentáculo, esteio”; o **o-ngundji** relacionado significa “forquilha, coluna, apoio”. **Otji-kundju** amplia estes significados. Refere-se a uma “caixa (de ferramenta)”; também,

⁷⁵ N.B.: os substantivos neste dicionário são alfabetizados pelo tronco da palavra — aqui, **kunda** e **kundu-kundu** — não o prefixo.

⁷⁶ A expressão americana de origem desconhecida, “*I’ve got your back*” (“*eu tenho suas costas*”, ou seja, “*você tem minha proteção*”) vem à mente aqui. Sua semelhança com a expressão centro-africana poderia refletir uma origem linguística, em última instância de africanos escravizados, ou simplesmente uma origem fisiológica — o fato de que todos os seres humanos têm os mesmos corpos. Se o elo é linguístico, no entanto, o significado acabou sendo invertido (talvez porque o poder espiritual de “costas/cacunda” tenha sido esquecido). Como é evidente pelo que vai acima, um chefe centro-africano diria a um dependente: “*Você tem [a proteção das] minhas costas/minha corvova*, ou seja, *minha ki-nkúnda minha kakunda* minha **e-kundu-kundu**.”

ao “peito (que conserva [protege] os negócios no coração)”. Os falantes nativos de Umbundu teriam em mente esta última metáfora quando se referiam respeitosamente ao *e-kundju-kundju* (foneticamente um parente próximo do *e-kundu-kundu*, “região das primeiras vértebras dorsais [no homem]; o homem mais importante duma terra”), significando “régulo, advogado, velho [venerável]”. Estas são pessoas com o peito/coração cheio das “ferramentas” necessárias para fornecer *e-kunamela*, “encosto, apoio”. O *kunamela* relacionado significa “estar encostado em”; seguido pela partícula *li*, este verbo se torna ativo e significa “encostar-se [em algo ou alguém]. A frase ilustrativa que Alves [Manso] fornece para esta expressão é “*Maliya wakunamela osoliwe yae*” (meu destaque em negrito aqui, visando chamar a atenção para *kunamela* e *li*): “Maria apoiava-se em seu amado”.

Com tudo isso em mente, volto a uma palavra vista rapidamente no vocabulário Kimbundu, cuja importância plena pode agora ser apreciada. Em 1621, segundo o missionário Antônio Cavazzi de Montecúcollo (2013 [1687], pp. 63-5), a princesa Nzinga foi à Luanda como embaixadora do rei de Ndongo, seu irmão, para negociar a paz e “fazer um juramento de vassalagem” à coroa portuguesa (esta última ação, como vimos, expressa pelo verbo *kunda* [kûnda], no Kimbundu de Ndongo). Ao recebê-la, o governador português não lhe ofereceu uma poltrona, como a acolchoada em que ele estava sentado. Ao invés disso, simplesmente lhe apresentou uma almofada, o habitual “assento” para os convidados das autoridades nativas locais. Nzinga recusou a oferta, mandou uma de suas escravizadas ficar de quatro, e em seguida sentou-se nas costas da mulher. Ao sair, a princesa deixou a cativa no lugar, dizendo que “não convinha que a embaixadora de um grande rei usasse a mesma cadeira duas vezes”. É de notar-se que ela também rejeitou a sugestão de que Ndongo prestasse tributo ao governo português em Angola; claramente, ela considerava o novo acordo como um simples tratado de paz negociado entre iguais. (Ao mesmo tempo, ela negou “respeito” a sua escrava; esta última teria reclamado, indignada, ao retornar à senzala, que “dona rainha” a havia usado como banco para sentar-se?)

Luiz da Câmara Cascudo (2002, pp. 35-7), ao recontar esta história, sugere que pode ser uma construção literária europeia, não uma descrição do que realmente aconteceu. Ele cita quatro relatos de fontes espanholas do início do século XVI sobre diplomatas mediterrâneos que, sendo recusados por seus anfitriões a uma cadeira, sentaram-se

em seus próprios mantos luxuosos, para depois se recusarem a pegar os mantos novamente, dizendo que não estavam acostumados a carregar embora suas “cadeiras”. Entretanto, as evidências linguísticas aqui apresentadas — em sua densidade e dispersão geográfica — indicam que o relato de Cavazzi é um registro plausível; é totalmente coerente com o comportamento enraizado em uma tradição linguística, portanto cultural, autóctone, não “emprestada” dos europeus (embora talvez reforçada por interações com eles ao longo de mais de cem anos). No entanto, se Cavazzi “inventou” sua história ou não, agora foge à questão, pois podemos comparar diretamente os relatos citados por Câmara Cascudo com a constelação *-kund-* aqui delineada. A explicação mais provável para a surpreendente semelhança entre eles — a exigência das pessoas em ambos os casos de respeito e de reconhecimento de sua dignidade, independentemente de suas posições na sociedade — é a unidade subjacente da evolução moral humana inata, embora unidade expressa de forma diferente na linguagem e na metáfora de cada grupo.

No entanto, antes de concluirmos que todas as palavras do grupo *-kund-* analisadas acima apontam necessariamente para uma economia moral que exige respeito e relações “amigáveis” entre as pessoas, é preciso explicar um conjunto importante de palavras em Kikongo que parece ser altamente ambíguo. Refiro-me a *ñkúndu*, pl. *ma-*, em Kisundi e alguns de seus derivados. Aqui está a definição de Laman de *ñkúndu*:

nó, nó de um galho etc.; glândula, nódulo, endurecimento etc. nas vísceras [grifos meus], as vísceras que, dizem, ‘comem’ as pessoas; aquela parte do corpo de um *ndoki* [*ndòki*: sacerdote mau, bruxo] (= vísceras) que é considerada de ter comido outra pessoa, é pendurada numa árvore e o corpo [a matéria dela] é cortado em pedaços e queimado; *inchaço, tumor, inchação; elevação, protrusão, protuberância, saliência* (por exemplo da pantorrilha) [grifos meus].

De *ñkúndu* vem *baka makundu*, “ser enfeitiçado, ter o poder de ‘comer’ os outros”, como um bruxo; também, *nkutu a ñkúndu*, “diafragma etc., onde se pensa que o *ñkúndu* é localizado”.⁷⁷

⁷⁷ Laman, 1936, p. 337: *kúndu* (nn) [ou seja, *ñkúndu*: ver Laman, 1936, p. xlv], pl. *ma-*, “noeud, noeud d’une branche etc.; glande, noeud, induration etc. dans les viscères,

Como é possível uma palavra **-kund-**, particularmente uma derivada da raiz com diacrítico agudo, mais igualitária e “amigável”, fazer uma virada tão repentina para o pior? A pergunta torna-se especialmente difícil de responder quando se observa que existem outras palavras, aparentemente derivadas desta, que também são decididamente “não amigáveis”: por exemplo, em Kisundi (Laman), **ñkúnda** “a má sorte de um marido, cujas esposas morrem uma após a outra”, e outro **ñkúnda** (provavelmente relacionado) significando, metaforicamente, “a esterilidade (de uma mulher ou de um homem)”.

Uma plausível resposta parcial para este enigma é que conferir “respeito, honra”, particularmente “alta honra”, pode às vezes transformar o beneficiado em pessoa que desdenha suas origens. Vemos uma sugestão disso na definição dada anteriormente para **kündalala** em Kisundi: “ser (ou parecer) mais alto, maior [...]; destacar-se; *ser orgulhoso, altivo* [grifos meus]; [ser] nobre, bem recebido, honrado”. “Orgulhoso, altivo” é minha tradução do francês *fier* e *orgueilleux* no texto de Laman, a partir das definições mais completas destas palavras em meu dicionário de francês-inglês: respectivamente, “orgulhoso, imperioso, altivo [*haughty*]” e “orgulhoso, altivo, arrogante”.⁷⁸ Em suma, os plebeus que exigiam o respeito das pessoas acima deles seriam os primeiros a perceber que alguns de seus colegas mais elevados por seus chefes se tornaram “imperiosos” e “arrogantes”. (É bom lembrar que, para os cristãos, o diabo é similarmente um “anjo caído”).

Uma explicação mais completa, porém, provavelmente reside na história deste conjunto de palavras. Wyatt MacGaffey (1986, p. 163), em sua etnografia da região de Manteke — uma área, localizada aproximadamente a meio caminho entre as terras dos falantes dos dialetos descritos por Laman no Centro, sul e oeste da terra do antigo Reino do Kongo, e que recebeu forte emigração de outras partes do Kongo durante o século XX — chama a atenção para a “substância de feiticeira (**makundu**)” acumulada pelas bruxas. Segundo ele:

les entrailles dont on dit qu'ils “mangent” les gens; cette partie du corps d'un **ndoki**; [sic: o ponto e vírgula depois de **ndoki** é claramente fora de lugar; corto isto em minha tradução] (= entrailles) qui passe pour avoir [*qui passe pour avoir* = *qui est considérée d'avoir*] mangé quelqu'un d'autre, est suspendue dans un arbre et le corps est coupé en morceaux et brûlé; enflure, fluxion, gonflement; élévation, protubérance, saillie (p. ex. du mollet); **baka makundu**, è. ensorcelé, avoir le pouvoir de ‘manger’ les autres; **nkutu** a ~ [*nkutu a ñkúndu*], diaphragme etc. où lon [*sic: l'on*] pense **kundu** [**ñkúndu**] être placé”.

78 *The New Cassell's French Dictionary* (1962).

O poder *kundu* [*ñkúndu*] não é intrinsecamente egoísta, porém, um bom mágico [*magician*] tem que ter *kundu* porque sem ele não pode fazer os mortos aparecerem. Os anciãos precisam ter *kundu dyandundila kunda*, com o qual eles “protegem o clã”. Os anciãos e mágicos têm que ser muito parecidos com bruxos para poderem lutar contra eles ou entrar em negociações com eles.

Além disso (ibidem, p. 168), “os poderes do *kundu*, usados ilegítimamente para ganho pessoal às custas de outros, constituem a ‘bruxaria’ (*kindoki* [*ki-ndòki*]). Os mesmos poderes, usados para fins legítimos, ainda são *kindoki*, mas aqueles que os usam não são bruxos (*bandoki*); são anciãos, profetas ou mágicos”. Também (ibidem, p. 171),

Os chefes, iniciados para títulos específicos, exercem o mesmo poder que bruxas e mágicos ([poder] *kindoki*), com a diferença de que um chefe o exerce em nome da comunidade, enquanto um bruxo o usa para se beneficiar ou para satisfazer ressentimentos pessoais. A diferença não é uma diferença empírica, mas uma questão de julgamento político.

MacGaffey, no entanto, focalizando em grande parte o presente e o passado recente de Manteke, não se adentra na história profunda de *ki-ndòki*. Dado o enorme impacto do comércio de escravos — que transformou os chefes Kongo, Mbundu e Ovimbundu em grandes proprietários de cativos e levou quase a maioria de seus súditos à escravidão ou quase escravidão — parece provável que o *ki-ndòki* dos sacerdotes e chefes nativos tenha se tornado cada vez mais ambíguo (cada vez menos visto como claramente benéfico para suas comunidades) entre o início do século dezesseis e o final do dezenove.⁷⁹ Repare,

79 Ver Vansina, 1999, pp. 166-7, sobre *ki-ndòki* no passado profundo da África Centro-Occidental: “A organização política se baseava em dois princípios ideológicos contraditórios agindo ao mesmo tempo: um, afirmando os poderes sobrenaturais de líderes e outro a igualdade de todas as pessoas. [...] O primeiro acabou levando à ideologia de realeza sagrada; o outro ainda é apoiado pela ideologia de feitiçaria [*witchcraft*], pois qualquer realizador excepcional é suspeito de ser um feiteceiro/bruxo. [...] *Esta organização política era extremamente estável, pois seu equilíbrio de poder era baseado na competição e cooperação entre líderes de aproximadamente a mesma potência*” [grifos meus].

por exemplo, a descoberta de John Thornton (1997, pp. 62, 66) de que quase metade dos vendidos para as Américas nos anos 1780 da área do antigo Reino do Kongo eram sacerdotes nativos, condenados nos tribunais nativos como “bruxos”; também sua descoberta (1998, pp. 42 e segs., especialm. p. 44) que, na época do movimento de Beatriz Kimpa Vita no Kongo em 1704, “os rumores sobre [atrocidades cometidas por chefes proeminentes] refletiam a crença popular [...] [de que] as mais altas escalas da nobreza no Kongo [...] iriam arruinar o país”, por meio de sua combinação de “*kindoki*, [...] poder político, e [...] egoísmo”. Observe também minha interpretação (Slenes, 2008) do movimento Kimpa Vita como uma revolta contra os grandes chefes que, devido à sua posse de muitos escravos, haviam usurpado os poderes das linhagens locais. Relevante também é a conclusão de Kajsa Eckholm Friedman (1991, cap. 5) de que o aumento das acusações de feitiçaria entre os Kongo no século XIX refletia o aumento constante das perturbações sociais causadas pelo impacto do tráfico atlântico. Mais recentemente, Marcos Leitão de Almeida (2020a: 297-99), citando fontes do final do século XVII e final do XIX, demonstra que senhores do Kongo contratavam sacerdotes nativos (*ba-nganga*) para obrigar seus escravizados a jurar, diante de um *nkisi* (um objeto ritual que encarnava um espírito territorial ou ancestral), que não iriam fugir, esperando assim incutir neles o medo da ira da divindade se o fizessem. O resumo de Joseph Miller sobre este prolongado *Way of Death* (“Caminho da Morte”) interno (Miller, 1988, p. 140) merece ser citado por extenso:

A violência da revolução [o nome que Miller dá às consequências do tráfico de escravos e do crescimento da escravidão] — de uma economia política na qual os reis comandavam o respeito e o tributo material ocasional de seus súditos, a outra na qual senhores de guerra [*warlords*] adquiriam poder importando [para suas terras] mercenários cativos e armas, e na qual os endividados patrões, anciãos e aristocratas dependentes [*gentry*] acumulavam cativos imigrantes [comprados de outros paradeiros] contra [se protegendo, assim, contra] futuros pagamentos para saldar empréstimos forçados [recebidos] de poderosos príncipes mercantes — provavelmente, a longo prazo, forçou mais africanos centro-ocidentais a se

esconderem, do que a serem expostos à apreensão e embarque para o oeste.⁸⁰

Esta “revolução”, causada pela escravização desenfreada, deixou uma marca profunda na linguagem. Como já vimos, a palavra “senzala” no português brasileiro significa “lugar de moradia dos escravos”. Uma leitura dos dicionários da Zona Atlântica da África Central indica que a palavra certamente é derivada de *sānzala/sanzala* em Kikongo/Kimbundu. Nos léxicos de Kimbundu do século XIX e meados do século XX, *sanzala* significava “povoado”; e no Kimbundu de Luanda em meados do século XX, a palavra significava “residência de serviçais numa propriedade agrícola” e “moradia de gente separada da casa principal”.⁸¹ No dialeto ocidental de Kikongo (Kiyombe), de acordo com Laman, *sānzala* tinha um significado semelhante: “galpão [Fr. *hangar*] na vila para carregadores etc., acampamento de trabalhadores”. Nos dialetos do sul (Laman, vocábulos marcados com “S”), a palavra significava “a corte do rei” — corte no sentido do espaço e das casas ao redor da residência do rei, já que Laman diz que a palavra era sinônimo de *kyānzala*, “corte, recinto, lugar entre as casas”. Voltando a um léxico de Kisikongo mais antigo — aquele utilizado por Van Gheel, datado de 1652 ou antes — encontramos uma definição bastante próxima à dos dicionários de Kimbundu mais recentes: *mu-sa a nzanzala* [ou *nsansala*] significava “a classe plebeia” (*la plèbe, la classe du peuple*) e *muntu a nsanzala* [sic] significava “pessoa não casada”.⁸² Nenhuma definição separada para *nsanzala* e suas variantes é fornecida nestas entradas mas, dada a primeira definição, *muntu a nsanzala* só poderia significar “pessoa não casada da classe plebeia”: ou seja, em vista do contexto social do século XVII, um jovem especialmente sujeito a ser “escravo” (dependente extremo, ou talvez — particular-

80 Ver, também, Florentino (2008, p. 224) sobre a guerra entre os estados da África Centro-Occidental como o principal fornecedor de escravos. Ele observa, em uma frase que prefigura a tese central de James Scott sobre a história profunda dos “estados”: “Não é surpreendente [...] que, durante o auge do comércio de escravos no século XVIII, a maioria das sociedades sem estruturas estatais formais se encontrava fora das principais rotas do comércio de escravos”.

81 Ambos Cordeiro de Matta, 1893, e Assis Jr., 1948, fornecem a primeira definição. Assis Jr. acrescenta as duas últimas.

82 Para o verbete *nsansala*, Van Gheel (em Van Wing & Penders, 1928) dá *musa a nsansala*. Mas no caso de *musa*, ele fornece *musa a nzanzala*, enquanto sob *muntu* ele registra *muntu a nsanzala*.

mente se masculino — sujeito à venda no tráfico atlântico). A prova disto está em outra palavra do léxico de Van Gheel: *sanza*, “pilhar, destruir, devastar”, uma palavra que mais tarde ecoa no dialeto Kisikongo de Bentley com o significado de “saquear, espoliar, pilhar”, também no Kisundi de Laman como “pilhar, devastar, roubar” (junto com mais de uma dúzia de outros sinônimos próximos)⁸³ — tudo derivado, como vimos, do novo significado, “pilhar”, dado por falantes do proto-Kikongo à antiga raiz desta palavra, **-saanza*, no início do primeiro milênio EC (Leitão de Almeida, 2020a: 178). Provavelmente poucos fazendeiros no Sudeste do Brasil do século XIX estavam por dentro da etimologia, mesmo a etimologia “recente” (pós-1652), de “senzala”, mas a maioria dos cativos africanos e seus filhos, dada sua língua e experiência vivida, certamente tinha consciência dela.

Coerente com tudo isso é o argumento irônico de Stephan Palmié (Palmié, 2002, *passim*) de que a proeminência do medo entre negros escravizados e livres em Cuba no século XIX de que a bruxaria estivesse correndo solta, não era um resquício residual dos dias pré-modernos. Pelo contrário, era um fenômeno profundamente “moderno”, produzido pelos horrores do tráfico de escravos e da escravidão (particularmente, pode-se acrescentar, durante as terríveis condições e incertezas da forma mais dura do cativeiro do século XIX, que nos anos recentes passou a ser chamada de “segunda escravidão”).⁸⁴ Em suma, suspeito que os aspectos positivos do “poder *kundu* (*ñkúndu*)” prevaleceram no longo período da expansão bantu para territórios pouco povoados, quando os chefes tinham que “provar seu mérito” para reter e atrair seguidores. Citado de outra maneira, a etimologia — a origem de *ñkúndu* com base em raízes definindo principalmente aspectos de “amizade” horizontal e vertical — parece clara evidência da história mais profunda da palavra. Sem dúvida, os aspectos negativos do *ñkúndu* podiam também existir desde os primeiros tempos, assim como o processo de tornar-se “nobre, bem recebido, honrado” (*kūndalala*) podia às vezes resultar em pessoas, assim favorecidas, tornarem-se “imperiosas ou arrogantes”. Entretanto, foi somente quando

⁸³ Em Kiyombe (dialeto do oeste), *sanza* também significava “pilhar, destruir” (Bitremieux, 1923). Ver também, no Kisundi de Laman (1936), “*ñsánzu*, de *sánza*, espólio de bandidos, de guerra”; e no Kimbundu de Luanda (Assis Jr., 1948), “*kisanzu*, chicote”.

⁸⁴ Ver Palmié, 2002, p. 15: “Qualquer que seja a religião afro-cubana, ela é tão moderna quanto a termodinâmica nuclear, ou as suposições sobre a natureza de nosso mundo que estão por trás da sequência de DNA, ou políticas de ajuste estrutural, ou bancos online”.

mais e mais chefes e sacerdotes nativos se tornaram “anjos caídos”, agindo como “bruxos” na visão de seus subordinados, que os aspectos “diabólicos” do *ñkúndu* tornaram-se mais proeminentes.⁸⁵

Qual a relevância de tudo isso para entender as relações entre senhores e escravos no Sudeste do Brasil, particularmente durante a “segunda escravidão”? Já deve ser evidente que se trata de uma economia moral que estabelecia altos padrões para aqueles que estavam no topo da sociedade, particularmente no que diz respeito à consideração e tratamento que era devido aos subordinados. “A visão de baixo” (expressa por palavras *-kind-*) era particularmente clara a este respeito. É bom lembrar que na região englobada pelo antigo Reino do Kongo, os grandes chefes (“grandes” com respeito ao bem-estar que traziam para seu povo) eram tradicionalmente comparados às árvores de madeira dura, que tinham, acreditava-se, uma relação especial com os antepassados.⁸⁶ Zdenka Volavka (1998, p. 295), em seu estudo do grupo Kabinda ocidental (falantes do dialeto costeiro Mboka, segundo Laman), observa que “No passado, o culto religioso era realizado perto de duas árvores sagradas em um bosque próximo ao rio Lombo-Lombo. Uma dessas árvores, desarraigada hoje, era uma árvore *m'bota* de madeira dura do tipo plantada ao redor de locais de enterro [minha ênfase]”. MacGaffey (1986, p. 130), escrevendo sobre a área Manteke no rio Congo, aproximadamente 130 km ao leste de Kabinda, observa que a “*lubota* (árvore ‘madeira de ferro’; *milletia versicolor*, *ferruginosa*), usada para tacos e bastões, representa a autoridade masculina. Pode ser um *kiyaazi*, ‘emblema de chefia’”. Laman, em seu dicionário, observa que no dialeto Central, Kisundi, *mbòta* (cf. *m'bota* de Volavka) é o plural de *lu-bòta*, “uma árvore com madeira muito dura (um tipo de ébano)”; no dialeto ocidental significa “cetro, bastão [fr. *baton*]”. O verbo *bòta*, em Kisundi, significa “crescer, fazer brotar botões (por exemplo, de flores *nsafu*)”. A referência aqui é às flores do *ñsáfu*, “uma ameixeira nativa”, cujo fruto “azul e roxo”, *nsáfu* [sic], “é muito

85 Um movimento paralelo em direção à ambiguidade pode ter ocorrido com respeito aos atributos do *mfúmu*, “chefe”. Ver MacGaffey, 1986, p. 130: “A árvore de algodão (*m'fuma*; *Ceiba pentandra*), que [sendo uma árvore muito alta] domina tanto a floresta que abutres (*mbemba*; *Gypophierax angolensis*) se empoleiram nela, assemelha-se ao chefe (*mfumu*) mas é também um lugar frequentado por bruxos (*fumana*, ‘conspirar’); como o próprio poder, a árvore é ambivalente”.

86 Ver Slenes, 2000 [1991-2], p. 219; também, Slenes, 2007a, 2013.

apreciado”.⁸⁷ No dialeto Kiyombe ocidental, *bòta* significa “ser numeroso”, enquanto no dialeto Butaye Oriental (EB) — Laman, citando estudos de R. Butaye — significa “resistir; ser forte; ser próspero”.

Este conjunto de significados de “[árvores de] madeira dura” nos traz de volta ao início da definição de *ñkúndu*: “nó, nó de um galho etc.”. É importante notar que o nó de um galho, com seu veio rodopiante, cruzado (não reto), *é a parte mais dura da madeira de uma árvore*; este fato permite o paralelo construído na parte subsequente da definição com o “nódulo, endurecimento [...] nas vísceras [de um *ndòki*, de um bruxo]”). Em chefes dignos, o “nó endurecido”, a fonte do *ki-ndòki* positivo para levar seu povo ao crescimento e à prosperidade, é sua “giba” real ou metafórica, conferida pelos ancestrais como um conduto para comunicação; ver as palavras acima mencionadas *ki-ñkúnda/ki-ngúnda* em Kikongo, *ka-kunda* [ka-kúnda] em Kimbundu, *é-kunda* [kündä] em Umbundu, todas convergindo — dada sua importância e significados semelhantes na senzala — na palavra do português brasileiro para “corcova/corcovado”, “cacunda”. (Lembre-se também de *ri-kunda* em Kimbundu — e seu diminutivo *kunda* — que significa “espinha dorsal”; também, *ki-kúndu*, em Kikongo (Kisundi), “*um guardião [...] uma pessoa que se dedica a outra e cuida bem dela*”).

Uma prova importante desta afirmação são as pequenas figuras votivas de Santo Antônio esculpidas por africanos escravizados e seus descendentes no Sudeste do Brasil, geralmente a partir do nó de pinho (ou seja, do pinheiro Araucária).⁸⁸ Santo Antônio “de Lisboa” veio a ser reverenciado no Velho Reino do Kongo, como exemplificado mais notavelmente pelo movimento Antoniano de Kimpa Vita (1704), mas esculturas votivas dele em madeira ainda eram feitas lá nos anos 1800. E, como “santo patrono” de grande destaque no Brasil, Antônio provavelmente atraía os africanos centro-ocidentais em geral como o mais destacado “primeiro espírito a chegar” na nova terra, portanto o espírito cujo apoio era essencial para o sucesso em qualquer

⁸⁷ Laman normalmente não indica as marcas diacríticas de palavras citadas dentro da definição de outra palavra — neste caso o primeiro “*nsafu*” na definição de *bòta*. *Ñsáfu* e *nsáfu* são entradas separadas.

⁸⁸ Slenes, 2000 [1991-2], que contém várias ilustrações dessas esculturas, chamadas “paulistinhas”, por terem sido colecionadas na no Vale do Paraíba paulista. As representações da figura de Santo Antônio destacam-se, ficando em segundo lugar apenas em relação às esculturas da Virgem Maria. Ver também Souza, 2001. Sobre o catolicismo no Reino do Kongo e em Angola, ver: Fromont, 2014; Souza, 2018.

empreendimento (Slenes, 2008). (De acordo com o relato de viagem de um pastor protestante americano que visitou o Sudeste do Brasil em 1846, os senhores apelavam a Santo Antônio para o retorno de seus escravos fugidos — Antônio, afinal, era o “restaurador das coisas perdidas” — enquanto os fugitivos rezavam a ele para não serem devolvidos) (Ewbank, 1976 [1856], pp. 187-9, 250-1).

Uma segunda prova está na sátira mordaz a respeito dos fazendeiros em Vassouras, expressa em outro jongo gravado por Stanley Stein das bocas dos antigos escravos que foram seus informantes: “tanto pau no mato, embaúba coronel”; ou seja, “tantas árvores na floresta, por quê a embaúba é “coronel” (o poderoso Grande Homem)? Acontece que a embaúba se ergue muito alto no mato do Vale do Paraíba, como se fosse árvore de madeira de lei; entretanto, sua madeira é macia e farinhenta. (Além disso, a embaúba é a morada preferida do bicho preguiça, que se alimenta de suas folhas).⁸⁹ Este jongo parece ser uma expressão direta da economia moral da África Central. De fato, outra palavra *-kúnd-* em Kikongo (o dialeto Kisundi), não mencionada até agora, fornece uma terceira prova concludente. Refiro-me a mais um *ñkúnda* no dicionário de Laman: “um pedaço grosso de madeira; o tronco que queima quando os pedaços menores de madeira já foram devorados pelas chamas”. O significado disso fica claro quando se lembra que a prática nas chopanas das pessoas no Kongo, como descrito em meu livro *Na senzala, uma flor*, era de manter um tronco de madeira dura queimando lentamente, praticamente em brasas, como só a madeira dura faz, toda a noite — não só para conforto físico constante, mas também para “calor” espiritual.⁹⁰ Este *ñkúnda* era verdadeiramente um *ñkúndi* (“amigo, companheiro”) ou, melhor ainda, tinha as propriedades de um derivado desta última palavra, *ki-kúndi*: “amizade, respeito, afeto [...]; favor, graça, benevolência

⁸⁹ Slenes, 2007a, 2013.

⁹⁰ Slenes, 2011 [1999], pp. 243-5. Entre as fontes que cito, ver especialmente Van Wing, 1959 (texto composto em 1938): 318, sobre o fogo no lar dentro da construção dedicada aos antepassados entre os Mpangi, um grupo Kongo: “um menino é encarregado de cuidar do fogo [nunca o deixando apagar]”, mas aquele que, no início da noite, “coloca sobre ele alguns pedaços de *madeira dura* [grifos meus] que queimam toda a noite” é o chefe coroadado da aldeia, também conhecido como *nganga bakulu*, médico/sacerdote dos antepassados. Da mesma forma, entre os Sundi, segundo Laman (The Kongo, 1968, pp. 84-5), “os nativos estão familiarizados com árvores cuja madeira queima tão lentamente que só é necessário juntar novamente os pedaços de madeira um par de vezes durante a noite”.

(dito também de um *ñkisi*)”⁹¹ — ou seja, dito também de “*um espírito ancestral que toma forma em uma escultura ou algum outro objeto, [...] para, através de sua presença e poder, ajudar o proprietário*” [grifos meus].⁹² Quando Laman observa (1953, p. 84), sobre os Sundi, que “é considerado uma vergonha ser obrigado a pegar fogo emprestado pela manhã”, pois esse fogo “[d]eve ser mantido aceso [...] durante a noite para proteger a casa do mal”, ele nos dá a chave para entender a relação entre os três *ñkúnda* citados. Este último *ñkúnda* expressa a sorte de um homem protegido pelo bom *ki-ndòki* próprio ou aquele de seu chefe; ou seja, é o significado mais antigo, que prevaleceu no período antes da escravização desenfreada do século XVI em diante, mas que continuou mesmo depois disso (e até se reforçou) como o *ñkúnda* desejado. Os outros dois *ñkúnda* — “a má sorte de um marido cujas esposas [que normalmente mantinham o fogo sempre aceso dentro da senzala?] morrem uma trás outra”, e “a esterilidade (de uma mulher ou de um homem)” [grifos meus] — se referem à condição infeliz de pessoas que pensam sofrer do crescente *ki-ndòki* maligno de companheiros ou de senhores bruxos.

Esta última prova acrescenta profundidade ao capítulo final do meu livro, *Na senzala, uma flor* (2011 [1999]). Tentei ali contestar a afirmação de Charles Ribeyrolles, um viajante francês de meados do século XIX com sentimentos antiescravistas, de que “nos cubículos dos negros [no Brasil], nunca vi uma flor; é que lá não há esperanças nem recordações”. A declaração de Ribeyrolles foi uma expressão do medo crescente na França com relação à quebra das normas sociais (como aparentemente indicada pelo declínio dos nascimentos “legítimos”, que acompanhavam os transtornos causados pela revolução industrial): uma desordem cívica que mais tarde foi denominada “anomia” por Émile Durkheim. Por sua vez, o conceito de Durkheim foi aplicado por sociólogos progressistas em meados do século XX para descrever a suposta ruptura da vida familiar e comunitária entre os africanos escravizados e seus descendentes no Novo Mundo. Entre estes últimos estudiosos, destacam-se Daniel Patrick Moynihan (1967 [1965]) nos Estados Unidos (que preferiu falar de “patologia social”), e Florestan Fernandes (1965) no Brasil, que se manteve fiel à terminologia de

⁹¹ Laman, 1936, verbete para “*kúndi*, s. [substantivo] *ki-*”; ver também a entrada para *ñkisi*, plural *minkisi*.

⁹² Laman, 1953, vol. I, cap. 9, p. 67.

Durkheim. Meu projeto de livro resultou da descoberta de que nas senzalas das fazendas de café do oeste de São Paulo — exatamente onde Florestan Fernandes presumiu que os senhores, supostamente mais capitalistas, haviam especialmente desestabilizado as famílias dos cativos, criando anomia extrema entre eles — os casamentos formais na Igreja eram comuns. Além disso, os pais geralmente viviam um tempo suficiente com seus filhos (aqueles que haviam sobrevivido às altas taxas de mortalidade da primeira infância) para garantir uma continuidade cultural significativa entre as gerações.

Inspirado pela nova guinada na historiografia da escravidão (nos anos 1960 nos EUA e 80 no Brasil) em direção à “agência” (o protagonismo) dos cativos, procurei descobrir a “flor” na senzala — as “esperanças e recordações” que norteavam os esforços dos escravizados para lidar com suas duras condições — que Ribeyrolles, Moynihan e Fernandes não haviam conseguido ver. No último capítulo, concentrei-me na vida doméstica dos cativos, particularmente nos símbolos evocados pelo fogo no lar, dentro da cabana rústica da família. Terminei meu livro enfocando uma litografia no relato de viagem do artista alemão Johan Moritz Rugendas (1835), mostrando uma cena familiar/comunitária de cativos na província do Rio de Janeiro em seu dia de descanso — crianças e adultos se misturando, um homem fazendo tapetes centro-africanos para seu próprio uso (ou venda) e, no centro do quadro, uma mulher emergindo de sua cabana com um carvão da lareira doméstica (esta representada por uma mancha de luz) para acender o cachimbo de um homem sentado à porta. Concluí escrevendo: “na chama reluzente do lar escravo, eis a flor”.⁹³ (*Lar* em português chama a atenção para os *lares*, os espíritos protetores do “fogo da casa” na Roma antiga.)

Proponho agora uma revisão desta frase, com base em um conhecimento mais profundo. Quando a escrevi, não sabia o significado, muito menos a “ressonância” com outras palavras *-kund-*, de *ñkúnda* (“um pedaço grosso de madeira [dura]; o tronco que queima quando os pedaços menores de madeira já são devorados pelas chamas”), que acabo de discutir. Também não estava familiarizado com as palavras *mbòta* (uma certa árvore de madeira dura) e *bòta* (“crescer, fazer brotar botões [grifos meus]; ser numeroso, próspero, forte”), discutidas acima; tampouco conhecia seus homônimos fonéticos ou quase fonéticos,

⁹³ Slenes, 2011 [1999], p. 256.

com tonalidades diferentes), *bóta* “fumar um cachimbo” e *mbóota*, “um cachimbo para fumar” (tudo no dialeto Kisundi de Laman). Na litografia de Rugendas, o carvão retirado do fogo *ñkúnda*, feito de uma lenha dura, análoga à do *mbóta* (a matéria-prima do bastão duro simbolizando a conexão de um chefe com a benevolência dos antepassados), é usado para acender o *mbóota* (cachimbo) do homem da casa para ele *bóta* (fumar). Este coro de conexões com o outro mundo se soma às evidências que citei em meu livro sobre o poder da “fumaça” do fogo do lar como canal de comunicação entre os espíritos e os seres humanos. Por exemplo, de acordo com o intelectual Kongo Fu-Kiau kia Bunseki, citado pelo historiador Robert Farris Thompson (Thompson & Cornet, 1981, p. 193), a haste de um cachimbo “é uma coisa através da qual os mortos projetam seu espírito e através da qual as mensagens do mundo abaixo chegam ao mundo superior”.⁹⁴ Revisando a última frase de meu livro, eu escreveria agora: “Nas brasas reluzentes do *ñkúnda* do cativo, eis a flor” (de fato, talvez metaforicamente o botão da flor *ñsáfu*, como mencionado na definição de *bóta* de Laman).

O jongo de Stein, citado acima, pode agora ser plenamente apreciado. “Tanto pau no mato, embaúba coronel” captura o desprezo absoluto que os cativos em Vassouras durante a “segunda escravidão” sentiam por seus grandes senhores-fazendeiros: tiranos que os forçavam a trabalhar até a morte, quase não lhes ofereciam caminho para a alforria, davam-lhes nenhum respeito, nenhum convite nunca para “se sentarem”. De fato, nas zonas de plantation do Sudeste durante a segunda escravidão, floresciam cultos comunitários de aflição-fruição, como acontecia na África Central em tempos de crises sociais atribuídas a falhas morais na comunidade (que provocavam a ira dos espíritos) ou a atores humanos malignos, identificados como feiticeiros. O plano de uma revolta geral em Vassouras em 1848 — num momento de intensa pressão por parte da Inglaterra contra o tráfico negreiro, a respeito da qual os cativos estavam bem cientes — centrava-se em tal tipo de culto (Slenes, 2007b). Era a expressão suprema do repúdio dos escravizados ao domínio dos fazendeiros, à sua “madeira podre” que os desqualificava como chefes respeitáveis, mas certamente não era a

⁹⁴ Para minha discussão cheia desta questão, ver Slenes, 2011 (1999), cap. 4, especialmente pp. 243-56.

única. Do ponto de vista da economia moral centro-africana, os fazendeiros e o regime de plantation eram abominações.

Entretanto, os menores proprietários de escravos, que eram mais vulneráveis ao protesto cativo e, portanto, mais dispostos a fazer concessões, poderiam ganhar a aprovação relutante da senzala, pelo menos enquanto a própria escravidão não mostrava sinais de declínio. Pesquisas recentes sobre a alforria no Sudeste do Brasil demonstram que tanto no século XVIII quanto no século XIX os cativos em pequenas propriedades (ou, mais exatamente, no conjunto de propriedades menores) tinham muito mais esperança de obter liberdade do que as suas contrapartes em grandes propriedades. (Entre 1781 e 1850 a taxa geral de manumissão no Sudeste quase certamente diminuiu devido à presença crescente de grandes propriedades, concentradas particularmente em certos municípios; mas a diferença entre propriedades grandes e pequenas com relação às taxas de alforria persistiu).⁹⁵ Como observado anteriormente, alguns autores têm atribuído esta diferença à interação mais estreita entre proprietários e cativos em pequenas propriedades, o que supostamente resultou na formação de muitos laços “afetivos” (relações clientelísticas) entre os dois grupos. O resultado teria sido uma maior frequência de manumissão, caracterizada pelas obrigações recíprocas inerentes ao *Don* — o “Dom” (Dádiva) de superior social a inferior — conforme analisado por Marcel Mauss (2016 [1925]) com respeito às “sociedades arcaicas”. Defendo aqui uma explicação mais convincente, que combina uma análise dos diferentes contextos sociais nos quais os cativos e seus proprietários interagem, com uma consideração da “economia moral” dos escravizados, enraizada na cultura da África Centro-Occidental.

A respeito do primeiro ponto, não se deve considerar apenas o tamanho das escravarias, já que os novos estudos indicam que nem todas as pequenas propriedades tinham altas taxas de alforria; alguns senhores médios e miúdos libertavam apenas uma pequena porcentagem de seus cativos, enquanto outros praticamente “fechavam sua empresa”, alforriando muitos. Uma explicação para esta diferença parece ser que muitos pequenos proprietários tinham menos “herdeiros forçados” (uma esposa e filhos cuja participação na propriedade do fale-

⁹⁵ Ver Slenes, 2012, 2016, para uma comparação de vários estudos importantes: entre eles os de Ferraz, 2006, 2010, e Freire, 2014, que resultaram de teses feitas sob minha orientação.

cido era garantida por lei) do que outros, portanto, mais latitude para decidir (em seus testamentos) qual a porcentagem de seus escravos a “libertar”. Mas talvez um fator mais importante seja a vulnerabilidade diferencial entre os pequenos proprietários. Aqueles que eram “escravistas de primeira viagem”, ou que outrossim tinham poucos parentes com cativos e/ou poucos laços clientelistas com grandes senhores — ou seja, menos recursos para delegar a feitores “o comando da linha de frente” no manejo de seus trabalhadores e para contratar “capitães do mato” para ir atrás de cativos fugidos — estavam em situação particularmente frágil. Isto especialmente dadas as condições no Sudeste mencionadas anteriormente: condições que também significavam uma “socialização” muito menor dos custos do “policimento” dos escravizados do que era o caso no Sul dos Estados Unidos, algo que teria pesado especialmente sobre os senhores com poucos recursos.

Nessas circunstâncias, as exigências que os centro-africanos e seus filhos faziam para obter respeito e reconhecimento de sua dignidade (dada a ameaça implícita do “ou então haverá consequências” por trás dessas demandas) tinham um poder de persuasão considerável. Não estou argumentando que proprietários pequenos e vulneráveis estavam em uma posição mais fraca (com menos “agência”) do que seus escravos; mas eles tinham que “soltar alguns anéis para salvar os dedos”, como diz o ditado brasileiro, ao contrário dos grandes fazendeiros, no outro extremo, que podiam “reter seus anéis” porque tinham recursos para construir seus próprios “estados policiais” privados.⁹⁶ Ao mesmo tempo, no entanto, os cativos em pequenas propriedades (particularmente aqueles com famílias) tinham que pesar os possíveis custos de sua “não conformidade”, que poderiam ser enormes: por exemplo, separação irrevogável dos membros da família por venda, se o esforço para fugir falhasse, ou apenas contato intermitente com a família (e o risco de serem pegos novamente nessas ocasiões) se eles “tivessem êxito”. Além disso a não conformidade em suas diversas formas reduzia a possibilidade de que eles pudessem eventualmente estar entre os “anéis” a serem soltos, no final, pelo proprietário. Assim, dependendo das circunstâncias, poderia ser mais prudente esforçar-se para convencer o dono de seu mérito e assim aproximar-se da liberdade. Em todo caso, os historiadores devem ter cuidado para não dar

⁹⁶ Sobre a alforria e a condição precária de muitos pequenos escravistas no Brasil, ver Slenes, 2012, 2016; também o excelente artigo de Lima, 2021.

demasiada credibilidade aos textos das cartas de liberdade registradas em arquivos notariais, que dão a impressão de que a “manumissão” (do latim *manu-mittere*, “enviar [para fora] pela mão”) envolvia somente a mão do senhor. De fato, a senzala também tinha uma “mão” em cada instância: não apenas o escravizado diretamente envolvido, mas também seus companheiros de condição. É bom lembrar que o cativo de um pequeno senhor precário que fugia ou matava seu dono impactava as tomadas de decisão dos proprietários-colegas deste último, sobre a maneira prudente de tratar seus trabalhadores e abrir ou não possibilidades para eles se alforriarem.⁹⁷

Encerro este artigo com a proposição de que “agência escrava” deve ser entendida no contexto de uma relação com os outros atores contemporâneos. É contrapontística, semelhante ao contraponto entre os diversos “temas” em uma “*fuga* [musical]” — cujo nome vem da palavra em Latin, *fuga*, igual em significado ao mesmo termo em português. A metáfora na música remete a “vozes” fugindo de/perseguindo a outras na mesma composição. A metáfora social, baseada na peculiar qualidade recursiva do pensamento humano, quando uma pessoa lida com outra — “ele/ela pensa que eu penso que ele/ela pensa”⁹⁸ — é de “vozes” em diálogo, cada uma constantemente levando as outras em conta na construção de suas “respostas”. A economia moral dos escravizados da África Central e de seus descendentes era essencialmente a mesma nas pequenas e nas grandes propriedades; mas sua “arte da fuga” — “a arte de fugir, ou de tentar ganhar a alforria, ou de conspirar para a rebelião” — elaborava-se de maneira diferente, dependendo do contexto e das outras “vozes” contrapontísticas envolvidas. Diante de um pequeno senhor vulnerável, disposto a fazer concessões e oferecer um mínimo de respeito, muitas vezes fazia sentido (dados os possíveis custos da fuga ou da rebelião) lutar ao longo do tempo pela relativa “liberdade” de uma dependência um pouco melhor, talvez redefinindo a identidade social pública — ou mesmo, com o passar do tempo, a privada — para enquadrar-se mais nas normas europeias, como estratégia para atingir esse fim.⁹⁹ Confrontado,

⁹⁷ Ver o caso descrito minuciosamente por Maria Helena Machado, 2014, p. 93, e enfocado para discussão em meu prefácio a seu livro.

⁹⁸ Tomasello, 2014, pp. 38, 143, 152.

⁹⁹ Sobre cultos domésticos no Brasil durante a Colônia e o Império, inspirados por cultos de aflição-fruição centro-africanos de pequena escala (visando curar “doenças individuais”), ver: Sampaio, 2009; Reginaldo, 2011; Marcussi, 2015. Os grandes cultos de

porém, por um grande fazendeiro no período da “segunda escravidão” — uma pessoa geralmente mais propensa à violência e fortemente resistente às exigências de “respeito” — os cativos aparentemente preferiam, em geral, cerrar fileiras com seus semelhantes, enfatizar os marcadores de identidade africanos e adotar estratégias mais radicais de resistência. Isto foi especialmente o caso quando eles perceberam que a escravidão estava se tornando cada vez mais desafiada a nível nacional, como também internacional.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, C. & LEITÃO DE ALMEIDA, M. De *mvika* à *cabiúna*: a dinâmica social de pessoas e lugares no processo de escravização durante o segundo escravismo. In: SANTOS, V. S.; SYMANSKI, L. C. & HOLL, A. (orgs.). *Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana*. Curitiba: Editora Prismas, 2018, pp. 155-92.
- ASSIS JR. A. de. *Dicionário kimbundu-português*. Luanda: Edição de Argente, Santos e Cia., Ltda., s.d. [1948].
- BENTLEY, W. Holman. *Dictionary and Grammar of the Kongo Language, as Spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Kongo Empire, West Africa*. 2 vols., Londres: The Baptist Missionary Society, 1887 (Vol. I), 1895 (Vol. II).
- BERLIN, I. *Slaves Without Masters: The Free Negro in the Antebellum South*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- BITTREMIEUX, L. *Mayombsch Idioticon*. 2 vols. Gent: Drukkerij Erasmus, 1923.
- BOEHM, C. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- BOEHM, C. *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. New York: Basic Books, 2012.
- BOTELHO, Tarcísio R. A população da América portuguesa em finais do período colonial (1776–1822): fontes e estimativas globais. *Anais de História de Além-Mar*, XVI (2015), 79-106.
- BOWLES, S. & GINTIS, H. *A Cooperative Species: Human Reciprocity*

aflição-fruição visando curar as “doenças sociais” de uma comunidade, alguns com ramificações “políticas”, só têm sido encontrados, até agora, em áreas de grandes propriedades escravistas durante o período-auge da “segunda escravidão”.

- and its Evolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- BUKAS-YAKABUUL, B. & DOMINGUES DA SILVA, D. B. From Beyond the Kwango — Tracing the Linguistic Origins of Slaves Leaving Angola, 1811-1848. *Almanack*, vol. 12, pp. 34-43, 2016.
- CALTANISSETTA, L. dal. *Diaire congolais (1690-1701)*. Tradução (do manuscrito italiano) e anotações por François Bontinck. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1970.
- CAMARA CASCUDO, L. da. *Made in Africa (pesquisas e notas)*. 4.^a ed. São Paulo: Global Editora, 2002 [1999].
- CANNECATTIM, B. M. *Diccionario da língua bunda ou angolense, explicada na portugueza, e latina*. Lisboa, na Impressão Regia (Nabu Public Domain Reprints [fotocópia]), 1804.
- CANDIDO, M. P. Tracing Benguela Identity to the Homeland. In: ARAÚJO, A. L.; CANDIDO, M. P. & LOVEJOY, P. E. (orgs.). *Crossing Memories: Slavery and African Diaspora*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 2011, pp. 83-207.
- CANDIDO, M. P. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, vol. 47, pp. 239-68, 2013a.
- CANDIDO, M. P. *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland*. New York: Cambridge University Press, 2013b.
- CARVALHO, M. J. M. de. “Quem furta mais e esconde”: o roubo de escravos em Pernambuco, 1832-1855. *Estudos Econômicos*, São Paulo, vol. 17, número especial, 1987, pp. 89-110.
- CAVAZZI DE MONTECÚCOLLO, A. *Nzinga, rainha de Angola*. Lisboa: Escolar Editora, 2013 [1687].
- CHOMSKY, N. *Language and Mind*. 3.^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- CORDEIRO DA MATTA, J. D. *Ensaio de diccionario kimbundu-portuguez*. Lisboa: Casa Editora Antonio Maria Pereira, 1893.
- CRAEMER, W. de; VANSINA, J. & FOX, R. C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 18, n.º 4, pp. 458-75, out. 1976.
- CURTIN, P. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.
- CURTO, J. C. Resistência à escravidão na África: o caso dos escravos fugitivos recapturados em Angola, 1846-1876. *Afro-Ásia*, vol. 33, pp. 67-86, 2005.

- DE KIND, J.; DE SCHRYVER, G.-M. & BOSTOEN, K. Pushing Back the Origin of Bantu Lexicography: The *Vocabularium Congense* of 1652, 1928 and 2012. *Lexikos*, vol. 22, pp. 159-94, dez. 2012.
- DE SCHRYVER, G.-M.; GROLLEMUND, R.; BRANFORD, S. & BOSTOEN, K. Introducing a State-of-the-Art Phylogenetic Classification of the Kikongo Language Cluster. *Africana Linguistica*, vol. 21, pp. 87-162, 2015.
- DE WAAL, F. *The Bonabo and the Atheist: In Search of Humanism among the Primates*. New York: W. W. Norton, 2013.
- DOM, S.; DE SCHRYVER, G.-M. & BOSTOEN, K. Kisikongo (Bantu H16a) Present-Future Isomorphism. A Diachronic Conspiracy between Semantics and Phonology. *Journal of Historical Linguistics*, vol. 10, n.º 2, pp. 251-88, 2020.
- DOMINGUES DA SILVA, D. B. The Atlantic Slave Trade from Angola: A Port-by-Port Estimate of Slaves Embarked, 1701–1867. *International Journal of African Historical Studies*, vol. 46, n.º 1, pp. 105-22, 2013.
- ELTIS, D. *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*. New York: Oxford University Press, 1987.
- EWBANK, T. *Vida no Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1976 [1856 em inglês]).
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. 2 vols. São Paulo: Dominus/Edusp. 1965.
- FERRAZ, L. M. *Testamentos, alforrias e liberdade: Campinas, século XIX*. Monografia (Conclusão de Curso de Graduação), Departamento de História, Unicamp, 2006.
- FERRAZ, L. M. *Entradas para a liberdade: formas e frequência da alforria em Campinas no século XIX*. Dissertação de Mestrado em História, Campinas, Unicamp, 2010.
- FERREIRA, A. da F. *A Kisama em Angola, do século XVI ao início do século XX. Autonomia, ocupação e resistência*. 2 vols. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2012.
- FERREIRA, R. Slaving and Resistance to Slaving in West-Central Africa. In: ELTIS, D. & ENGERMAN, S. L. (orgs.). *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3: AD 1420 to AD 1804. New York: Cambridge University Press (edição Kindle), 2011, pp. 111-31.
- FERREIRA, R. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. New York: Cambridge University Press, 2012.

- FERREIRA, R. Slave Flight and Runaway Communities in Angola (17th-19th centuries). *Anos 90*, Porto Alegre, vol. 21, n.º 40, pp. 65-90, dez. 2014.
- FLORENTINO, M. The Slave Trade, Colonial Markets, and Slave Families in Rio de Janeiro, Brazil, ca. 1790-ca. 1830. In: ELTIS, D. & RICHARDSON, D. (orgs.). *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Heaven: Yale University Press, 2008, pp. 275-312.
- FRAGOSO, J. & RIOS, A. Slavery and Politics in Colonial Portuguese America: the Sixteenth to the Eighteenth Centuries. Cap. 14, In: ELTIS, D. & ENGERMAN, S. L. (orgs.). *The Cambridge World History of Slavery*, Vol. 3, AD 1420 to AD 1804. New York: Cambridge University Press (edição Kindle), 2011, pp. 350-77.
- FREIRE, J. *Escravidão e família escrava na Zona da Mata mineira oitocentista*. São Paulo: Alameda, 2014.
- FRIEDMAN, K. E. *Catastrophe and Creation: The Transformation of an African Culture*. Chur: Harwood Academic Publishers, 1991.
- FROMONT, C. *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.
- FRY, D. P. (org.). *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*. New York: Oxford University Press (edição Kindle), 2013.
- GOMES, F. dos S. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro — século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- GUEDES, R. *Egressos do cativeiro: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-c. 1850)*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, 2008.
- GUTHRIE, M. *Comparative Bantu: An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*. 4 vols. Hants, England: Gregg International Publishers, 1970.
- GUYER, J. & BELINGA, S. M. Wealth in People as Wealth in Knowledge: Accumulation and Composition in Equatorial Africa. *The Journal of African History*, vol. 36, n.º 1, pp. 91-120, 1995.
- HAMBLY, W. D. *The Ovimbundu of Angola*. Chicago: Field Museum of Natural History, Publication 329, Anthropological Series, Vol. XXI, n.º 2, 1934.
- HAMLIN, J. K. The case for social evaluation in preverbal infants:

- Gazing toward one's goal drives infants' preferences for Helpers over Hinderers in the hill paradigm. *Frontiers in Psychology*, vol. 5, n.º 1.563, pp. 1-9, dez. 2014. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/270569297_The_case_for_social_evaluation_in_preverbal_infants_Gazing_toward_one's_goal_drives_infants_preferences_for_Helpers_over_Hinderers_in_the_hill_paradigm>. Acesso em: 20 jun. 2022.
- HAMLIN, J. K. & VAN DE VANDERVOORT, J. W. Infants' and Young Children's Preferences for Prosocial over Antisocial Others. *Human Development*, vol. 61, pp. 214-31, 2018.
- HEINTZE, B. O estado do Ndongo no século XVI (1977). Republicado em versão reduzida e revista em: HEINTZE, B. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007, pp. 169-242.
- HEINTZE, B. O contrato de vassalagem afro-português em Angola no século XVII (1979). Republicado em: HEINTZE, B. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007, pp. 387-436.
- HEINTZE, B. O fim do Ndongo como estado independente (1617-1630) (1981). Republicado em: HEINTZE, B. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007, pp. 277-386.
- HEINTZE, B. Asilo ameaçado: oportunidades e consequências da fuga de escravos em Angola no século XVII. *Cadernos do Museu da Escravatura*, n.º 2. Luanda: Ministério da Cultura, 1995. Republicado, com revisões, em: HEINTZE B. *Angola nos Séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2007, pp. 507-38.
- HEYWOOD, L. M. (org.). *Central Africans in the Atlantic Diaspora*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- HEYWOOD, L. M. (org.). Slavery and its Transformation in the Kingdom of Kongo: 1491-1800. *The Journal of African History*, vol. 50, n.º 1, pp. 1-22, 2009.
- HEYWOOD, L. M. & THORNTON, J. K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HOUAISS, A. & VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- ILLIFE, J. *Honour in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- JANZEN, J. M. *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- JOHNSTON, (Sir) H. H. *A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1919 (vol. I), 1923 (vol. II).
- KARASCH, M. C. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- KLEIN, H. S. & LUNA, F. V. *Slavery in Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KLIEMAN, K. A. *The Pygmies were Our Compass: Bantu and Batwa in the History of West Central Africa, Early Times to c. 1900 C.E.* Portsmouth, NH: Heinemann, 2003.
- KÖVECSES, Z. *Where Metaphors Come From: Reconsidering Context in Metaphor*. New York: Oxford University Press, 2015.
- KRUG, J. A. *Fugitive Modernities: Kisama and the Politics of Freedom*. Durham: Duke University Press, 2018.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press, 2003 [1980]. 2.^a ed. (Cf. em tradução: *Metáforas da vida cotidiana*. São Paulo/Campinas, EdUC / Mercado de Letras, 2002.)
- LAMAN, K. E. *Dictionnaire kikongo-français*. Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques, Mémoires, II-1936. Bruxelles : Librairie Falk fils, Georges Van Campenhout, successeur, 1936.
- LAMAN, K. E. *The Kongo*, 4 vols. Uppsala, Studia Ethnographica Upsaliensia 4 (vol. I, 1953), 8 (vol. II, 1957), 12 (vol. III, 1962), 16 (vol. IV, 1968).
- LARA, S. H. Quem eram os “negros do palmar”? In: RIBEIRO, G. S.; FREIRE, J.; ABREU, M. & CHALHOUB, S. (orgs.). *Escravidão e cultura afro-brasileira: temas e problemas em torno da obra de Robert Slenes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2016, pp. 57-85.
- LARA, S. H., & PACHECO, G. (orgs.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro/Campinas: Folha Seca/CECULT, 2007.
- LEITÃO DE ALMEIDA, M. A. *Ladinos e boçais: o regime de línguas do contrabando de africanos (1831-c. 1850)*. Dissertação de Mestrado em História, Unicamp, Campinas, 2012.
- LEITÃO DE ALMEIDA, M. A. As vozes centro-africanas no Atlântico Sul (1831–c.1850). In: CARMO, L. do & LIMA, I. S. (orgs.). *História social da língua nacional 2: diáspora africana*. Rio

- de Janeiro: Nau/FAPERJ, 2014, pp. 73-104 e apêndice, 353-63: “Tráfico de africanos para o Brasil (c. 1560 c.1850)”.
- LEITÃO DE ALMEIDA, M. A. *Speaking of Slavery: Slaving Strategies and Moral Imaginations in the Lower Congo (Early Times to the Late 19th Century)*. Tese de doutorado em História, Northwestern University, Evanston, Ill., EUA, 2020a.
- LEITÃO DE ALMEIDA, M. A. Slave Sacrifices in the Upemba Depression? Reinterpreting Classic Kisalian Graves in the Light of New Linguistic Evidence. *Azania: Archaeological Research in Africa*, vol. 55, n.º 4, pp. 421-38, 2020b.
- LEITÃO DE ALMEIDA, M. & FITZSIMONS, W. Early Slavery in Bantu and Nilotic-Speaking Africa: The Evidence from Historical Linguistics. *Oxford Research Encyclopedias, African History*. Oxford University Press, 2022 online [2015], 31 pp. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190277734.013.842>>. Acesso em: 25 jun. 2022.
- LIBBY, D. C. *Nos limites de seu estado: a vida em família, rumos econômicos e jogos identitários (São José do Rio das Mortes, séculos XVIII e XIX)*. Belo Horizonte: Odisseia, Miguilim, 2020.
- LIBBY, D. C. & GRAÇA FILHO, A. de A. Reconstruindo a liberdade: alforrias e forros na freguesia de São José do Rio das Mortes, 1750-1850. *Vária História*, vol. 30, pp. 112-51, jul. 2003.
- LIBBY, D. C., & PAIVA, C. A. de. Manumission Practices in a Late Eighteenth-Century Brazilian Slave Parish: São José d’El Rey in 1795. *Slavery and Abolition*, vol. 21, n.º 1, pp. 96-127, 2000.
- LIMA, H. E. “Until the Day of His Death”. Aging, Slavery, and Dependency in Nineteenth-Century Brazil. *Radical History Review*, n.º 139, pp. 52-74, jan. 2021.
- LOVEJOY, P. E. The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa: A Review of the Literature. *The Journal of African History*, vol. 30, n.º 3, pp. 365-94, 1989.
- LOVEJOY, P. E. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. 2.ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 [1983].
- LUNA, F. V. & KLEIN, H. S. *Slavery and the Economy of São Paulo, 1750-1850*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- LUNA, F. V. & KLEIN, H. S. Dinâmica da atividade agrícola até meados do século XIX. *Revista USP*, vol. 132, n.º 2, pp. 17-36, mar. 2022.
- MACHADO, M. H. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência*

- nas lavouras paulistas (1830-1888)*. 2.^a ed. expandida. São Paulo: Edusp, 2014 (com prefácio de Robert Slenes).
- MACHADO FILHO, A. da M. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1985 [1943].
- MacGAFFEY, W. *Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of Central Zaire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- MacGAFFEY, W. (org. e trad.). *Art and Healing of the Bakongo Commented by Themselves. Minkisi from the Laman Collection*. Stockholm: Folkens Museum — Etnografiska, 1991.
- MANNING, P. *Slavery and African Life: Occidental, Oriental and African Slave Trades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- MANNING, P. African Population: Projections, 1850-1960. In: ITTMANN, K.; CORDELL, D. D. & MADDUX, G. H. (orgs.). *The Demographics of Empire. The Colonial Order and the Creation of Knowledge in Africa*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2010, pp. 245-75.
- MANNING, P. African Population, 1650-1950: Methods for New Estimates by Region. *African Economic History Conference*, Vancouver, BC, April, 2013. Disponível em: <<https://www.mortenjerven.com/wp-content/uploads/2013/04/AfricanPopulation.Methods.pdf>>. Acesso em: 2-7-2022, junto com o arquivo acompanhante em Excel, com estimativas de população, em: AfricaPop.xlsx..
- MANNING, P. African Population, 1650-2000. Comparisons and Implications of New Estimates. In: AKYEAMPONG, E.; BATES, R.; NUNN, N. & ROBINSON, J. A. (orgs.). *Africa's Development in Historical Perspective*. New York: Cambridge University Press, 2014, pp. 131-50.
- [MANSO], J. A. A. *Dicionário etimológico bundo-português*. 2 vols. Lisboa: Tipografia Silvas, 1951.
- MARCUSSI, A. A. Cativo e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. Tese de doutorado em história, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MARQUESE, R. de B. & TOMICH, D. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. In: GRINBERG, K. & SALLES, R. (orgs.). *O Brasil Imperial, Vo-*

- lume II:1831-1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 339-83.
- MATTOS, H. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- MAUSS, M. Essay on the Gift [*Essai sur le don*]: The Form and Sense of Exchange in Archaic Societies. *The Gift. Expanded Edition*. Selecionado, anotado e traduzido por GUYER, J. I. Chicago: Hau Books, 2016 [1925].
- MERRICK, T. W. & GRAHAM, D. H. *População e desenvolvimento econômico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- MIKI, Y. *Frontiers of Citizenship: A Black and Indigenous History of Postcolonial Brazil*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- MILLER, J. C. Lineages, Ideology, and the History of Slavery in Western Central Africa. In: LOVEJOY, P. E. *The Ideology of Slavery in Africa*. Beverley Hills: Sage Publications, 1981.
- MILLER, J. C. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
- MILLER, J. C. *The Problem of Slavery as History: A Global Approach*. New Haven: Yale University Press. 2012.
- MINTZ, S. & PRICE, R. *The Birth of African American Culture: An Anthropological Perspective*. 2.^a ed. Boston: Beacon Press, 1992 [1976].
- MOBLEY, C. *The Kongolese Atlantic: Central African Slavery & Culture from Mayombe to Haiti*. Tese de doutorado em História, Duke University, Durham NC, 2015.
- MONTEIRO, P. M. & STONE, M. (orgs.). *Cangoma Calling! Spirits and Rhythms of Freedom in Brazilian Jongo Slavery Songs*. Dartmouth, University of Massachusetts at Dartmouth, Luso-Asio-Afro-Brazilian Studies and Theory 3, 2013. (E-book, com as gravações de jongs feitas por Stanley Stein em 1949, disponível online: <<http://laabst.net/laabst3>>.)
- MORENO, B. A. S. *Demografia e trabalho escravo nas propriedades rurais cafeeiras de Bananal, 1830-1860*. Dissertação de mestrado em História, Universidade de São Paulo, 2013.
- MOYNIHAM, D. P. *The Negro Family: The Case for National Action*. Washington, D.C.: Office of Policy Planning and Research, United States Department of Labor, 1965. Reeditado em: RAINWATER, L. & YANCEY, W. L. (orgs.). *The Moynihan*

- Report and the Politics of Controversy*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1967, pp. 39-124.
- NARVAEZ, D. The 99 Percent — Development and Socialization Within an Evolutionary Context. Growing Up to Become “A Good and Useful Human Being”. In: FRY, D. P. (org.). *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*. New York: Oxford University Press, 2013.
- NARVAEZ, D. *Neurobiology and the Development of Human Morality. Evolution, Culture, and Wisdom*. New York: W. W. Norton & Company, 2014.
- PALMIÉ, S. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham: Duke University Press, 2002.
- PHILLIPS, D. P. et al. The *Hound of the Baskervilles* Effect: Natural Experiment on the Influence of Psychological Stress on Timing of Death. *British Medical Journal*, vol. 323, pp. 1443-6, 2001.
- PIROLA, R. *Senzala insurgente: malungos, parentes e rebeldes nas fazendas de Caminas (1832)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- REGINALDO, L. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- SALLES, R. *E o Vale era o escravo: Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SAMPAIO, G. dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- SCHMIDT, M. F. H. & SOMERVILLE, J. A. Fairness Expectations and Altruistic Sharing in 15-Month-Old Human Infants. *Plos One*, vol. 6, n.º 10, e23223, pp. 1-7, out. 2011.
- SCOTT, J. C. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- SCOTT, J. C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- SCOTT, J. C. *Against the Grain. A Deep History of the Earliest States*. New Haven: Yale University Press, 2017.
- SLENES, R. W. Escravos, cartórios e desburocratização: o que Rui Barbosa não queimou será destruído agora? *Revista Brasileira de História*, vol. 5, n.º 10, pp. 166-96, mar.-ago. 1985.
- SLENES, R. W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil [versão de 1991-1992, revisto]. In: AGUILAR, N. & ARAÚJO, E. (orgs.). *Mostra do redescobrimento: negro de corpo e alma — Black in Body and Soul*. (Catálogo de exibição.)

- São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo/Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000, pp. 212-20. (Versão em inglês: “*Malungu, Ngoma’s Coming!*: Africa Hidden and Discovered in Brazil”, pp. 221-9).
- SLENES, R. W. The Brazilian Internal Slave Trade, 1850-1888: Regional Economies, Slave Experience and the Politics of a Peculiar Market. In: JOHNSON, W. (org.). *The Chattel Principle: Internal Slave Trades in the Americas*. New Haven: Yale University Press, 2004, pp. 325-70.
- SLENES, R. W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros *cumba* na senzala centro-africana. In: LARA, S. H. & PACHECO, G. (orgs.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro/Campinas, Folha Seca/CECULT, 2007a., pp. 109-56.
- SLENES, R. W. L’Arbre *nsanda* replanté: cultes d’affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-Est entre 1810 et 1888. Trad. do inglês por HÉBRARD, J. *Cahiers du Brésil Contemporain* (EHESS, Paris), n.º 67/68, 2 vols. (número especial, organizado por HÉBRARD, J.; CHALHOUB, S. & LARA, S. H.), “L’esclavage au Brésil: retour à l’archive. Nouvelles approches de l’historiographie brésilienne”, 2007b., Vol. (Parte) II, pp. 217-313.
- SLENES, R. W. Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: “Creolization” and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850. In: SANSONE, L.; SOUMONNI, É. S. & BARRY, B. (orgs.). *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Lawrenceville, New Jersey: Africa World Press, 2008, pp. 209-54.
- SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava — Brasil Sudeste, século XIX*. 2.^a ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011 [1999].
- SLENES, R. W. A “Great Arch” Descending: Manumission Rates, Subaltern Social Mobility and Enslaved, Freeborn and Freed Black Identities in Southeastern Brazil, 1791–1888. In: GLEDSON, J. & SCHELL, P. (orgs.). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2012, pp. 100-18.
- SLENES, R. W. Like Forest Hardwoods: *Jongueiros Cumba* in a Central-African Slave Quarters, e “I Come from Afar, I Come Digging”: Kongo and Near-Kongo Metaphors in *Jongo* Lyrics.

- In: MONTEIRO, P. M. & STONE, M. (orgs.). *Cangoma Cal-ling! Spirits and Rhythms of Freedom in Brazilian Jongo Slavery Songs*. Dartmouth, University of Massachusetts at Dartmouth, Luso-Asio-Afro-Brazilian Studies and Theory 3, 2013, pp. 49-64, 65-76. (E-book disponível em: <<http://laabst.net/laabst3>>.)
- SLENES, R. W. Peasants into Precarious Masters: Hard Bargaining and Frequent Manumission in Brazilian Small Slaveholdings, c. 1750-1850. In: BHATTACHARYA, S. & BEHAL, R. P. (orgs.). *The Vernacularizaion of Labour Politics*. New Delhi, India: Tulika Books, 2016, pp. 146-77.
- SLENES, R. W. Metaphors to Live by in the Diaspora: Conceptual Tropes and Ontological Wordplay among Central Africans in the Middle Passage and Beyond. In: ALBAUGH, E. A., & DE LUNA, K. M. (orgs.). *Tracing Language Movement in Africa*. New York, Oxford University Press, 2018a, pp. 343-63.
- SLENES, R. W. Africanos centrais. In: SCHWARCZ, L. M. & GOMES, F. dos S. (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b, pp. 64-70.
- SLENES, R. W. Varieties of Political Economy in Capitalism *with* Slavery: Comments on David Eltis's Essay and his Contributions to Brazilian Historiography. *Almanack* (Guarulhos), n.º 22, pp. 569-611, ago. 2019.
- SOARES, A. J. de M. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa. Elucidário etimológico crítico [...] (1875-1888)*. 2 vols. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro (MEC), 1954.
- SOARES, C. E. L. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.
- SOARES, M. de S. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750-1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.
- SOUZA, M. de M. e. Santo Antônio de nó de pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo, Revista do Departamento de História da UFF*, vol. 6, n.º 11, pp. 171-88, 2001.
- SOUZA, M. de M. e. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (secs. XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo / FAPESP, 2018.
- SOUZA E SILVA, J. N. de. *Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Império e de cada província de per si*. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1870.

- STEDMAN, J. *Narrative of a Five Year's Expedition against the Revolted Negroes of Surinam*. Trad. e apresentação PRICE, R. & PRICE, S. Londres: Johns Hopkins University Press, 1988 [1790].
- SUSSMAN, R. W. & CLONINGER, C. R. (orgs.). *Origins of Altruism and Cooperation*. New York: Springer. 2011.
- STRATHERN, M. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Policies*. Manchester: Manchester University Press, 1992.
- STEIN, S. J. *Vassouras, a Brazilian Coffee County, 1850-1900: The Roles of Planter and Slave in a Plantation Society*. 3.^a ed. com novo prefácio e ilustrações. Princeton: Princeton University Press, 1985 [1958].
- SWEET, J. Research Note: New Perspectives on Kongo in Revolutionary Haiti. *The Americas*, vol. 74, n.º 1, pp. 83-97, 2017.
- The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*. Oxford, Oxford University Press, 1986 [1971]. 2 vols. (Texto completo dos 12 volumes originais, reproduzido micrograficamente.)
- The New Cassell's French Dictionary; French-English, English-French*. New York: Funk & Wagnalls Company, 1962.
- THOMPSON, E. P. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books (Random House), 1966 [1963].
- THOMPSON, E. P. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York, The New Press, 1993. (Ver especialmente os estudos sobre “economia moral”, caps. IV e V: “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century” [1973] e “The Moral Economy Reviewed” [1993], pp. 158-858; 259-351.)
- THOMPSON, R. F. *Tango: The Art History of Love*. New York: Pantheon Books, 2005.
- THOMPSON, R. F. & CORNET, J. *The Four Moments of the Sun: Kongo Art in Two Worlds*. Washington, D.C.: National Gallery of Art, 1981.
- THORNTON, J. K. *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- THORNTON, J. K. As guerras civis no Kongo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas. *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 32, pp. 55-74, dez. 1997.
- THORNTON, J. K. *The Kongoese Saint Anthony: Dona: Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- TOMASELLO, M. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- TOMASELLO, M. *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- TOMASELLO, M. *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- TOMICH, D. W. The Second Slavery: Bonded Labor and the Transformation of the Nineteenth-Century World Economy. In: TOMICH, D. W. *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital and World Economy*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2004, pp. 56-71.
- U.S. CENSUS BUREAU (2021). “State Area Measurements and Internal Point Coordinates”. Disponível em: <<https://www.census.gov/geographies/reference-files/2010/geo/state-area.html>>. Acesso em: 27 mar. 2022.
- VAN DIJK, R.; REIS, R. & SPIRENBURG, M. (orgs.). *The Quest for Fruition through Ngoma: The Political Aspects of Healing in Southern Africa*. Oxford: James Curry, 2000.
- VAN GHEEL, J. (1652). Dicionário manuscrito de Kikongo (Kisikongo): ver VAN WING & PENDERS (1928).
- VANSINA, J. Pathways of Political Development in Equatorial Africa and Neo-Evolutionary Theory. In: McINTOSH, Susan Keech, org. *Beyond Chiefdoms: Pathways to Complexity in Africa*. New York, Cambridge University Press, 1999.
- VANSINA, J. *How Societies are Born: Governance in West Central Africa Before 1600*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.
- VAN WING, J. *Études bakongo: sociologie — Religion et magie*. 2.^a ed. Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1959 [1921/1938].
- VAN WING, J., & PENDERS, C. *Le plus ancien dictionnaire bantu*. Louvain, Imprimerie J. Kuyt-Otto, 1928. (Adaptação do dicionário manuscrito de Kikongo (dialetto Kisikongo, região de Mbanza Kongo, c. 1652), atribuído nominalmente a Joris Van Gheel. Os verbetes nesta versão estão em Kisikongo com traduções para francês.)
- VIEIRA, A. *Maria Rosa Mystica. Excelências, poderes e maravilhas do seu rosário*. Vol. II (de 2 vols.). Lisboa: Na Impressão Craesbeekiana, 1688.

- VOLAVKA, Z. *Crown and Ritual: The Royal Insignia of Ngoyo*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- WARNER-LEWIS, M. *Central Africa in the Caribbean: Transcending Time, Transforming Cultures*. Barbados: University of the West Indies Press, 2003.
- WIKIPEDIA (2021). “Lista de unidades federativas do Brasil por área”. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_unidades_federativas_do_Brasil_por_%C3%A1rea>. Acesso em: 27 mar. 2022.
- WIKIPEDIA (2022a). “Confederate States of America,” seção 7.1: “Demographics: Population, The United States Census of 1860 [by state]”. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Confederate_States_of_America>. Acesso em: 27 mar. 2022.
- WIKIPEDIA (2022b). “List of U.S states and territories by historical population”, seção: “1790-1860 census data [total and enslaved population by state]”. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_U.S._states_and_territories_by_historical_population/>. Acesso em: 27 mar. 2022.
- WIKIPEDIA (2022c). “Tetraphobia”. Acessado em 27 de março de 2022. <https://en.wikipedia.org/wiki/Tetraphobia>>. Acesso em: 27 mar. 2022.
- ZWIR, I. et al. Evolution of Genetic Networks for Human Creativity. *Molecular Psychiatry*, pp. 1-23, 21 abr. 2021.



2

APORTES LINGÜÍSTICOS

2.1

O PORTUGUÊS AFRO-BANTO-BRASILEIRO

MARGARIDA PETTER

Na diáspora africana no mundo atlântico, o papel dos africanos da África Central foi subestimado, como sugere Vansina (2010, p. 7). “Os ancestrais esquecidos”, na expressão desse historiador, são reconhecidos e celebrados neste encontro, que se coloca como uma voz importante na retomada da história afro-brasileira. A migração forçada dos povos bantos — que participaram da formação de todas as sociedades americanas — promoveu o contato de culturas e, sobretudo, de línguas. O empreendimento colonial dependeu da comunicação, da busca de equivalências linguísticas entre as línguas dos colonizados e a do colonizador. Os trabalhos sobre as línguas africanas e indígenas

feitos por missionários, sejam listas de palavras, gramáticas ou dicionários, documentam a necessidade e a prioridade do conhecimento da língua, dos sentidos recobertos pelas palavras, para conhecer e estabelecer contato com o “outro”, indígena ou africano. Assim, termos de origem africana foram sendo incorporados ao português do Brasil desde o século XVI até o século XIX. Nesse processo de apropriação, as palavras emprestadas adaptaram-se à fonologia e à morfologia da língua portuguesa. Um dos exemplos mais antigos, segundo Bonvini (2008, p. 104), do século XVI, *nzàmbí mpúngu*, oriundo do quimbundo, ou *nzambi a mpungu*, vindo do quicongo, significando “Deus todo-poderoso”, “Deus celeste”, “Ser supremo”, é atestado no português brasileiro sob formas variadas que, embora próximas, não coincidem com o original quimbundo ou quicongo: *zambiampongo*, *zambiapombo*, *zambiapongo*, *zambiampungo*, *zambiapunga*, *zambiapungo*, *zambiupongo*, *zambuipombo*, *zamiapombo*, *zamunipongo*, *zamuraipongo*, *zamiapombo*.

A novidade que traziam as palavras de origem africana fez com que o léxico fosse considerado por longo tempo como sendo a única evidência da presença africana no português brasileiro; só mais recentemente outros aspectos linguísticos vêm sendo analisados como marcas do contato estabelecido por mais de três séculos.

No Brasil, a pesquisa sobre as línguas africanas sempre esteve associada à busca de explicações para as diferenças entre o português brasileiro (PB) e o português europeu (PE). Em consequência, as línguas africanas foram sempre coadjuvantes de uma investigação em que o foco não era a língua materna de africanos e afrodescendentes, mas o português que utilizavam, cuja aquisição, no entanto, foi raramente registrada. No Brasil, data do século passado o reconhecimento de que as línguas africanas podem e devem ser estudadas por si mesmas, por sua importância para seus falantes e para a ciência, por constituírem um manancial da diversidade linguística mundial — mais de 2000 línguas que constituem uma unidade genética notável, distribuída em quatro grandes troncos linguísticos: afro-asiático, nigero-congolês, nilo-saariano e coissan (Heine & Nurse, 2000; Petter, 2015). Neste trabalho, considerando os objetivos deste evento, vou tratar da participação de línguas bantas na emergência e na evolução da língua portuguesa no Brasil, buscando trazer alguns elementos para a discussão do *continuum* afro-banto-brasileiro de português.

LÍNGUAS AFRICANAS NO BRASIL?

Não há, na atualidade, línguas africanas faladas em sua plenitude no Brasil. Temos comunidades quilombolas e de terreiro que conservaram um conjunto importante de palavras e expressões de origem africana. Um fato é digno de nota: excluindo-se as comunidades de terreiro, que também se utilizam de palavras de línguas originárias da África ao norte do equador, comunidades quilombolas conservaram um léxico que remete exclusivamente às línguas do grupo banto. Este é o caso do Cafundó, em São Paulo (Vogt & Fry, 1996), e da Tabatinga, em Minas Gerais (Queiroz, 1998), onde também se encontra a manutenção de um vocabulário banto, na *calunga*, da região de Patrocínio (Byrd, 2006). Essa constatação nos leva a retomar algumas questões, como a antiguidade da presença de povos bantos no Brasil e a dificuldade de atribuir a uma língua específica a origem das palavras, tendo em vista a grande semelhança entre essas línguas que, segundo especialistas, constituem um *continuum* dialetal.

Os dados históricos confirmam não só a anterioridade, a extensão e a realimentação do transplante de povos da África Central para o Brasil, como também informam que indivíduos falantes de línguas do grupo banto foram levados para todas as regiões do país. A segunda questão evoca aspectos que não são apenas linguísticos, pois também envolvem o reconhecimento de diferenças culturais manifestadas na língua. Vamos encontrar aqui a ação do colonizador, que, por razões diversas, facilitou o contato entre falantes de línguas diferentes ao mantê-los juntos por muito tempo até que pudessem fazer a travessia da Calunga Grande.

É bastante complexo e pouco documentado o ambiente em que se deu o contato de línguas no período colonial. Na segunda metade do século XVIII, a população não branca superava a branca. Os falantes de português, língua veicular na época, eram na maioria negros, mestiços de toda espécie e índios, que aprenderam português como segunda língua, ou num ambiente em que havia pouca pressão normativa (poucas escolas). Africanos e seus descendentes constituíam a maioria dos falantes que difundiram a língua portuguesa no país. É nesse contexto de multilinguismo que se deve compreender objetivamente o papel de destaque do quimbundo, que foi a língua falada em

Luanda e, antes da ocupação portuguesa, já era língua franca numa vasta região. Deve-se notar, também, que os portugueses contribuíram para difundir o uso veicular da língua, ao valorizar seu aprendizado e emprego no país angolano — onde se tornou língua do clero e da elite local — e no tráfico.

O quimbundo, no entanto, divide seu protagonismo com o quicongo e o umbundo como as três línguas mais citadas no estudo da presença das línguas bantas no Brasil. O fato é que a complexidade do contato linguístico no país, que envolve línguas indígenas, línguas africanas do norte e do sul do equador e línguas europeias, desafia tanto os estudos que destacam a unidade, o sincretismo, quanto os que valorizam a diversidade cultural e linguística.

Muitos textos afirmam, sem indicar as fontes documentais, que o iorubá e o quimbundo teriam circulado como línguas veiculares nas regiões nordeste e sul, respectivamente. A documentação disponível, no entanto, atesta somente a presença de duas línguas africanas que teriam sido efetivamente faladas no Brasil, uma no século XVII (*A arte da língua de Angola*) e outra no XVIII (*A língua de mina*).

No século XVII, na obra escrita pelo Pe. Pedro Dias, na *Arte da língua de Angola, offerecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãe & Senhora dos mesmos Pretos*,¹ temos o registro do uso do quimbundo. O pequeno texto, de 48 páginas, foi publicado em Lisboa em 1697, mas foi redigido no Brasil, em Salvador. Seu autor era português de origem, mas vivia no Brasil desde sua infância; era jesuíta, jurista e médico. Pedro Dias terminou sua gramática em 1694 e encarregou o jesuíta Miguel Cardoso, natural de Angola e que falava correntemente essa língua, de revisá-la antes da publicação. Seu trabalho é a gramática da língua falada em Salvador pelos africanos escravizados oriundos de Angola. Acredita-se que esses seriam numerosos, pois o Padre Vieira afirmava que, nos anos 1660, havia 23 mil africanos catequizados na língua de Angola. O trabalho de Dias visava a facilitar o aprendizado da língua pelos jesuítas que lidavam com os africanos.

A *Obra Nova de Língua Geral de Mina* foi escrita por Antonio da Costa Peixoto em Ouro Preto. Trata-se de um manuscrito que teve duas edições, em 1731 e 1741. O texto retrata uma situação linguística

¹ Ver a esse respeito a análise de Maria Carlota Rosa no livro *Uma língua africana no Brasil colônia de seiscentos: o quimbundo ou língua de Angola na Arte de Pedro Dias*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

particular, em que 100 mil africanos escravizados, originários da costa do Benim (designada “*Mina*” e situada, grosso modo, entre Gana e Nigéria), se concentravam no quadrilátero mineiro de “Vila Rica — Vila do Carmo — Sabará — Rio dos Montes” (Bonvini, 2008, p. 39). Os africanos ali reunidos eram falantes de línguas gbe (grupo kwa, do tronco nigero-congolês). Nesse subgrupo há uns 50 falares, dos quais os mais conhecidos são o eve, o fon, o gen, o aja, o gun e o mahi, que poderiam estar presentes na região mineira da época em que a *língua geral* foi registrada (Bonvini, 2008, p. 41).

O manuscrito de Antonio da Costa Peixoto foi redigido com a intenção de facilitar aos senhores de escravos o aprendizado da língua utilizada nas minas. Apresenta-se como uma lista de vocábulos em língua africana traduzidos para o português e organizados por campos semânticos; traz também alguns diálogos e frases necessárias à comunicação mais urgente. Esse manuscrito só foi publicado em Lisboa, por Luís Silveira, em 1945, com comentários filológicos de Edmundo Correia Lopes. Em 2002, o trabalho de Peixoto foi objeto de um ensaio crítico de cunho etnolinguístico de Yeda Pessoa de Castro. A autora reconhece a importância da obra, pois ela “reúne elementos verdadeiros para a história e a sociologia do negro brasileiro nos tempos coloniais”, e identifica a língua como “mina-jeje”, de base lexical fon, fundamentalmente (2002, p. 25).

Esses dois trabalhos registram a utilização efetiva de línguas africanas no Brasil e nos informam da preocupação dos portugueses em estabelecer a comunicação com os falantes africanos.

Não dispomos, hoje, de documentos escritos sobre línguas africanas faladas no século XIX e XX. Pode-se dizer, no entanto, que as línguas africanas permanecem em dois ambientes de uso específico: nas comunidades de terreiro, como “língua-de-santo” (Castro, 2001) e em comunidades quilombolas, onde um léxico de origem banta é utilizado com a estrutura morfossintática do português. Deve-se salientar que essas comunidades quilombolas, situadas em São Paulo (Cafundó) e Minas Gerais (Tabatinga), conservam termos do quimbundo, quicongo e umbundo. Vogt e Fry (1996) e Queiroz (1998) confirmam que o código de comunicação utilizado no Cafundó e na Tabatinga, respectivamente, são “línguas secretas”, pois afastam da comunicação os que não pertencem ao grupo. Mesmo que esse conjunto de palavras seja conhecido por muitos, o segredo se mantém no uso especial que só os membros do grupo sabem manejar.

Nos cultos afro-brasileiros, as comunidades de santo apresentam, além de vocabulário banto, elementos de diversas línguas que entraram em contato com o português no Brasil, como iorubá, mina, fon etc.

Historiadores brasileiros têm renovado os estudos sobre a presença de africanos escravizados; dentre esses, o trabalho de Alencastro (2000) interessa particularmente para a argumentação que pretendo aqui desenvolver. Segundo Alencastro, a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravizados, centrada em Angola (2000, p. 29). Esse relacionamento vital das duas colônias portuguesas no Atlântico forneceu argumentos para a tese defendida pelo historiador: o Brasil se formou fora do Brasil, não como prolongamento da Europa, mas como participante de um sistema de exploração colonial singular em ação no Atlântico Sul (2000, p. 9).

As evidências da história permitem extrapolar para o terreno da língua a tese de Alencastro: o português brasileiro (PB) também se formou no convívio com as línguas do centro-sul da África, sem negar, contudo, a matriz portuguesa, nem os contatos primeiros e constantes com as línguas indígenas, nem os contatos posteriores com línguas da África Ocidental (Petter, 2008, p. 28). O testemunho linguístico do intenso contato com Angola está fartamente documentado nos inventários lexicais de termos de origem africana no PB: a grande maioria dos empréstimos atestados na linguagem comum é proveniente de línguas angolanas (cf. Castro, 2001; Alkmim & Petter, 2008).

O “CONTINUUM” AFRO-BRASILEIRO DE PORTUGUÊS

Em 2008, em minha tese de livre-docência, propus examinar o PB como parte do conjunto linguístico constituído pelas variedades de português faladas em Angola e Moçambique, deslocando o foco da investigação corrente na área de estudos da identidade do PB — baseada no contraste com o português europeu (PE) — para o *continuum* de formas que a língua portuguesa assumiu ao estender-se para o continente africano. Defendi a hipótese mais forte que se pode formular sobre as situações particulares de contato linguístico que se produziram

em Angola, no Brasil e em Moçambique, assumindo que foi o contato com as línguas bantas que promoveu as semelhanças entre essas variedades de língua portuguesa. Esses três países compartilham também outro aspecto importante: não se registrou a formação de um crioulo nessas regiões, como ocorreu em Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau. Na análise, busquei demonstrar que a incorporação de itens lexicais e a morfossintaxe de concordância revelavam o impacto da transferência de traços compartilhados pelas línguas bantas faladas nos dois países africanos.

Trabalhos feitos em Angola e Moçambique sobre o português local também seguem a metodologia de comparar a variedade sob análise ao português europeu: destacam-se as particularidades, os desvios, os “erros”, sempre considerando o PE como a forma padrão. Nesses estudos, um fato chama atenção, pois os distingue dos estudos feitos no Brasil: seus autores mencionam, mesmo que em alguns momentos da análise, o português brasileiro como termo de comparação.

Retomo, na sequência, vários aspectos que estudiosos europeus têm apontado na análise das variedades angolana e moçambicana de português que as aproximam do PB. Em Angola, Chavagne, pesquisador francês, enumera vários pontos comuns entre o PA e o PB, principalmente na língua corrente ou popular:

1. *No nível fonético-fonológico*

- O padrão silábico das línguas do grupo banto é a sílaba aberta, CV (consoante-vogal). Embora se saiba que esta estrutura seja o cânone silábico universal, pode-se admitir que a tendência a restabelecer esse modelo silábico em palavras portuguesas decorra do contato com as línguas bantas (LB). Tanto no português de Angola (PA), quanto no português de Moçambique (PM) e do Brasil (PB), as vogais, tônicas ou átonas, são bem articuladas e há epêntese (acréscimo) de vogais (*i* ou *e*) para desfazer encontros consonantais: *peneu*, *rítimo*, *pissiquiatria*. Convém lembrar que a epêntese vocálica para desfazer um grupo consonantal ficou estigmatizada no PB como marca de fala de negro, como aponta Tania Alkmim em trabalho sobre estereótipos da fala de negro, onde a autora cita: *balanco* ‘branco’; *fulô* ‘flor’ (2002, p. 393).
- As realizações do *lh*, grafia do fonema latera palatal, inexistente nas línguas de Angola e Moçambique, são as mesmas

que ocorrem em variedades do PB: como um iode, a mais comum [trabaia], [muié] e raramente como uma lateral *vou* [le] *agradecer* (Chavagne, 2005, p. 105).

2. No nível lexical

Desde os anos 1930, quando se defendia a identidade do PB em relação ao PE, era o léxico de origem africana e indígena o principal argumento utilizado pelos estudiosos como evidência da diversidade, do distanciamento entre o PB e o PE.

Os estudos sobre o PA e o PM reconhecem que os empréstimos das línguas africanas na variedade de português local são muitos, mas afirmam que não é grande o desvio do léxico com relação a Portugal; os domínios da flora e da fauna representam a maioria dos dados, pois refletem a necessidade de denominação da diferença flagrante dos meios naturais europeu e africano. Os autores observam, ainda, que os vocábulos angolanos e moçambicanos não invadem todos os enunciados produzidos por um falante ou escritor. Pode-se afirmar o mesmo sobre a situação brasileira, mesmo que se considere a proporção menor de palavras de origem africana no PB.

3. No nível morfossintático

- Em Angola, Chavagne enumera vários pontos comuns entre o PA e o PB, principalmente na língua corrente ou popular, transcritos abaixo (2005, pp. 274-5):
- Ausência de artigo, onde o PE pede ou utiliza mais frequentemente (diante de possessivo): **Minha** mãe que me trouxe;
- Ausência do plural com — *s* ou ausência do — *s* final nas formas verbais: **as casa; tu fica;**
- Redução da flexão verbal em favor da 3ª pessoa: **Tu vai levar um, não é? Tá bem. Tá bom [...]** Então nós **ficava** cá à espera;
- Preposição *em* (a mais usada em Angola) ao invés de *a* com verbo ir: **Vamos no comício;**
- Colocação pronominal ‘perturbada’, pois onde se esperaria a próclise (pronome colocado antes do verbo) ocorre a ênclise (pronome posposto ao verbo) e vice-versa. Em Angola o pronome parece não obedecer a nenhuma regra, segundo o autor: **Me ajuda ainda a pisar a fuba. \...**) **Só pode-se quando os país saiam...**;

- Pronome *ele* em posição de acusativo — *Esperamos ela aqui e quando vier avisamos que tem um porco lá em casa;*
- Elipse do objeto direto — *Senhor Filito, mandamos chamar [mandamos chamá-lo] para dizer-lhe que a menina pode ir;*
- Pronome *lhe* empregado como objeto direto: [...] *se eu lhe encontrar...*

Ainda sobre o PA, convém mencionar o trabalho de Inverno (2005), linguista portuguesa, que estuda o AVP — Angolan Vernacular Portuguese, que reitera esses fatos e acrescenta outros elementos aos já apontados por Chavagne:

- Concordância nominal e verbal irregular: *As folha é verde;*
- Marcação de gênero: *os palavra; minhas irmãos; na minha mano; a senhor ficou sozinho.*
:: Ordem e caso dos marcadores pessoais: *Deixa ele falar; Nós conseguimos se entender.*

Em Moçambique, encontram-se os mesmos fatos apontados no PA. Laban, autor francês, também aponta alguns aspectos morfofossin-táticos (1999, pp. 130-49):

- Tendência ao uso da 3ª pes. sing. sendo o sujeito de 1ª ou 3ª do plural:
:: Sujeito na 1ª do plural: *Nós vai morrer, nós é dono de nós, nós já aprendeu, nós fazia, nós pôde proveitar...* (p. 142);
:: Sujeito na 3ª p.pl. e verbo no singular: *os soldado branco sabe, eles vai ver, teus filhos não vai comer nada, minhas pernas dói...* (p. 143);
- Concordância de gênero irregular: *o barriga, o cidade, o cabeça* (p. 137).

Quanto à colocação pronominal, Gonçalves (1997, pp. 60-3) indica contextos que favorecem a próclise em Moçambique (Maputo):

- Em subordinadas: *Parece que arrependeu-se bastante;*
- Em perífrases verbais, a tendência é colocar o pronome em ênclise ao verbo auxiliar: *Eu nunca vou-me esquecer desta amizade. A autora corrige esse último exemplo restabelecendo a norma europeia: nunca me vou esquecer; nunca vou esquecer-me* (Gonçalves, 1997, pp. 62-3).

Os fatos apontados nas variedades africanas de português são muito semelhantes ao que ocorre no português brasileiro. Por que as mesmas áreas da gramática do português foram ‘perturbadas’? Parece-nos bastante plausível defender a hipótese de que essas mudanças tenham sido introduzidas por falantes de línguas africanas, tanto na África quanto no Brasil. É provável que línguas indígenas, europeias e outras línguas africanas tenham contribuído com essas mudanças, mas, tendo em vista o que observamos e relatamos sucintamente, parece bastante relevante considerar a importância do contato com as línguas do grupo banto na promoção dessas mudanças.

A hipótese de que essas variedades de português constituam um *continuum* se explica pelo fato de que há, ao longo do tempo e na observação atual, uma certa unidade nas mudanças que demonstram uma ruptura com a variedade europeia de português. Algumas variações, como a atribuição de gênero (masculino no lugar do feminino, ou vice-versa) são mais frequentes no português angolano e moçambicano, tendo sido atestadas no passado no PB e ocorrendo em poucas situações documentadas em comunidades quilombolas: em Helvécia (Baxter, 1992), no Cafundó (Petter, 1995), no Cangume (Petter & Zanoni, 2005). No que se refere à colocação pronominal, não se tem como estabelecer a direção do *continuum*, porque a variação no uso permanece, tanto no Brasil como na África, distinguindo as variedades de português faladas ao sul do equador da variedade europeia.

A perspectiva do *continuum* vem sendo explorada por diversos pesquisadores que publicaram vários trabalhos, alguns reunidos na obra organizada por López, Gonçalves & Avelar (2018). Retomo, a seguir, alguns aspectos dos primeiros estudos sobre semelhanças entre o português brasileiro e o de Angola e de Moçambique, de Negrão e Viotti (2008) e Avelar e Galves (2013).

Negrão & Viotti (2008), considerando o contato entre o PB e as línguas bantas, fizeram a primeira tentativa de análise de sentenças impessoais do PB aproximando-as de sentenças passivas do quimbundo. Com base em sentenças como: “A ponte construiu rápido”, que tem sido interpretada como uma sentença passiva com omissão do ‘se’ apassivador [a ponte se construiu rápido] e “Esse trem já perdeu”, em que essa mesma análise [passiva com ‘se’ omitido: **esse trem foi perdido*] não pode ser feita, visto que o verbo ‘perder’ não admite construção passiva porque o sujeito não tem controle sobre a ação expressa pelo verbo, as autoras sugerem que se examinem essas

construções do PB em comparação com construções de passiva impessoal do quimbundo.

No português brasileiro, determinados verbos transitivos admitem que seu objeto seja deslocado para a posição de sujeito, sem a necessidade de o verbo assumir a morfologia característica da voz passiva. Esse é o caso, por exemplo, das construções em (1) e (2), em que o complemento verbal se “converte” em sujeito, com o verbo da oração se mantendo na forma ativa.

(1)

- a. “Quando minha casa reformou, eu tinha vontade de sumir”
- b. Quando minha casa foi reformada, eu tinha vontade de sumir.

Avelar & Galves (2013) abordam construções sintáticas do PB que podem ser aproximadas de estruturas encontradas em línguas bantas e no português falado na África, como as de *tópico-sujeito com inversão locativa*, observada em (a) no exemplo abaixo:

(2)

- a. “*algumas concessionárias* tão caindo o preço [do carro]”
- b. *Em algumas concessionárias* tá caindo o preço [do carro].
(Avelar & Galves 2014, p. 255)

(3)

- a. *As ruas do centro* não tão passando ônibus.
- b. Não tá passando ônibus nas ruas do centro.

Em (2)a o verbo não concorda com o sujeito lógico (*o preço* [do carro]), mas com o elemento em primeira posição (tópico) que é uma expressão locativa; trata-se, portanto, de concordância locativa: construção em que um termo, tradicionalmente analisado como adjunto adverbial de lugar ou complemento locativo, ocorre em posição pré-verbal e concorda com o verbo. A correspondência do termo pré-verbal com a função de adjunto adverbial é facilmente observada nas paráfrases em (2)b, nas quais o termo locativo passa a ser obrigatoriamente antecedido da preposição *em*.

Pode-se comparar essas construções com a chamada “construção locativa” das línguas bantas, como se pode observar no exemplo em quimbundo, em que a marca de sujeito do verbo [**mu**-ala] concorda com o prefixo locativo **mu**:

Mu njibela muala ni kitadi? ‘No bolso tem dinheiro?’

LOC -bolso-LOC.CCL.está -com-dinheiro (glosa acrescentada)

(tradução literal: No bolso está com dinheiro?)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As línguas africanas foram sempre percebidas no Brasil como um agente perturbador e desestruturador da língua herdada da colônia. Se, no século XIX e meados do século XX, os primeiros estudos linguísticos valorizaram o léxico de origem africana como um elemento importante de nossa identidade linguística, visto que as palavras da África evidenciavam a diferença entre o PB e o PE, trabalhos do final do século XX atribuíam à influência africana os desvios à norma culta, como a falta de concordância nominal e verbal, sobretudo. Atualmente, a linguística está mais atenta aos estudos da sintaxe do PB e, sob esse aspecto, as línguas bantas oferecem um material imprescindível para a análise.

A investigação das variedades africanas de português em comparação com o PB evidencia um fato: as palavras são do português, mas a fonologia, a semântica e a sintaxe têm a marca africana. Deve-se reconhecer, no entanto, que fatores de ordem linguística e social diversos podem interferir nos processos de mudança linguística nos três países aqui destacados, dentre esses o fato de que em Angola e Moçambique as línguas bantas ainda são faladas e continuam interagindo com o português. A observação atenta desse fato pode trazer elementos significativos para a compreensão da emergência do PB e de seu contato com as línguas africanas no grupo banto.

Convém lembrar, ainda, que PA, PB e PM não são línguas homogêneas, são abstrações que o linguista constrói para se referir ao conjunto de variedades que compartilham traços comuns nos países em que são faladas. Na realidade, todas essas línguas apresentam formas que variam de acordo com o contexto social em que está inserido o falante e com as situações de uso. Se hoje há semelhanças, no futuro as mudanças locais podem tomar rumos novos e contribuir para a emergência de novas línguas.

A noção de *continuum*, como entendo, envolve: a) mudança no tempo, em que as diferenças entre as variedades vão se acentuando, como no caso da concordância de gênero, praticamente residual no Brasil e ainda atuante no contexto angolano e moçambicano; e b) permanência, continuidade, sem que haja um início e um fim, em que o tempo não é o fator relevante, pois o que importa é uma certa “unidade”, um conjunto de formas semelhantes que rompem com o PE e que sustentam o reconhecimento da língua nacional como um português afro-banto.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, L. F. de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALKMIM, T. M. Estereótipos linguísticos: negros em charges do séc. XIX. In: ALKMIM, T. M. (org.). *Para a história do português brasileiro, volume III: novos estudos*. São Paulo: Humanitas, 2002, pp. 383-402.
- ALKMIM, T. & PETTER, M. Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje. In: FIORIN, J. L. & PETTER, M. (orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 145-77.
- AVELAR, J. & GALVES, C. Concordância locativa no português brasileiro: questões para a hipótese do contato. In: MOURA, M. D. & AMORIM, M.S. (orgs.). *Para a história do português brasileiro*. Maceió: EDUFAL, 2013.
- BAXTER, A. Norman. A contribuição das comunidades Afro-Brasileiras isoladas para o debate sobre a criouliização prévia: um exemplo do Estado da Bahia. In: D'ANDRADE, E. & KIHM, A. (orgs.). *Actas do Colóquio sobre “Crioulos de Base Lexical Portuguesa”*, 7-35. Lisboa: Colibri, 1992.
- BONVINI, E. Línguas africanas e o português falado no Brasil. In: FIORIN, J. L. & PETTER, M. (orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008. pp. 15-62.
- BONVINI, E. Os vocábulos de origem africana na constituição do português falado no Brasil. In: FIORIN, J. L. & PETTER, M.

- (orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 15-62.
- BYRD, S. Calunga: an afro-brazilian speech. *Papia*, São Paulo, vol. 16, pp. 62-78, jun. 2006.
- CASTRO, Y. P. de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- CASTRO, Y. P. de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura, 2002.
- CHAVAGNE, J.-P. *La langue portugaise d'Angola: étude des écarts par rapport à la norme européenne du portugais*. Tese de doutorado. Université Lumière Lyon 2, 2005.
- DIAS, P. *Arte da lingoa de Angola oferecida a Virgem Senhora N. Rosario: mãe e senhora dos mesmos pretos*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.
- GONÇALVES, P. “Tipologia de ‘erros’”. Do português oral de Maputo: um primeiro diagnóstico. In: STROUD, C. & GONÇALVES, P. (orgs.). *Panorama do Português oral de Maputo. A construção de um banco de “erros”*. Maputo: INDE, vol. II, 1997.
- HEINE, B. & NURSE, D. (orgs.). *African languages: an introduction*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.
- INVERNO, L. C.C. *Angola's transition to Vernacular Portuguese*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2008.
- LABAN, M. *Mozambique: particularités lexicales et morphosyntaxiques de de l'expression littéraire en portugais*. Tese de habilitação para dirigir pesquisas, Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle — Paris III, 1999.
- LÓPEZ, L.; GONÇALVES, P. & AVELAR, J. (orgs.). *The Portuguese Continuum in Africa and Brazil*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2018.
- NEGRÃO, E. & VIOTTI, E. Estratégias de impessoalização no português brasileiro. In: FIORIN, J. L. & PETTER, M. (orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 179-203.
- PEIXOTO, A. da C. *Obra nova de língua geral de Mina de Antonio da Costa Peixoto: manuscrito da Biblioteca Pública de Évora*. Publicado e apresentado por Luís Silveira. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1731.

- PETTER, M. (org.). *Introdução à linguística africana*. São Paulo: Contexto, 2015.
- PETTER, M. Línguas africanas no Brasil. In: CARDOSO, S. A. M.; MOTA, J. M. & MATTOS E SILVA, R. V. (orgs.). *Quinhentos anos de história linguística no Brasil*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, 2006.
- PETTER, M. *Variedades linguísticas em contato*: português angolano, português brasileiro, português moçambicano. Tese de livre-docência em Linguística — Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.
- PETTER, M. M. T. *Relatório científico apresentado à FAPESP — Projeto Vestígios de Dialeto Crioulos de Base Lexical Portuguesa em Comunidades Afro-Brasileiras Isoladas*. Inédito, 1995.
- PETTER, M. M. T. & ZANONI, Dafne. Quilombos do Vale do Ribeira: variação e mudança na concordância de gênero e número. *Papia-Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares*, n.º 15. Brasília: Universidade de Brasília e Thesaurus Editora, 2005.
- QUEIROZ, S. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- ROSA, M. C. *Uma língua africana no Brasil colônia de seiscentos: o quimbundo ou língua de Angola na Arte de Pedro Dias*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- VANSINA, J. Prefácio. In: HEYWOOD, L. M. (org.). *Diáspora negra no Brasil*. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson & Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2010.
- VOGT, C. & FRY, P. *Cafundó: a África no Brasil — linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

2.2

A REDESCOBERTA DO BANTU NO BRASIL

YEDA PESSOA DE CASTRO

Se as vozes dos quatro milhões de indivíduos trazidos da África Subsaariana ao longo de quatro séculos consecutivos para serem escravizados no Brasil não tivessem sido abafadas em nossa História, por descaso e preconceito acadêmico, não haveria mais dúvida, de linguistas e filólogos não só brasileiros, de que a consequência mais direta daquele tráfico foi a alteração da língua portuguesa na antiga colônia sul-americana. Essa alteração se fez sentir em todos os setores, léxico, semântico, prosódico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada o que deu ao Português do Brasil um caráter próprio, diferenciado do Português de Portugal, notado sobretudo pelo vocalismo que contrasta com o consonantismo da atual pronúncia lusitana.

Resultado da longa convivência entre duas forças dinamicamente opostas e complementares de línguas não aparentadas em termos genealógicos, o português arcaico e o grupo de línguas negro-africanas, na maioria bantu, também em seu aspecto arcaizante, nesse

processo de interação linguístico-cultural foi efetiva a interferência sociolinguística das africanias na interlocução do escravizado ladino, o crioulo e a mulher negra, na condição de *escravos de jó* (Kimbundo *njo*, da casa, domésticos) no seio da família colonial onde prevaleciam os falantes angolanos pela sua anterioridade no tempo, maior densidade demográfica e larga distribuição humana em território brasileiro sob regime colonial e escravocrata. Subjacente a esses fatores favoráveis de ordem extralinguística, o incentivo daquelas africanias na direção da língua portuguesa provocado pela similitude casual, mas notável, da estrutura do substrato linguístico bantu com o português arcaico e popular da língua das caravelas, não dando lugar ao estabelecimento de falares crioulos e do uso de línguas negro-africanas como línguas plenas no Brasil.

A aceitação deste pressuposto, nem mesmo como hipótese de trabalho, encontra resistência em nosso meio acadêmico onde as línguas negro-africanas costumam ser tratadas como dialetos, no sentido depreciativo do termo por não gozarem, então, do status e prestígio atribuídos à escrita literária face à oralidade, enquanto sua “influência” fica reduzida a “empréstimos” de palavras que foram “aceitas” pelo português. Esse tipo de prejuízo justifica a tese inadequada, defendida por muitos, do crioullismo prévio no português brasileiro, apesar de até agora não se ter provado a existência de qualquer falar crioulo no Brasil.

Com base nessa orientação metodológica que dá visibilidade e voz ao elemento negro, apoiada em dados de pesquisas de natureza etno-linguística levantados nos dois lados do Atlântico durante 40 anos, é a tese que há muito defendemos sem grande acolhimento da nossa academia, atitude que preferimos atribuir ao fato de implicar em reescrever a História da Língua Portuguesa no Brasil.

O objetivo geral da pesquisa era identificar as origens dos lemas de base africana correntes nos falares afro-brasileiros (religiosos, especiais, regionais) e em diferentes níveis socioculturais de linguagem, consequentemente, revelar a identidade dos seus antigos falantes. Assim posto, evidenciar em que medida eles participaram do processo de formação do português brasileiro e da sua geolinguística, por meio do levantamento da bibliografia já existente e da análise dos dados obtidos pela pesquisa de campo de cunho etnográfico que realizamos nos dois lados do Atlântico, entre o Brasil e as regiões por eles apontadas no Golfo do Benin e no domínio bantu.

A METODOLOGIA

Quais foram os polos norteadores da nossa pesquisa?

A advertência de Nina Rodrigues no clássico *Os africanos no Brasil* (1933, p. 25), ao afirmar “indispensável o conhecimento das línguas africanas para a determinação dos povos que a falavam”, seguida da recomendação de Uriel Weinreich em *Languages in contact* (1953, p. 77) para quem “outro requisito para uma análise de interferência linguística é ainda a verificação das diferenças e semelhanças das línguas postas em contato”. Sendo assim, retomamos a discussão da interferência dos falares negro-africanos na constituição do português brasileiro confrontando, à luz da análise etnolinguística, os dados levantados por meio da aplicação de questionário dividido em áreas semânticas (casa e família, órgãos e funções sexuais, alimentação e vestuário, ludicidade e crenças etc.) nas regiões apontadas pelas pesquisas sistemáticas que continuamos a fazer, por um lado, no Brasil, e, por outro, no Golfo do Benin e no domínio bantu, com embasamento teórico de renomados pesquisadores africanos e alemães, entre eles, Amélia Mingas, Armino Ngunga, Perpétua Gonçalves, Ebhard Gärtner e Klaus Zimmermann (cf. Referências).

Para suprir as dificuldades de se poder identificar as origens dos falantes africanos, uma vez que os documentos oficiais relativos ao tráfico foram queimados por ordem governamental em 1889, usamos como recurso metodológico as evidências projetadas pelo estudo diacrônico da inserção dos aportes lexicais de matriz africana no vocabulário da língua portuguesa no Brasil, tendo em vista que o léxico é o espelho da língua e da cultura de um povo,

Embora de tradição já firmada na linguística moderna, preferimos não falar de “empréstimos” por causa do “seu cunho eufemístico, ou melhor, por sua extraordinária polidez” (Said Ali, 1957, p. 183). O alcance do significado do termo *aporte* vai além do atribuído ao termo empréstimo, pois não se trata tão somente de “empréstimos ao vocabulário” resultantes de “troca bilateral de línguas em presença”, como quer Bonvini (2002, p. 148), mas da apropriação de termos novos para denominar objetos recém-adquiridos, da necessidade de estender sentidos, de expandir o léxico para descrever e cobrir um fato social que era a presença do africano escravizado em terras brasileiras, enfim, de transformar suas africanidades em nossas africanias introduzindo nes-

se novo falar, adquirido como segunda língua, hábitos linguísticos de suas línguas nativas, no processo que alguns linguistas consideram tão somente, e não é só, um produto de “transmissão linguística irregular” no aprendizado imperfeito, sem letramento, de uma outra língua.

Assim, em nosso livro *Falares africanos na Bahia*, de 2001, com uma reedição em 2005, e agora, em *Camões com dendê, o português brasileiro* (2022) alargamos e aprofundamos as premissas que já defendíamos em nossa tese de doutoramento defendida na Universidade Nacional do Zaire, no Congo-Kinshasa, em 1976, quando criticamos o descaso com que são tratadas as línguas negro-africanas no meio acadêmico brasileiro, ainda ausentes dos seus programas curriculares, e insistimos na importância do seu estudo para pontuar a relevância da participação de falantes africanos na formação do português brasileiro. Discordamos da hipótese de criouliização do português brasileiro, por este diferir das características dos crioulos falados no Caribe como segunda língua ou língua nacional.

Além disso, adotando essa orientação metodológica diferenciada no estudo do vocabulário analisado e tendo em mente que a profundidade sincrônica revela uma antiguidade diacrônica, redescobrimos a prevalência do legado bantu no Brasil, até então ocultado ou minimizada face à preponderância do yorubacentrismo nos estudos afro-brasileiros. Daí, fomos buscar respostas cabíveis para perguntas intrigantes, ainda em aberto, sobre qual seria a dimensão dessas africanias na modalidade brasileira da língua portuguesa, onde duas explicações se impõem concernentes aos dois lados do Atlântico:

:: Por que essas línguas não são mais faladas como línguas plenas no Brasil se por três séculos consecutivos seus falantes foram numericamente superiores ao contingente de falantes portugueses na antiga colônia sul-americana e se o Brasil hoje concentra a maior população afrodescendente do mundo?

Como explicar o fato de não haver sucedido no Brasil, como também em Angola e Moçambique, onde foram as mesmas línguas que entraram em contato direto e prolongado, um falar crioulo adquirido como segunda língua ou como língua nacional à semelhança dos que emergiram e se estabeleceram em outras ex-colônias portuguesas na própria África?

Este desafio enfrentamos por meio de uma abordagem da sócio-história e da geografia linguística do português brasileiro, introduzindo

também os falantes africanos então ocultados como agentes e difusores desse processo. Por testemunho, as evidências projetadas na análise da profundidade sincrônica da inserção dos aportes de matriz africana no léxico da língua portuguesa, o recurso metodológico para revelar a antiguidade diacrônica, as origens, dos seus falantes e entender em que medida “africanizaram” o português de Camões.

Entre os vários exemplos, a atuação sociolinguística da mulher negra angolana no seio da família colonial, a começar da criança de quem era cuidadora e ama-de-leite, revelada no vocabulário de base kimbundu e kikongo que se encontra corrente em todos os campos semânticos do português brasileiro, sem curso em Portugal, a exemplo, entre muitos outros, de *babá* cuidadora de criança e *çaçula*, o filho ou filha mais novo/ nova. No Brasil, substituiu a palavra portuguesa “benjamim”, que passou a ser entendida como “tê”, um interruptor de corrente elétrica.

O PORTUGUÊS DO BRASIL

Podemos assim admitir que, na inevitabilidade desse processo de interpenetrações culturais e linguísticas e em resistência a ele, as vozes bantu ressoaram sobre todas a impor alguns dos mais significativos valores e traços expressivos do seu patrimônio cultural e linguístico na construção da língua portuguesa no Brasil, em razão de uma confluência de motivos favoráveis que, segundo a teoria internalista de Naro & Scherer (1993), já vieram embutidos na língua portuguesa, que foram reestabelecidos, completamos nós, pela similitude casual e notável do substrato linguístico bantu com o português arcaico. As semelhanças estruturais entre línguas dessas duas famílias não relacionadas são tantas, que Cecil da Cat & Kathrine Delmuth, linguistas da linha dura da Universidade de Leeds, na Inglaterra, no estudo *Bantu and Romance connections* (2008) advertem os pesquisadores desses dois grupos línguas sobre a importância de iniciarem, em nossa tradução do inglês, “um diálogo para melhor entender-se a natureza da estrutura morfossintática e, por fim, a universalidade sintática das línguas faladas no mundo”.

Na fonologia, o sistema de sete vogais orais do português brasileiro coincide com as sete, vogais orais reconstruídas no protobantu

(Meeussen, 1980) e em línguas do grupo bantu atuais, entre elas, no plano fônico, kimbundu, kikongo e umbundu

A estrutura silábica predominante consoante vogal (CV), que embora se trate de cânone silábico universal não podemos deixar de admitir que ela reestabeleceu esse modelo silábico no português brasileiro e proporcionou a continuidade do tipo prosódico de base vocálica do português arcaico na modalidade brasileira, afastando-a do português europeu atual de pronúncia muito consonantal.

Submergidas no inconsciente iconográfico daquele contingente humano de quatro milhões de falantes africanos, entre os quais 75% bantu, aquelas vozes ao se mostrarem perceptíveis na fonologia, também o fizeram na estrutura morfossintática do português do Brasil, fenômenos esses que coincidem com os registrados por Marques (1985) e Mingas (2000) no português falado em Angola, também por Gonçalves (1985), em Moçambique.

Entre os casos mais evidentes, que ocorrem numa extensão geográfica ampla e passam despercebidos no registro coloquial, tanto na fonologia quanto na morfossintaxe, pomos em destaque:

Na fonologia:

- o vocalismo provocado pelo desmanche dos grupos consonânticos (*rítimo, *pineu, *adivogado), a fim de evitar estruturas silábicas com onset complexo, ou seja, sílabas impronunciáveis na fonotática brasileira;
- o apagamento do /-r, -l/ na posição de coda seja ela final assim como medial, ou seja, fechando sílabas, (*dizê, *favô, *coxão) ou da semivocalização da líquida /l/ em coda final (Brasiw, *casaw) para evitar estruturas silábicas de tipo CVC, fechadas por consoante, inexistentes nas línguas bantu.

Na morfossintaxe,

- apenas os determinantes levam a marca de plural (-s) em posição prenominal (*as pessoa) funcionando na condição de prefixos nominais que, em bantu, distinguem singular e plural: Kimb. *ba.ntu*, as pessoa(s), plural de *mu.ntu*, a pessoa;
- a preferência pelo emprego da próclise, o pronome colocado antes do verbo, o que é norma nas línguas bantu, e o uso do /lhe/ pronunciado *li*, na mesma função de pronome dativo e acusativo, a exemplo do emprego do pronome (*mu*) em

kimbundu. Cf. Nga **mu** bane = eu **lhe** dei, Nga **mu** mono = eu **lhe** vi (em lugar de eu **o** vi, no português padrão)

- o uso da preposição **em** com verbos de movimento, em lugar de **a** ou **para** no português padrão, correspondente à mesma construção nas línguas bantu onde, por exemplo, o locativo **ku** em kimbundu tanto serve para indicar o *lugar onde* quanto *para onde* ou *aonde*. Cf. ngina **ku** njo, = estou **em** casa, ngiele **ku** njo = vou **para** casa.

Considerado que muitas outras proximidades ainda estão encobertas por falta de pesquisas nesse domínio sobre a constituição do português brasileiro, a esta explicação de natureza linguística veem a somar-se as alegações extralinguísticas de vária ordem vigentes até agora (isolamento territorial, hegemonia da língua portuguesa etc.) para justificar o fato de não haver sucedido no Brasil um crioulo como segunda língua e a razão de nenhuma língua africana ser falada como língua plena em território brasileiro.

Do outro lado, em Angola e Moçambique onde, a exemplo do Brasil, foram as mesmas línguas que entraram em contato, apesar da distância no tempo entre o Brasil colônia (séc. XVI a XVIII) e a colonização p.d. de Angola e Moçambique (séc. XIX), não se registram falares crioulos do português, ao contrário do que se observa em Cabo Verde e na Guiné-Bissau, onde o português entrou em contato com línguas oeste-africanas, tipologicamente diferenciadas das línguas bantu e de estrutura diferenciada do português, dando lugar à emergência e estabelecimento de falares crioulos.

Em face dessas circunstâncias, as línguas negro-africanas no Brasil, como uma forma de resistência na reconstrução de uma pertença étnico-cultural dos seus falantes, ficaram resguardadas por diferentes sistemas lexicais que se encontram na linguagem religiosa afro-brasileira como meio de expressão e transmissão simbólica de seus valores tradicionais, e dispondo de um vocabulário mais reduzido foram preservadas em falares especiais de base bantu de comunidades negras rurais, como as que se encontram no Cafundó, em São Paulo (Vogt & Gnerre 1996), em Tabatinga (Queiroz, 1998) e no canto dos Vissungos na região de mineração também em Minas Gerais (cf. Machado Filho, 1946; Castro, 2008).

Considerando que o português brasileiro é um conceito coletivo que se pode desdobrar em níveis de acordo com as ocasiões, as

regiões e as classes sociais, os aportes africanos estão mais ou menos completamente integrados ao seu sistema linguístico segundo os níveis de linguagem socioculturais, enquanto o português de Portugal (antigo e regional) foi ele próprio “africanizado” de certa forma pelo fato de uma longa convivência. A complacência ou resistência em face dessas influências mútuas é uma questão de ordem sociocultural, e os graus de mestiçagem linguística coincidem geralmente, mas não de maneira absoluta, com os graus de mestiçagem biológica que ocorrem no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O português brasileiro, portanto, naquilo em que se afastou do português de Portugal é historicamente o resultado de um movimento implícito e contido do português europeu antigo e colonial em direção às línguas negro-africanas, e, em sentido inverso, do aportuguesamento do africano sobre uma base indígena preexistente e mais localizada no Brasil. Em outros termos, consiste no ajustamento de estruturas morfofonológicas e sintáticas transplantadas, por um lado, do português arcaico e popular das caravelas para as línguas africanas com que entrou em contato no Brasil, e, por outro lado, uma acomodação de traços linguísticos de maioria bantu, também em seu aspecto arcaizante, na constituição do português vernacular no Brasil, com respingos na linguagem formal, culta.

Neste momento, temos de avaliar também a participação de línguas indígenas brasileiras nesse processo e das línguas africanas na constituição daquela “língua geral” que foi usada no Brasil por bandeirantes e catequistas, mas, no século XVIII “não era nada mais do que um tupi-guarani simplificado devido a convivência com diversos povos e respectivas línguas” (Rodrigues, 1990). Entre elas, embora não mencionadas pelo autor, estão as línguas negro-africanas que foram então faladas no Brasil. Na segunda metade do século XX, o lexema bantu milonga, remédio, talismã, foi registrado numa história contada em língua geral por uma índia na região do alto Amazonas, enquanto o dialeto caipira, no interior de São Paulo, é de base tupi.

A partir dessa reorientação metodológica que dá visibilidade e voz aos falantes negro-africanos na formação da modalidade da Língua

Portuguesa no Brasil, podemos, enfim. identificar e nomear as três famílias etnolinguísticas que configuraram o português brasileiro e o seu povo falante:

- a família Indo-Europeia da qual fazem parte as línguas românicas, entre essas a língua portuguesa,
- a família das línguas indígenas brasileiras, autóctones, notadamente Tupi-Guarani,
- a família Nígero-Congolesa (Greenberg, 1966) que se originou na África subsaariana e se expandiu por grande parte desse continente, da qual faz parte o grupo de línguas bantu, sobretudo das zonas linguísticas H e R na classificação de Güthrie (1948), que se destacaram no Brasil colônia pela sua ancianidade no tempo, densidade populacional e amplitude geográfica da sua distribuição humana. Ao encontro dessa matriz já estabelecida, assentaram-se os aportes de línguas oeste-africanas de maioria ewe-fon e yorubá, mais localizados no domínio da religião (cf. Castro, 2022).

Assim sendo, não é possível ignorar as línguas negro-africanas que entraram em contato com o português no Brasil e escamotear a participação de seus falantes na construção do português brasileiro. Renovar, portanto, a visão do mundo e de seus atores é renovar a história, é elaborar um novo vocabulário para acessar as estruturas mais profundas do preconceito, a partir do princípio consagrado de que a língua de um povo substancia o seu espaço de identidade e seu vocabulário é a face exposta da sua cultura.

REFERÊNCIAS

- ALI, S. *Dificuldades da Língua Portuguesa*. 5.^a ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1957.
- BONVINI, E. “Palavras de origem africana no português do Brasil: do empréstimo à integração”. In: NUNES, J. H. & PETTER, M. (orgs.). *História do saber lexical constituição de um léxico brasileiro*. São Paulo: Humanitas; FFLCH/USP, pp. 147-62, 2002.

- CASTRO, Y. P. de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Coleção Mineiriana. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002.
- CASTRO, Y. P. de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks Editora, (2001) 2005.
- CASTRO, Y. P. de. A propósito do que dizem os vissungos. In: *Vissungos, cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- CASTRO, Y. P. de. *Camões com dendê: o português do Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2022.
- GÄTNER, E. Particularidades morfossintáticas do português de Angola e Moçambique. In: *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, n.º 12, pp. 27-58, 1996.
- GONÇALVES, P. Situação actual da língua portuguesa em Moçambique. In: *Congresso sobre a situação actual da língua portuguesa no mundo*, Actas, Vol. I, Lisboa, ICLP, 1985, pp. 243-51.
- GREENBERG, J. *The languages of Africa*. Bloomington: Indiana University, 1966.
- GÜTHRIE, M. *The classification of the Bantu languages*. Londres: Oxford University Press, 1948.
- MACHADO FILHO, A. da M. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.
- MARQUES, I. G. Algumas considerações sobre a problemática linguística em Angola. In: *Congresso sobre a situação atual da língua portuguesa no mundo*, Actas, vol. 1, Lisboa, ICLP, pp. 243-51, 1985.
- MEEUSSEN, A. E. *Bantu grammatical reconstructions*. Tervuren: Annales du Musée Royale del'Afrique Centrale, 1967.
- MELO, G. C. de. *A língua do Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1946.
- MINGAS, A. *A Interferência do kimbundu no português falado em Luanda*. Luanda: Campo das Letras, 2000.
- NARO, A. J. & SCHERRE, M. M. *Origens do Português Brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- NGUNGA, A. *Introdução à linguística bantu*. Maputo: Imprensa Universitária, UEM, 2004.
- QUEIROZ, S. *Pé preto no barro branco. A língua dos negros de Tabatinga*. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

- RODRIGUES, A. D. As línguas gerais sulamericanas. *PAPIA*, vol. 4, n.º 2, pp. 6-18, 1996.
- RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. 3.^a ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1943.
- SILVA NETO, S. da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1963.
- VOGT, C. & FRY, P. *Cafundó, a África no Brasil: língua e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras; Campinas: Editora Unicamp, 1996.
- WEINREICH, U. *Languages in contact*. N. Y: Linguistic Circle, 1943.
- ZIMMERMANN, K. O português não padrão falado no Brasil: a tese da variedade pós-crioula. In: ZIMMERMANN, K. (ed.). *Lenguas criollas de base lexical española e portuguesa*. Frankfurt am Main: Vervuet; Madrid: Iberoamericana, 1999, pp. 441- 76.



3

COSMOLOGIAS CENTRO-AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS

3.1

O “V”: BASE DE TODAS AS REALIDADES¹

BUNSEKI FU-KIAU

Em 1964, aos 30 anos, fui apresentado a um dos ensinamentos mais importantes, secretos e sagrados dos Kôngo, um grupo étnico de tronco linguístico Bantu situado no centro da África Ocidental, ao longo das margens do Oceano Atlântico. Aqui a palavra Bantu deve ser entendida enquanto um termo antropológico. Como tal, deve-se o ver e compreender qual uma casa complexa com dezenas, se não, centenas de quartos. Cada um desses quartos será visto, compreendido e tomado como um grupo étnico, tal qual o povo Kôngo.

Esses ensinamentos Kôngo foram transmitidos no Instituto Lêmba, em Maniânga, Baixo Congo, onde nasci. O instituto era

¹ Título original: “The ‘V’: Basis of all realities”. In: FU KIAU, B. *African Cosmology of the Bantu-Kongo: principles of life and living*. 2.^a ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001, pp. 127-50. Tradução de Tiganá Santana Neves Santos apresentada originariamente em *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. São Paulo: FFLCH-USP, 2019, pp.95-109; Tese de doutorado.

um dos cinco principais que havia no antigo reino do Kôngo antes da Era Colonial. Os outros quatro eram Kimpasi, Kinkimba, Bwêlo e Kikûmbi. Este último, o Instituto Kikûmbi, era especializado em focar nas mulheres e todas as questões que lhes fossem correlativas. Todos os ensinamentos nos institutos eram ensinamentos dos Bântu, isto é, relacionados à complexidade da “casa Bântu” conforme foram disseminados dentro do “quarto Kôngo”.

Em virtude do seu segredo, sacralidade, bem como da sua natureza mística, apenas a entrada de pessoas iniciadas era permitida nessas instituições. A exceção era Kikûmbi, que exigia uma condição principal para que qualquer candidata adentrasse a instituição: “estar na idade”. Isso significa ter tido a primeira menstruação [yikama/kala ku mbôngo]. É nesse estágio que uma candidata pertencente à cultura Bântu, na área Kôngo, é apresentada ao segredo e sacralidade do primeiro “V”, em seus aspectos biológicos para a vida e no que diz respeito à vivência, no “ambiente interno”, de qualquer vida por ser (Fu-Kiau, 1991). O Kikûmbi era a única instituição que difundia não somente o segredo e sacralidade do primeiro “V” para os seus candidatos, mas também o seu significado místico.

Para ilustrar para os candidatos que os ensinamentos eram altamente poderosos, secretos e sagrados, todos eram pintados com tukula (vermelho), o símbolo do perigo e morte, da maturidade e liderança. A pintura simbólica em vermelho era fundamental para se transmitir a essência do ensinamento a todos. Isso impedia que esses ensinamentos fossem violados pelas pessoas que oferecem o primeiro ambiente, o ambiente interno, ao ser vivo por nascer. Aqui estamos a falar do que eu chamo de “V” reverso, conforme será discutido.

Por causa da medida de portas fechadas aos não iniciados [biyînga], as autoridades coloniais decretaram essas instituições como perigosas à sobrevivência da colonização. Consequentemente, destruíram-se as instituições sem que se levassem em consideração os seus valores sociais, culturais, educacionais, espirituais ou morais. Muitos dos seus principais mestres [ngudia-ngânga] mais tenazes foram executados ou condenados à prisão perpétua. Os mestres remanescentes conduziram-nas, às ocultas, por centenas de anos, com medo da represália das autoridades coloniais e religiosas.

Foi aos pés de alguns desses mestres secretos que aprendi não somente a respeito do “V” (a base de todas as realidades), como também da fundamentação do sistema de pensamento dos Bântu, suas

cosmologias. Ninguém pode, verdadeiramente, compreender o “V” sem algum conhecimento básico sobre a cosmovisão Bântu ou suas cosmologias. Nosso trabalho, segundo escreveriam mais tarde dois estudiosos americanos, é o primeiro no assunto: “Este estudo é o primeiro, em qualquer língua, a revelar o sistema da religião popular Kôngo, sua cosmologia” (McGaffey et al., 1974).

Compreender a cosmovisão de um povo é o alicerce para entender-lhe a cultura. Se a cosmologia Bântu só foi mostrada ao mundo de fora em 1966, poucos anos depois da libertação de parte considerável da faixa territorial Bântu, então se pode dizer que o mundo Bântu ainda não é verdadeiramente compreendido pelo mundo externo nem cultural ou artisticamente, nem filosoficamente. Portanto a literatura ocidental sobre a África prévia a esta data, necessariamente, contém muitas fantasias que devem ser refutadas, caso se queira contribuir para o processo de “Construir um aprendizado africano na África e na Diáspora”. Um aprendizado superficial, em qualquer lugar do mundo, é muito perigoso, no que diz respeito às relações humanas. É sempre melhor permanecer calado do que proferir declarações incorretas sobre outras culturas (elas vêm assombrá-lo). Muitas das tensões mundiais correntes são o resultado dessas declarações.

Não é fácil aos estrangeiros acessar o núcleo cultural de um determinado povo, a não ser que sejam guiados por um mestre nativo local. É o caso do “V”. Jamais se falou ou escreveu sobre o “V” Kôngo por ser ele uma parte integrante da cosmologia Kôngo; uma cosmovisão que nunca foi divulgada antes de 1966 por mestres locais. Agora podemos falar a respeito e discuti-lo abertamente, tal como ele foi compreendido e disseminado nas instituições antigas do mundo Bântu.

O que é o “V”? Pode-se prontamente perguntar.

Em razão de o tema ser estimulante e essencial à vida, tenho feito diversas conferências sobre ele, desde quando vim morar nos Estados Unidos, privada ou publicamente, em faculdades, universidades, museus, centros culturais e nas prisões. Tudo, incluindo-se a vida individual e a coletiva, depende dele. A segurança nacional, em si, de qualquer país, está-lhe sujeita. E, ainda, ele continua a ser segredo para a grande maioria porque não se está ciente dele. O “V” é um dos fundamentos mais importantes do entendimento da vida na Terra e em corpos celestes (planetas) se neles houver vida. Ele é, de algum modo, a vida em si (como a “tentamos” conhecer). Tudo é um “V” porque o princípio, ou o big bang, explodiu em forma de “V”; porque é ele

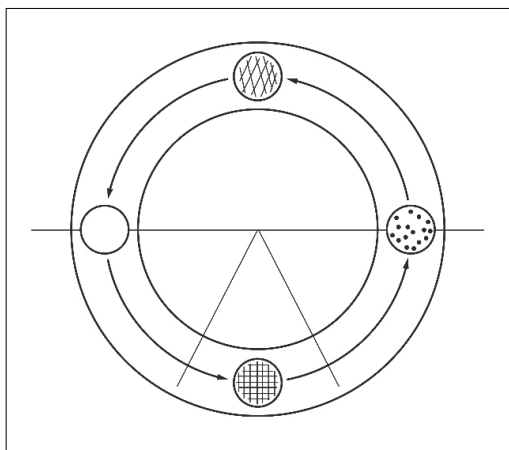
o “fio” de ligação entre a matéria-pensante, o humano [mûntu], e o mundo da matéria-impensada (mundo e fonte das ideias e imagens “incompreendidas”). O “V” é a base de todas as realidades inspiradas, tais quais as grandes ideias, imagens, ilustrações, invenções de todas as ordens (incluindo-se as obras de arte), guerras e concepções, tanto biológicas quanto ideológicas. Ele é o processo [dingo-dingo] para todas as mudanças: sociais e institucionais; naturais e não naturais; vistas e não vistas.

Falar do “V” é falar das realidades, quer sejam biológicas, inspiradas ou ideológicas; materiais ou imateriais. Todas elas estalam em nossas mentes nas formas do “V” (feixe de extensão do “V”) dentro de nós, na zona do Musoni da cosmologia Kôngo. Buscamos ideias e imagens por meio do “feixe aberto do V” dentro de nossas mentes, e, ao contrário, focalizamos os detalhes e especificidades sob o feixe reverso do “V”. O “V” não é uma religião, nem uma prática acadêmica, a consistir em transferir ossos de um cemitério para o outro. Ele é uma das chaves mais secretas da vida e vivência.

Cosmicamente, o “V” ensina, com toda a simplicidade, o processo [dingo-dingo] de formação do universo e seus corpos ou planetas (Fu-Kiau, 1994), ao passo que, biologicamente, ele explica a formação, bem como, o processo de desenvolvimento da vida por meio de todos os seus estágios: concepção, nascimento, maturidade e morte. A partir do “V”, podem-se entender, ideologicamente, sistemas sociais: sua ascensão e sua derrocada (Fu-Kiau, 1980).

O “V” possui um fundo permanente, a intangível “matéria escura”, que constitui a “sala escura de impressão” das realidades. A partir dessa sala escura, figuras e ideias tornam-se realidades nas mentes humanas, as quais as canalizam para processos de transformação que as conduzem às realidades tangíveis. “V” é o âmago de todos os círculos dentro dos quais ele se encontra. Esses “Vs” são individuais ou coletivos, materiais ou imateriais, biológicos ou ideológicos. Dentro do “V” do círculo da comunidade está o mestre [ngânga], professor, sacerdote, enquanto figura de poder. Essa figura de poder, o líder/sacerdote [ngânga], que se encontra, ativamente, no centro dos assuntos [mâmbu] da comunidade, tornou-se o ankh egípcio ou símbolo da vida.

Certamente, entre os Bântu, um ngânga encontra-se, “vertical” e poderosamente, no interior do “V” da comunidade [telama lwîmbangânga mu kânda] como o símbolo da vida ativa na comunidade.



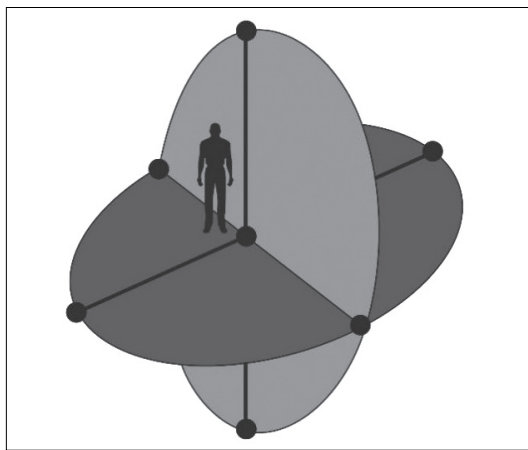
De dentro do “V”, o ser humano [mûntu] vem para ser [kala], e dentro do “V” ele se extingue [zima] como energia viva. Logo o “V”, na realidade, é uma pirâmide viva, em constante movimento, que segue o curso da vida e passa os quatro principais pontos de demarcação do cosmograma [dikenga], o qual, por sua vez, faz-se simbolizar pela chama da vida dentro do círculo da comunidade. Quanto mais perto se está do centro dessa chama, cujo “V” é a representação, mais saudável e poderoso se é. Ao contrário, quanto mais distante se está do centro, mais fraco e menos poderoso alguém se torna.

O povo africano, na África e na Diáspora, perdeu a sua proximidade do centro do “V” cultural da comunidade. A filosofia Bântu-Kôngo, em que o “V” é um entre os seus aspectos mais importantes, ensina que o ser humano [mûntu] — plural [bântu] — é tanto um ser-de-energia-viva (ser espiritual) quanto um ser físico (matéria). Pode-se dizer que ele é um “ser V-H”, a saber, um ser [kadi/be] que se sustenta, verticalmente (ele pensa-raciocina-pondera), antes de caminhar e agir para encontrar, horizontalmente, os desafios do mundo instintivo; e este é o mundo horizontal, chão principal para todos os aprendizados.

Andar horizontalmente é um processo e movimento com uma intenção, que é ir aprender com o ambiente, o círculo, pois “o conhecimento não está em nós; ele está fora de nós.” Apenas somos máquinas

de arquivo, computadores vivos, com o poder de coletar e arquivar as informações para uso futuro, à vontade (Fu Kiau, 1988; 1992; 1995). O movimento horizontal [kilukôngolo] é, especialmente, um processo cognitivo [dingo-dingo dianzâyila]. Sem esse movimento cognitivo, o ser humano [mûntu] torna-se impotente em seus próprios ambientes, o interno e o externo.

Na base “V-H”, vertical-horizontal [Kitombayulu-Kilukôngolo], o ser humano [mûntu] dispõe de dois planos para o seu movimento. No plano horizontal, ele se pode mover em quatro direções: para frente, para trás, para a esquerda e para a direita. Os movimentos para essas quatro direções são para o aprendizado, ou seja, para se coletarem informações (dados) a serem arquivadas no banco humano, a mente. Mas, graças ao plano vertical, pode-se andar em mais três direções, das quais uma é decisiva para a saúde e para a autocura. O plano vertical permite ao ser humano andar para baixo, para cima, e, para a saúde “perfeita”, verdadeiro autoconhecimento e autocura, permite-lhe que caminhe para dentro.



Os Bântu, em seu ensinamento, acreditam que o ser humano sofre, sobretudo, em virtude da sua falta de conhecimento de como caminhar para essa 7ª direção, a interior. Suas próprias palavras

expressam isto perfeitamente bem: Kani ka bwè, kana ku lumoso-ku lubakala-ku n'twâla-ku nima-mu zulu evo mu nsi ukwènda, vutukisa va didi i yând (Não importa, você pode andar para a esquerda, para a direita, para frente, para trás, para cima ou para baixo, você deve voltar para o núcleo/centro).

O ser humano é nada, a não ser que ele descubra como caminhar para a 7ª direção, o centro [didi], o mundo interior, que representa a essência do seu ser [bukadi bwândi/bukadi bwa mbèlo ândi]. Deste modo, há que se descobrir ou redescobrir esse caminhar para a 7ª direção não apenas por causa da saúde e autocura, mas também porque ele o potencializa para o autoconhecimento. Esse caminhar permite que, verdadeiramente, tornemo-nos “seres-pensantes-que-agem” [ka-di-biyîndulanga-mu-vângá], isto é, executores [vângi] porque somos mestres [ngângá] de nós mesmos.

Contudo, quando um núcleo é oprimido, destruído, poluído, corrompido ou violentado, seja ele biológico, social, institucional ou nacional, o corpo que o envolve é, em si, morto. O caminho que leva a ele, à sétima direção, também é aniquilado. As pessoas ficam desamparadas. Perdem o seu poder de autocura e seu estímulo de comando.

Nessa situação, o corpo não pode ser curado, a menos que o estado “primitivo” do núcleo seja restabelecido. Fazê-lo é um processo de limpeza do seu núcleo, ou de “despoluição”. Dizendo de outro modo, é aprender as técnicas da “garbologia” curativa [kinzûdi kian-diakisina], que é um processo de desenterrar os resíduos, para se impedir o acesso ao âmago do poder interior.

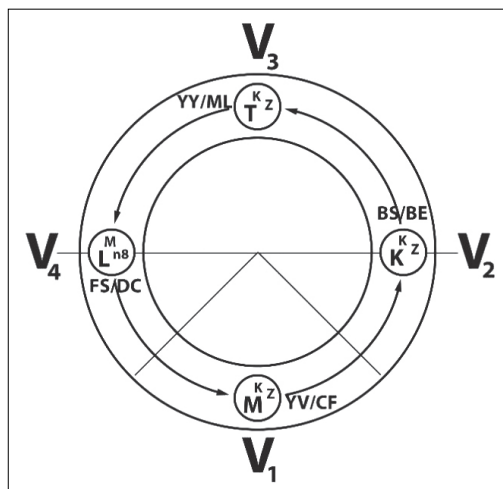
A caminhada no trajeto para a 7.ª direção é a solução para todas as curas. Ajudar alguém a andar nesse trajeto é não só potencializá-lo, mas restaurá-lo como um todo. Trata-se de recuperar o poder de autocura e acender novamente o estímulo-de-comando.

O “V”, ensina a filosofia Bântu-Kôngo, é expansível e retrátil. Por meio da iniciação [Ghânda/Vânda], aprende-se como ampliar [vôngisa/zibula] o próprio “V”, a entrada para a percepção profunda [vitu diambwèna]. Se aprender [longuka] é o processo por meio do qual alargamos as nossas portas para a percepção profunda, nossos “Vs” individuais e coletivos, nós as estreitamos ou destruímos, e a nós mesmos, instantaneamente, por meio de abusos, tais como drogas, aprisionamento mental, comida, vulgaridade e ignorância.

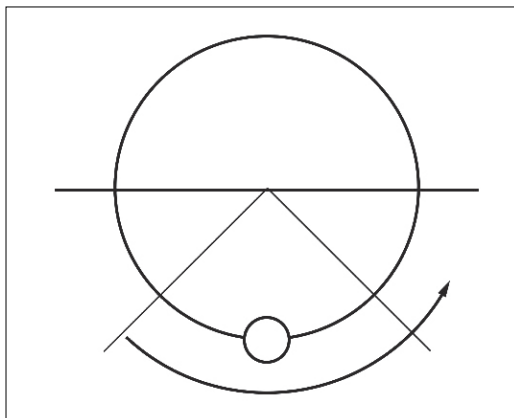
De acordo com esses ensinamentos, os quais os Kôngo consideram as primeiras instruções e os princípios fundamentais [n'kîngu

miangudi] para a vida, deve-se focar em quatro “Vs” principais ou essenciais. Cada um dos “Vs” principais corresponde a um ponto específico de demarcação no cosmograma Kôngo [dikenga dia Kôngo] e sua cor simbólica. Tais sejam os pontos de demarcação: Musoni (ponto de demarcação amarelo), Kala (ponto de demarcação preto), Tukulula (ponto de demarcação vermelho) e Luvèmba (ponto de demarcação branco). Ademais, esses pontos de demarcação, no pensamento Bântu-Kôngo, são os quatro grandes “sóis” de todos os processos de formação de mudança. O primeiro (sol Musoni) é o sol do “ir para” [lutumu lwa mvangumunu] todos os começos; o segundo (sol Kala) é o sol de todos os nascimentos; o terceiro (sol Tukulula) é o sol da maturidade, liderança e criatividade; o quarto (sol Luvèmba) é o sol da última e maior mudança de todas, a morte (Fu-Kiau, 1980).

Agora que temos uma ideia clara sobre o cosmograma Bântu-Kôngo, seus pontos de demarcação e seus “sóis”, permita-me apresentar uma breve descrição de cada um dos quatro “Vs” principais.



1. O primeiro, V1, é denominado Vângama, especialmente no local/instituição de iniciação [Kânga] ou [Kôngo]. É o estágio do processo de formação da vida ou etapa Musoni.

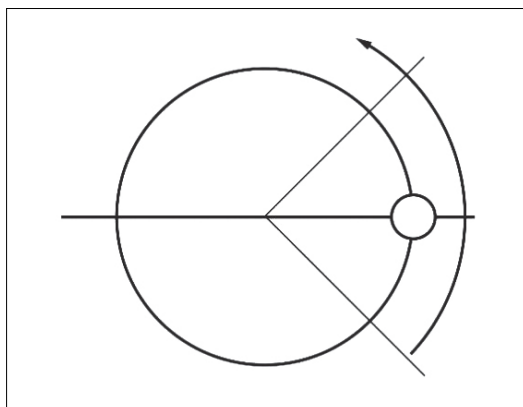


Nessa etapa inicial do processo de formação [mvangumunu] da vida biológica, todos os códigos genéticos [tambukusu] são gravados [sonwa] no futuro “sol vivo” por ser, a criança. A função de Vângama é realizada no ato de conceber [yakwa].

Nesse sentido, ideologicamente, todos nós ficamos grávidos. E todas as gravidezes principiam dentro de “V1”, o jardim mais fértil de todos. Durante esse processo de Vângama, o ser [be/kadi], no processo de formação, transforma-se num ser-que-respira [vûmuni] em seu primeiro ambiente, o interno. A segunda palavra-chave deste estágio, vûmuni, o ser-que-respira, encontra sua raiz no verbo vûmuna — respirar. É o processo de funcionamento de todos os “motores” biológicos, o coração. A formação do processo de respiração “vângama mu vûmuna” é a chave para o estágio V1. Com o poder de respiração [lêndo mu vûmuna], o desenvolvimento interno do ser por ser [kadi/be] começa a acelerar para expandir a si e ao seu ambiente.

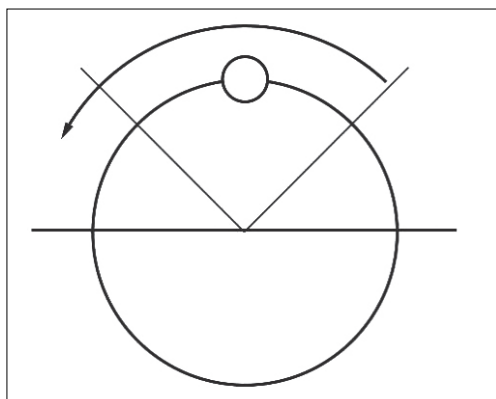
2. O segundo, V2, é conhecido como Vaika. É o “V” que representa o estágio de existência da vida ou etapa Kala — ser, existir, surgir. Esse “V” é a entrada para o mundo físico. Nele, “as coisas” nascem, emergem ao mundo superior [ku nseke] como “sóis vivos” na comunidade, biológica ou ideologicamente, e tem o seu nascimento, nesse estágio, sob o sol Kala. A função de Vaika, do ambiente interno ao externo, é realizada no ato de nascer [butuka].

Ao longo do processo “vaika-butuka”, o corpo do “sol vivo” a surgir para o mundo superior é potencializado com uma nova energia emissora de som. O novo ser [kadi kiampa] torna-se, então, um ser falante [vovi]. A segunda palavra-chave para V2, ser falante [vovi], possui a sua raiz no verbo “vova” — falar. Vova é codificar e decodificar para o mundo externo, o universo, o que está geneticamente codificado/gravado [sonwa] dentro da sala escura interior. Não é apenas alimentar os ouvidos do mundo, mas preencher com as nossas ondas (energias expressas) os vácuos cósmicos. É escutar e ser escutado.



“Butuka-vova” é o processo por meio do qual as ordens são dadas, recebidas ou rejeitadas. Vova, falar, concede-nos a mestria de ser e/ou tornarmo-nos. Este segundo “V” é também conhecido como aquele que cura e amaldiçoa, revivifica e mata [Vova sakumuni ye sîngi/fûmpudi ye fûmbudi]. Eis o “V” que ensina a respeito do poder das palavras em e ao redor de nós durante a vida: Mâmbu makela — palavras são projéteis — diz um provérbio Kôngo.

3. O terceiro “V”, V3, chama-se Vânga, a derivar-se do termo arcaico “ghânga” — realizar, fazer. Este é o “V” crucial da vida; representa o estágio da criatividade e dos grandes feitos ou a etapa Tukula, da raiz do verbo kula — amadurecer, dominar.



É a representação do estágio mais almejado no mundo físico. Invenções, grandes obras de arte etc. são realizadas enquanto se atravessa essa zona da vida. Nesse ponto, a pessoa torna-se um “ngânga”, um mestre, um executor, um especialista na comunidade dos executores. “Muna Kôngo: Vo kughânga ko, kudia ko” — na sociedade Kôngo, se você não faz, você não come.² A função de Vânga é realizada por kula, ato de crescer, entenda-se, aprender a “ficar na vertical” [telama lwîmbanganga] dentro do próprio “V”.

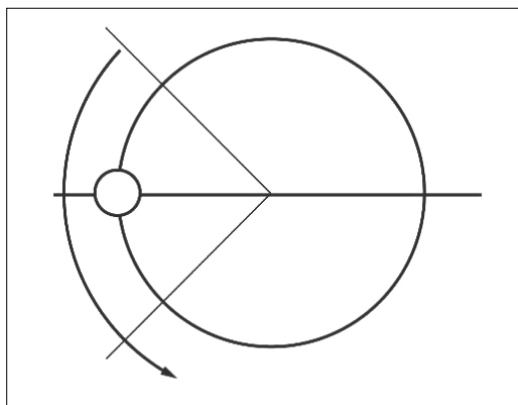
Esse “V”, o terceiro, é uma pirâmide invertida. Ele ocupa a posição de verticalidade [kintombayulu], a direção dos deuses, poder e liderança. Pessoas, instituições, sociedades e nações entram e existem nessa zona, de forma bem-sucedida, apenas se pisarem com seus próprios pés. Entra-se e levanta-se nesse “V” para tornar-se um executor/mestre [ngânga], primeiro para si, antes de ser um ngânga para a comunidade. Tal “V” e a zona por ele ocupada são a balança para tudo: nossas palavras, ações, pensamentos, movimentos, projetos, refeições, relações etc., e os seus impactos sobre nossa saúde, como indivíduos, instituições, sociedades e nações, são pesados sobre a balança deste “V”.

² Não se pode compartilhar ou usufruir da riqueza da comunidade, a menos que se participe do seu acúmulo.

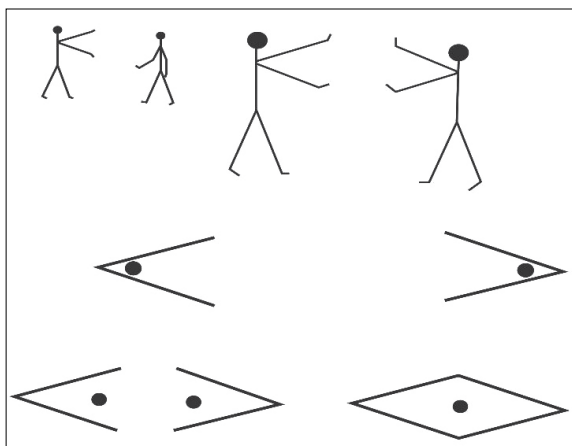
Permanecer “bem” nesse “V” que pondera é estar apto não só a dominar nossas vidas, como também conhecer melhor a nós mesmos e nossas posições de relacionamento com o resto do universo como um todo.

4. O último e quarto “V”, V4, é Vûnda. Esse “V” representa o estágio da maior mudança de todas as mudanças, a morte. Essa fase é conhecida como etapa Luvêmba. Nela, entra-se, naturalmente ou não, no processo de morte ou Vûnda, isto é, repousar, extinguir, deixar o mundo físico, para reentrar no mundo da energia viva, o mundo espiritual, o mundo dos ancestrais. É sair de férias [Kwênda ku mvûndulu]. Em tal processo, torna-se um n’kuyu, que significa um ancestral feio, imaturo, atrofiado [kuya] ou um ancestral espiritualmente deificado [mukulu/n’kulu]. A função de Vûnda completa-se em fwa, ato de morrer.

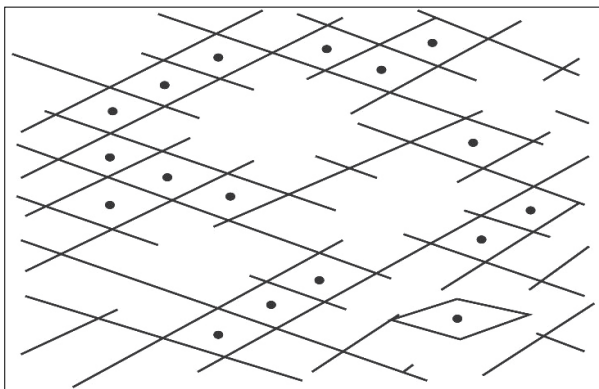
O “V” não é uma experiência humana somente; ele é encontrado em toda a natureza, assim como no universo. É a forma mais primitiva que emergiu do fundo da primeira matéria, “a matéria escura” [ndobe/piu], que é a “sala de impressão” de todas as realidades, não apenas visíveis e invisíveis, mas materiais e imateriais. Uma “sala de impressão” para realidades que foram e realidades por vir. A “sala de impressão”, dentro da qual todas as grandes ideias, imagens e formas emergem para serem fecundadas em nossas mentes. Subsequentemente, nós as criamos como realidades.



“V” é uma energia viva [“V” i lëndo kiavûmuna] e, como tal, é a base [fuma/sînsi] da teia reprodutiva da vida [dingo-dingo diantûngila lukosi lwa môyo]. No “V”, saudamos nossos amigos e amados. É nesses “Vs de encontro” que o amor, o desejo e a paixão tornam-se parte da experiência humana. E é também nesses “Vs de encontro” que amizades, parcerias e todos os tipos de relação são criados entre pessoas, comunidades, instituições e nações.



Quando dois “Vs” de energias opostas, mas atrativas, encontram-se, eles formam um novo corpo; um modelo na forma de um diamante, dentro do qual desponta um forte núcleo de vitalidade [ki-môyo], a semente da respiração [vûmunu]. Desse núcleo de energia [didi dia ngolo], novas vidas, novos produtos, novas obras de arte e novas organizações nascem. Isto quer dizer que esses núcleos adiamantados podem reproduzir outros “Vs”, que, por sua vez, encontram outros “Vs”. É a lei natural da procriação, da fala/linguagem, da criatividade, do movimento etc. Um círculo é um conjunto de vários “Vs” em movimento.



Esse modelo adiamantado, muito comum na indústria Bântu de arte e tecelagem, é o foco na vida [môyo], sua teia reprodutiva e seu valor entre o povo Bântu, em particular, e entre todo o povo africano em geral. Veludos trançados com base nesse modelo tornaram-se ferramentas didáticas para se ensinar o processo de formação das sociedades; suas representações são ensinadas às comunidades, às famílias e famílias estendidas. Estudiosos ocidentais da indústria africana de arte e tecelagem (arte visual) não foram capazes de explicar esses ícones africanos. A falta de conhecimento sobre a cosmovisão Bântu, suas cosmologias e seu conceito vital do “V” discutido aqui não os preparou.

No “V”, agradecemos nossas vitórias. Nele, gritamos por motivo de dor ou de alegria. No “V”, vemos o que vemos dentro do nosso campo de visão. Sob a luz do “V”, desenterramos nossas memórias passadas. No feixe do “V” emergindo da matéria escura [piu], que torna possível a visão criativa, nós redescobrimos detalhes perdidos em nossas memórias.

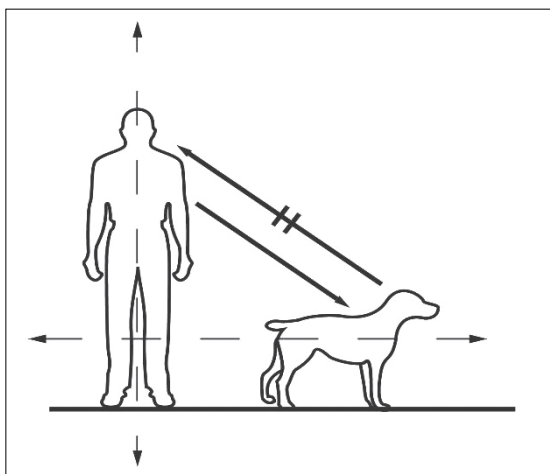
O “V” não é raro na natureza. Diversas gramíneas crescem mantendo a sua forma de “V”. Árvores conservam a forma de “V” nas ramificações dos seus galhos, assim como conservam o seu “V” reverso no processo de formação da folhagem. Essa forma mais secreta do “V”, o “V” reverso ou pirâmide é preservada pela maior parte das montanhas no mundo (ver figura 29a). As montanhas são verdadeiras “salas

de impressão” naturais, dentro das quais estão ocultas forças, poderes, remédios e mistérios de todos os tempos. Elas escondem as primeiras e mais poderosas testemunhas do processo de formação planetária. Essas testemunhas se calam pela presença “divina”, o agente de todos os processos de formação.

Graças também ao formato de “V” dos seus corpos, pássaros, peixes e animais podem se mover rapidamente em seus ambientes determinados. As flores, belezas da natureza, são “Vs” vivos (ver figura 31a). Por último, mas não menos importantes, os rios, a partir das suas nascentes, são “Vs” fluindo e serpenteando em nossas florestas e vales.

Perguntemo-nos por que nossas melhores máquinas correm ou voam mais rapidamente? Porque são feitas, é claro, nas formas do “V”. Igualmente, porque não podemos viver fora do “V”, tal verdade fundamental é refletida nas nossas próprias máquinas, barcos, canoas, trens, aviões etc.

O “V” é a vida e todas as suas realidades. Ele é o centro de toda a existência. É o caos de todos os caos. É o centro de equilíbrio [kinenga] para o ser humano [mântu], sua saúde e a da sua comunidade. É a chave para todos os aspectos da vida simples. É a força obrigatória para tudo: terra, plantas, animais, pássaros, insetos, répteis e seres humanos, como um, por lei natural. É o “V” que diferencia os seres humanos [mântu] do animal. O mântu é, fundamentalmente, um “ser vertical”. Ele pensa e é espiritual. Algumas pessoas negam ser espirituais, mas receio que elas sejam mais espirituais do que aquelas que se dizem. O animal, ao contrário, é um “ser horizontal”, um ser prostrado que age instintivamente. O mântu, pelo seu comportamento, pode descer ao nível dos animais; todavia o animal não pode ascender ao nível do ser verticalmente pensante — o mântu.



Compreender os “Vs” pessoais, coletivos e cósmicos é um processo de abertura de portas a novos horizontes que podem permitir enxergar e aceitar coisas, tanto vistas quanto não vistas, do modo como são, e não como se gostaria que fossem. Este é um canal espiritual por meio do qual um ser humano pode entender todos os seus mestres [sîmbi] passados, presentes e futuros, líderes políticos ou espirituais, enquanto humanos primeiro. Trata-se de compreender que KALA e ZIMA, o LIGADO e o DESLIGADO, o yin e o yang, não são entidades/realidades conceituais separadas; ambas são a evidência de dois lados que estão num processo de movimento e mudança [Dingo-dingo dia minika ye nsobolo].

REFERÊNCIAS

FU-KIAU, B. *Conferência*, Caribbean Cultural Center, Nova Iorque, 1988; Universidade de Harvard, Departamento de Estudos Negros, 1992; Conferência (ASA), Pittsburg, 1995.

- FU-KIAU, B. *Construir um aprendizado africano na África e na Diáspora*. Conferência ministrada na Universidade do Estado de Iowa, 1997
- FU-KIAU, K. kia B. *African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living*. 2.^a ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.
- MACGAFFEY, W. et al. *An anthology of Kongo religion*. Lawrence: University of Kansas, 1974

3.2

DIKENGÁ DIA KONGO E V (UM ESBOÇO DE REFLEXÃO TRADUTÓRIA)¹

TIGANÁ SANTANA NEVES SANTOS

Da conformação complexa do cosmograma (*dikenga*) podem-se extrair vários princípios e leis que são de grande relevância para a vida cotidiana numa comunidade *kongo*, haja vista o que nos lembra Fu-Kiau (2001, pp. 38-9): “Nada na vida diária da sociedade Kongo está fora das suas práticas cosmológicas”.² O cosmograma é, como parece evidente, um registro, uma leitura cosmológica inscrita.

¹ Este texto — aqui com algumas adaptações — foi escrito originariamente como parte de minha tese de doutorado (*A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. São Paulo) defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo (Santos, 2019, pp. 126-33).

² Trecho original: *Nothing in the daily life of Kongo society is outside of its cosmological practices*.

O antropólogo Wyatt MacGaffey assevera que a “Cosmologia veio e foi nos estudos africanos, desde 1954, quando o simpósio de Forde,³ *African Worlds*,⁴ apresentou o tópico à antropologia anglófono”⁵ (MacGaffey, 1986, p. 42). O assunto foi, segundo MacGaffey (1986), recebido com ceticismo e alguns antropólogos diziam que a “cosmologia era um artefato da etnografia francesa ou uma peculiaridade de partes da África em que etnógrafos franceses estavam trabalhando”⁶ (MacGaffey, 1986, p. 42). Em diálogo com Bunseki Fu-Kiau e contextualizando-o nos estudos africanos, o antropólogo afirma:

A perspectiva do presente estudo é, também, a do estudioso Kongo, Fu-Kiau, o primeiro escritor a tornar essa cosmologia explícita [...] A cosmologia Kongo está implícita em todos os mitos e rituais Kongo, os quais ela dota do senso de poder e significado que posuem para os seus atores (MacGaffey, 1986, p. 43).⁷

Os quatro estágios do cosmograma *kongo*, expressão, portanto, de uma cosmognose (*zayi wa nza*) *bantu-kongo* — que se fazem representar, também, pelas movimentações solares —, figuram-se na sua forma de cruz, que antecede, entre os *bakongo*, qualquer contato com o mundo europeu ou cristão. Eles dizem respeito a um mapa interpretativo do mundo e dos acontecimentos, da realidade existencial de todas as coisas que são. A cruz (*yowa*) que os enleia e forma o cosmograma — equivalentemente, segundo Robert Farris Thompson, o *Tendwa Nza Kongo* —, em relação à distante ideia da ‘crucificação’, “significa a visão igualmente convincente da movimentação circular das almas humanas em torno da circunferência das suas linhas cruzadas”⁸ (Thompson, 1984, p. 108). A princípio, na sua diagramação

3 Trata-se do antropólogo britânico Darryl Forde.

4 Grifo do autor.

5 Fragmento original: *Cosmology has come and gone in African studies since 1954, when Forde's symposium African Worlds introduced the topic to Anglophone anthropology.*

6 Originalmente: *cosmology was either an artifact of French ethnography or a peculiarity of parts of Africa in which French ethnographers happened to be working.*

7 Excerto original: *The perspective of the present study is also that of the Kongo scholar Fu-kiau, the first writer to have made this cosmology explicit [...] Kongo cosmology is implicit in all Kongo myths and rituals, which it endows with the sense of power and meaning they have for the actors.*

8 Originalmente: *signifies the equally compelling vision of the circular motion of human souls about the circumference of its intersecting lines.*

mais simples, teríamos a disposição mais direta daquilo que MacGaffey (1986), na perspectiva antropológica, chama de “universo recíproco” dividido, basilarmente, em dois mundos, cuja linha horizontal que discerne os mundos é a água (*nlangu/maza*), igualmente representada pelo oceano (*m’bulkalunga*) ou por um “grande rio” (*nzadi*). A dimensão que Bunseki Fu-Kiau apresenta-nos como física ou visível (*ku nseke*), ou seja, “este mundo” (*nza yayi*) (MacGaffey, 1986), bem como o *ku mpemba*, dimensão espiritual, isto é, “a terra dos mortos” (*nsi a bafwa*) (MacGaffey, 1986), formam duas partes em contato, copertencimento e espelhamento. Em suma, “O mundo, no pensamento Kongo, é como duas montanhas de bases contrárias e separadas pelo oceano”⁹ (MacGaffey, 1986, p. 43).

No âmago da nossa presente proposta, o cosmograma *kongo* (*Dikenga dia Kongo*) pode ajudar-nos a delinear uma compreensão — assumidamente localizada numa determinada circunstância tradutória — quanto a traduzir, por exemplo, sentenças em linguagem proverbial, as quais condensam uma fundamental expressão de pensamento-vivência entre os *bakongo* e tantas outras civilizações negro-africanas. Seguindo o que explica Fu-Kiau (2001^a), há um primeiro estágio de ser, *Musoni* (a guardar o radical *sona*:¹⁰ registrar, gravar, ter a memória de), que não se dá a ver ao *ku nseke* (mundo físico). *Musoni* é, em linhas gerais, não ser ainda físico, tangível. *Kala*, que vem a significar, literalmente, ser (em sua acepção sobretudo verbal),¹¹ corporifica o estágio em que este ser como ação torna-se ente “visível”. Num terceiro estágio, encontramos *Tukula* (do verbo *kula*:¹² crescer, amadurecer, desenvolver [-se]) e as coisas e situações em seu estado de zênite, de mais ativa proficuidade, de ação propriamente dita. Por

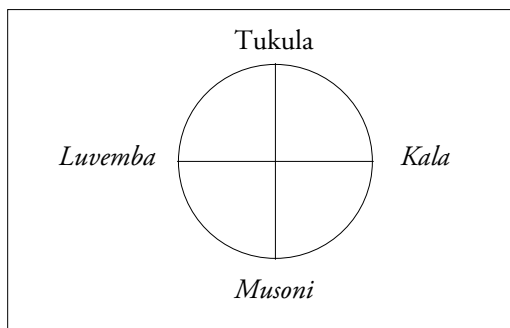
9 Originalmente: *The world, in Kongo thought, is like two mountains opposed at their and separated by the ocean.*

10 Wyatt MacGaffey, a propósito da semana *kongo* — dividida em quatro dias: *nkandu, konzo, nkenge, nsona* —, observa que “*Nsona* e *nkandu* eram dias dos ancestrais e de ressurreição, próprios para emergir de isolamento ritual (*sona*, ‘fazer marcações rituais no corpo’). (MacGaffey, 1986, p.51). Originalmente, o excerto que traduzimos foi assim escrito: *Nsona and nkandu were days of the ancestors and of resurrection, suitable for emerging from ritual seclusion (sona, “to make ritual markings on the body”).*

11 Em *kikongo*, “ser”, como substantivo, é denominado, frequentemente, *kadi* ou *be*, na acepção de Fu-Kiau. Segundo o “Novo dicionário Português-Kikongo”, encontramos, ainda, para “ser”, na sua forma substantiva, os termos *vanguwa, ma, kima, zingu* e *nkala*.

12 *Kikulu*, verbo relacionado ao radical *kula*, designa “desenvolver”.

fim, *Luvemba*¹³ vem a ser o estágio de desintegração física, o morrer, o findar-começar, as grandes transmutações das coisas que são, ou seja, o desintegrar-se da dimensão tangível e ir a um plano insondável.



Conformemente ao cosmograma, dispomos de quatro ‘Vs’ demarcados, graficamente, pelos espaços *Musoni-Kala*, *Kala-Tukula*, *Tukula-Luvemba*, *Luvemba-Musoni*. Ressaltamos, assim, segundo Fu-Kiau (2001), um dos principais conceitos *bantu-kongo*, o ‘V’, difundido ao mundo de leitores, por primeira vez, pelo pensador:

Foi aos pés de alguns desses mestres secretos que aprendi não somente a respeito do “V” (a base de todas as realidades), como também da fundamentação do sistema de pensamento dos Bântu, suas cosmologias. Ninguém pode, verdadeiramente, compreender o “V” sem algum conhecimento básico sobre a cosmovisão Bântu ou suas cosmologias. Nosso trabalho, segundo escreveriam mais tarde dois estudiosos americanos, é o primeiro no assunto... (Fu-Kiau, 2001, p. 129).¹⁴

¹³ Metaforicamente, a partir do que explicita Fu-Kiau, Wyatt MacGaffey (1986, p. 43), na perspectiva da vida humana, lembra que se trata esse estágio, um ‘pôr-do-sol’, daquele que “significa a morte do homem e o despontar do seu renascimento, ou a continuidade da sua vida”. Originalmente, eis o trecho citado: *signifies man’s death and its rising his rebirth, or the continuity of his life*.

¹⁴ Excerto original: *It is at the feet of some of these underground masters that I learned not only about the “V” (the basis of all realities), but the foundation of the Bântu people system of thought as well, their cosmologies. No one can truly understand the “Vee” without any basic knowledge upon Bântu world view, or their cosmologies. Our own work, as would later write two American scholars, is the first on the subject...*

Ainda sobre o ‘V’, o autor salientou:

O “V” é a base de todas as realidades inspiradas, tais quais as grandes ideias, imagens, ilustrações, invenções de todas as ordens (incluindo-se as obras de arte), guerras e concepções, tanto biológicas quanto ideológicas. Ele é o processo [dingo-dingo] para todas as mudanças: sociais e institucionais; naturais e não naturais; vistas e não vistas.

Falar do “V” é falar das realidades, quer sejam biológicas, inspiradas ou ideológicas; materiais ou imateriais. Todas elas estalam em nossas mentes nas formas do “V” (feixe de extensão do “V”) dentro de nós, na zona do Musoni da cosmologia Kôngo. Buscamos ideias e imagens através do “feixe aberto do V” dentro de nossas mentes, e, ao contrário, focalizamos os detalhes e especificidades sob o feixe reverso do “V” (Fu-Kiau, 2001, pp. 130-1).¹⁵

Cada estágio que demarca o cosmograma *kongo* possui o seu ‘V’, isto é, a sua disposição à expansão e a retrain-se, com denominações e significações específicas. O ‘V’ da concepção, emanado por *Musoni*, chama-se *Vangama*. O segundo ‘V’ desponta no estágio ontológico *Kala* e denomina-se *Vaika*. O advindo de *Tukula* se faz conhecer pelo nome *Vanga*, que, segundo Fu-Kiau (2001, p. 139), trata-se duma denominação “a derivar-se do termo arcaico ‘ghânga’ — realizar, fazer”,¹⁶ representando o ‘V’ crucial da vida humana no mundo físico. *Vunda* — de “repousar”, “extinguir”; pensemos, também, que o verbo *vonda* designa “matar” — é o ‘V’ encontrado em *Luvemba*, último estágio, cuja “função completa-se em *fwa*”¹⁷, ato de morrer”¹⁸ (Fu-Kiau, 2001, p. 141).

15 Originalmente: *The “Vee” is the basis of all inspirational realities such as great ideas, images, illustrations, inventions of all orders (including works of art), wars and conceptions, both biological and ideological as well. It is the process [dingo-dingo] to all changes, social and institutional; natural and unnatural; seen and unseen. To talk about the “V” is to talk about realities, whether they are biological, inspirational or ideological, material or immaterial. They all pop into our minds in forms of the Vee (beam span of the Vee) inside us at the Musoni zone of the Kôngo cosmology. We seek for ideas and images through “the open beam of the Vee” inside our mind and on the contrary we focus details under reverse beam of the “Vee”.*

16 Originalmente: *derived from the archaic word “ghânga” to perform, to do.*

17 Grifo nosso.

18 Traduzido de: *function is completed under the fwa, die action.*

Alicerçada nos “feixes do V” (presentes no cosmograma), a ação tradutória, a qual não se exclui do estado de realidade que “estala na mente”, pressupõe etapas de expansão e foco, como sugere a própria forma do ‘V’. Diante duma sentença em linguagem proverbial *bantu-kongo*, deparamos com uma concentração de ondas e radiações (*minika ye minienie*) culturais, de pensamento, de linguagem, de narrativas que se amparam nos ancestrais (*bakulu*), isto é, no mundo invisível, *ku mpemba* — MacGaffey (1986) utiliza-se, também, dos termos (*ku*) *mpemba a fula* para designação similar. Todo esse registro concentrado remete-nos ao estágio, no processo tradutório, de *Mu-soni*, bem como à figuração de uma sentença em linguagem proverbial (*kingana*) que simboliza o afunilamento de um fecho de expansão anterior, ancestral, ou, se quisermos, narrativas acumuladas sobre o mundo, e um novo ponto de partida para expansões ou deslocamentos vindouros. Essa dinâmica entre o que se faz concentrar para, de novo expandir, numa cinética sem-fim das experiências hermenêuticas e de criação da pessoa *kongo* (*mukongo*), poderíamos chamar de *dingo-dingo* — o processo, sempre em movimento, de cada ‘coisa’, para tornar-se, necessariamente, outra ‘coisa’, de rumar a outro estado ôntico; há uma necessidade, por princípio, de se dar a devida relevância filosófica ao desfazimento. Na contracapa do seu livro, Fu-Kiau (2001) enuncia a seguinte sentença: “Eis o que a Cosmologia Kôngo me ensinou: Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente”.¹⁹ O *dingo-dingo* absorve todos os acontecimentos; o que é, na verdade, está (não no sentido do que se encontra estável, mas o seu revés), segundo princípios *kongo*. *Dingo-dingo* diz *dingo* duas vezes, sugerindo que os processos se repetem, não findam, circundam. Essa existência circular das palavras, por vezes, verificamo-la na língua *kikongo*, em particular, e nas *bantu*, em geral, quando ocorre o que nos lembra o linguista Ngunga (2014, pp. 205-6) como “reduplicação completa normal”, a qual

19 No texto-fonte, em *kikongo*, com adjacente tradução do autor para o inglês: *Diâdi nza-Kôngo kandongila: Mono i kadi kia dingo-dingo (kwênda-vutukisa) kinzungidila ye didi dia ngolo zanzîngila. Ngiena, kadi yateka kala ye kaluhula ye ngina vutuka kala ye kaluhula.*

Here is what the Kongolese Cosmology taught me: I am going-and-coming-back-being around the center of vital forces. I am because I was and re-was before, and that I will be and re-be again.

pode exprimir: Iteração, frequência, repetição em bantu (Changana, Copi, Koti, Makhuwa, Chuwabu, Makonde, Nyungwe, Nsennga etc.); Marca de tempo (pretérito em Latim); número (forma do plural Kaingang); Força (atenuação, intensidade em Tagalog); Tamanho (Aumentativo em Turco, diminutivo em Thai).

Se tomarmos, ainda, o exemplo, em *kikongo*, de *mbazi* (amanhã) e *mbazi-mbazi* (depois de amanhã, ou seja, amanhã duas vezes), confirmamos o caso da expressão *dingo-dingo*, que guarda, também, uma dimensão de temporalidade não demarcada, aberta, em que a inscrição temporal se faz espaço de acontecimentos. O estágio *Kala* parece-nos chegar, no processo (*dingo-dingo*) tradutório, quando do despontar do texto (tecido) traduzido, nas primeiras realizações visíveis da ação tradutória. *Tukula* compreende um ‘V’, em acepção expansiva, que se desloca de um primeiro momento de realização prática do traduzir até que se complete e dê, assumidamente, por encerrada, ao menos, para cada circunstância ou projeto específico de tradução. Esse ‘V’ dentro do estágio *Tukula* circunscreve as dimensões de encontro entre quem traduz e sentenças traduzidas, reflexões, questionamentos, escolhas tradutórias, assunções, abandonos e escavações linguístico-formais. Em *Luvemba* vemos o resultado da transmutação, propriamente dita, de *kingana* em sentença em linguagem proverbial, já noutra língua-cultura, passando-se pela necessária e fulcral análise tradutória entre a sentença em linguagem proverbial (*proverb*) em língua inglesa e língua-cultura de chegada (lusó)brasileira — o *kikongo*, evidentemente, é a principal fonte linguística precípua à língua-cultura em que o ensaio todo foi redigido, fazendo com que consideremos, para essa experiência tradutória, a triangulação linguística específica: *kikongo* — língua inglesa — língua/cultura (lusó)brasileira.

Gostaríamos de salientar que o emprego dos termos em *kikongo*, no nosso trabalho como um todo, respeita, de modo geral, a grafia utilizada por Bunseki Fu-Kiau. No nosso caso, sem o intuito imperdoável de ‘exotização’ da referida língua africana no contexto da língua-cultura (lusó)brasileira, nem o de respeitar, sobremaneira, o “Acordo Ortográfico vigente para a escrita das palavras em língua portuguesa” (Castro, 2005, p. 19), alguns dos motivos pelos quais a linguista Yeda Pessoa de Castro adota outro tipo de grafia para os termos africanos com origem no tronco linguístico *bantu* e em línguas

do grupo *kwa* (como o *yoruba*), nos seus textos aqui citados, aspiramos a salientar uma dimensão de pensamento, muito mais do que palavras. Tal dimensão de pensamento, a saber, *bantu-kongo*, faz-se presente nas reentrâncias e expressões da cultura brasileira, mas precisa ser, constantemente, reacionada, reaccessada (enquanto pensamento-linguagem) e re-afirmada como camada e construto complexo e de pensar tão humano quanto aqueles dominantes que não foram jamais desautorizados por sistemas sociais e pela “história”. Por fim, voltamo-nos às significações e sentidos de expressões, palavras e conceitos *bantu-kongo* destilados por Bunseki Fu-Kiau, os quais, por vezes, não se encaixam, objetivamente, na literalidade presente nos dicionários em geral, mas apresentam relação subliminar ou mesmo ‘filosófica’ — diríamos — com estes. Introduzimos muitas dessas manifestações de sentido e conceituação neste trabalho. Recorremos, também, a dicionários e gramática da língua *kikongo*, bem como a dicionários do português, do inglês e do francês para a realização das traduções presentes no texto da nossa pesquisa como um todo e das traduções das sentenças em linguagem proverbial, especificamente. Dicionários e gramáticas auxiliares do *kimbundu*, do *umbundu* e do *yoruba* foram, ora mais explicitamente, ora de modo inaparente, imprescindíveis, para as nossas comparações e caminhos analítico-interpretativos que marcam toda a contextura do estudo aqui apresentado.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, Y. P. de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2005.
- FU-KIAU, K. kia B. *African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living*. 2.^a ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.
- MACGAFFEY, W. *Religion and society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- SANTOS, T. S. N. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. São Paulo: FFLCH-USP, 2019, Tese e doutorado.
- THOMPSON, R. F. *Flash of the spirit: African and Afro-American art and philosophy*. Nova Iorque: Vintage, 1984.

3.3

O FETICHISMO REVISITADO: O “NKISI” DO CONGO EM UMA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA¹

WYATT MACGAFFEY²

O fetichismo, palavra muito em voga na antropologia do final do século XIX, deixa de comparecer no universo acadêmico sério, com exceção dos historiadores da arte, dos psicanalistas e dos economistas marxistas. Tylor, a voz mais influente na definição do fetichismo,

¹ Título original: “Fetishism Revisited — Kongo ‘Nkisi’ in Sociological Perspective”. In: *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 47, n.º 2, pp. 172-84, 1977. Cambridge University Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1158736>>. Acesso em: .

Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Revisão técnica de Vagner Gonçalves da Silva.

² Devo a J. M. Janzen e a J. S. La Fontaine comentários sobre uma versão anterior deste texto.

considerava-o um desenvolvimento do animismo. O fetichismo era “a doutrina de espíritos incorporados, ligados ou transmitindo uma influência por meio de certos objetos materiais”. O fetichismo será encarado como algo que inclui o culto a “matérias primas e a pedras” e daí, por meio de uma imperceptível gradação, passa à Idolatria (Tylor, 1874, p. 144). Tylor prosseguiu especulando que o homem primitivo imaginava originalmente que a alma de uma pessoa falecida habitava alguma relíquia tal como um osso. Uma vez consolidada essa ideia, ela evoluiu numa tendência a associar qualquer objeto inusitado a um espírito. Se o espírito, com sua capacidade de ação, se incorporasse em um objeto feito especialmente para representar seu atributo, o etnógrafo o reconheceria como um Ídolo.

A sequência evolucionista é inteiramente imaginária. O texto de Tylor não oferece o menor indício de que ele examinou quaisquer fetiches, nem ele noticiou que um “fetiche” é sempre um engendramento múltiplo e não simplesmente um objeto natural inusitado. O lócus clássico do “fetichismo” é a costa da África Ocidental, especialmente Loango e seu interior (Cabinda e Zaire ocidental), habitados pelo povo Bakongo, que usa uma espécie de “amuleto” denominado *fetiço* em antigas narrativas portuguesas. O termo nativo é *nkisi*, cujo plural é *mkisi*.³ O missionário etnógrafo Van Wing, escrevendo em 1938, negou enfaticamente a ideia tyloriana de um fetiche, afirmando: “*Não existem árvores nkisi, plantas nkisi, nascentes nkisi etc. Tudo o que consta sobre este tema na literatura impressa — plantas fetiche, árvores fetiche — é mera literatura. Os nativos jamais ligam a palavra nkisi como oposição a um objeto natural*” (Van Wing, 1959, p. 383).

O conceito de fetichismo deixou de ser favorecido mais porque se tornou um constrangimento do que por ser inadequado ao fenômeno. Implicou no fato de que os povos africanos eram muito imaturos para perceber a palavra corretamente. Um erro intelectual os levou a um erro moral da Idolatria, segundo a opinião cristã. Não antropólogos, para quem esta dupla condenação é inaceitável, tendem geralmente a substituir — o que é bastante curioso — o termo igualmente tyloriano de animismo, que é empregado como ideia de “força vital”

³ Na literatura sobre os candomblés de matriz congo-angola no Brasil, o termo *nkisi* tem sido traduzido por iníquice (plural: iníquices) e denomina as entidades cultuadas nesses terreiros. Mantivemos, entretanto, a grafia original do termo presente no texto em inglês por se referir a um contexto africano no qual a palavra tem uma conotação mais ampla (N. do R.).

ou “dinamismo”, para produzir um conceito tão vago que impossibilita um exame inteligente dos dados (Parrinder, 1969, pp. 25-6; De Heusch, 1971, p. 180).

Os antropólogos não se saíram melhor. O fetichismo desapareceu na categoria mais ampla e neutra da magia, na qual Frazer continua sendo uma autoridade tão boa quanto quaisquer outras. Em seu artigo “Magia”, que consta da *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968), Yalman, insistindo que a magia precisa ser examinada no âmbito total da crença e da prática na sociedade em que ela ocorre, aproveita a oportunidade para abandonar o tema em favor da bruxaria e da feitiçaria, sobre as quais os antropólogos têm tido muito mais a dizer.

Este texto, grandemente baseado na etnografia publicada na virada do século, reexamina o *nkisi* congo e o relacionamento entre objeto, espírito e praticante no contexto do sistema ritual congo. Basicamente sociológico, complementa a recente exegese filosófica dos *mkinsi* de autoria de Dupré (1975).

MAGIA

Em um ensaio escrito em quicongo no início deste século,⁴ Nsemi Isaki tentou dar conta dos amuletos manufaturados:

1. *Nkisi* é o nome de uma coisa que usamos para ajudar um homem quando ele está doente e da qual obtemos a saúde. O termo se refere a folhas e remédios combinados.

2. *Nkisi* também é um esconderijo para as almas das pessoas, para manter-se e compor-se a fim de preservar a vida.

3. O *Nkisi* tem vida. Se não tivesse, como poderia curar e ajudar as pessoas? No entanto a vida de um *nkisi* é diferente da vida das pessoas. É de tal modo diversa que alguém pode danificar sua carne, queimá-la, quebrá-la ou jogá-la fora, mas ele não sangrará ou gritará.

⁴ O texto completo, traduzido em Janzen e MacGaffey 1974, pp. 35-8), constitui um dos grandes números de ensaios escritos por volta de 1915 a pedido do missionário etnógrafo K. Laman e empregado por ele e por seus colegas na série em quatro volumes *The Kongo* (1953-68). Os manuscritos originais (“Cahiers”), numerados em sequência, estão depositados no arquivo Laman da Svenska Förbunden, em Lidingö, Suécia (Janzen, 1972).

Os magos pensam, entretanto, que um *nkisi* possui vida, pois quando cura uma pessoa ele suga a doença e a elimina.

4. Afirma-se que os remédios são como forças em seu corpo a fim de ajudá-lo a agir. O *nkisi* é como é, porém, na falta de um remédio, ele não pode fazer nada. Assim sendo, o *nkisi* tem remédios, eles são sua força, suas mãos, seus pés, seus olhos; os remédios são todos estes. Por este motivo, qualquer *nkisi* que não tem remédios é morto, é desprovido de vida.

5. A composição do *nkisi* — os ingredientes e os cantos — devem seguir o modelo original. Se misturar desordenadamente os ingredientes, você injuria o *nkisi* e ele ficará encolerizado por causa de seu fracasso em combinar os ingredientes na devida ordem. A força de um *nkisi* está enraizada no modo como ela foi descoberta originalmente.

A vida de um amuleto é, portanto, sua eficácia, e deriva de seus ingredientes, que precisam ser ordenados de acordo com uma tradição específica. Os componentes do amuleto *Kinzenzi*, cujo intento é facilitar o nascimento de uma criança, fazem parte de uma lista de Van Wing (1919, p. 106) e podem ser anotados assim:⁵

Kodi, uma concha grande, que contém o amuleto. É relacionada etimologicamente com *kola*, “ser forte” e, por causa de sua forma espiral, com a “vida” (*zinga*).

Mpemba, argila proveniente de um rio. A palavra também significa cemitério ou “terra dos mortos”. Os mortos vivem na água ou sob a água e são de cor branca.

Nsadi, terra vermelha. Enquanto terra também é associada aos mortos. O vermelho implica uma transição.

Pó de folhas de *kitundibila*. Esta planta, uma espécie de gengibre (*Amomum alboviolaceum*), é usada como afrodisíaco. Seu fruto tem forma fálca e jamais perde suas folhas.

Mbika malenga, sementes de abóbora, representando crianças no ventre materno.

Kinzenzi em pó, “grilo”. Grilos e gafanhotos, comidos, são considerados bons para a diarreia.

⁵ A anotação é baseada em meu próprio índice analítico da etnografia congo, mas neste exemplo a maioria dos significados ligados a itens simbólicos é notada em vários lugares, no livro de Van Wing.

A intenção é que um amuleto remova obstáculos que impedem o nascimento e permita que a criança nasça facilmente. É invocado como se ele fosse animado:

Eh! *Kinzenzi*, vem nesta pessoa, que deseja dar à luz, que deseja dormir. Vem, remove a placenta e o cordão umbilical, que eles não sejam bloqueados. Vem, estica-te suavemente, pois esta criança é nossa. Assim nossos pais tinham filhos, assim nossas mães também.

De Heusch, ao analisar os conteúdos dos amuletos dessa espécie, assinala que eles incluem sempre duas séries de objetos, metafóricos e metonímicos. Os elementos metafóricos, neste exemplo as terras brancas e vermelhas, ao contrário dos outros não evocam uma situação desejada; eles estabelecem uma ligação entre os mortos poderosos, o próprio amuleto e o cliente, proporcionando-lhe a ilusão de que ele controla uma força eficaz: “espíritos dos mortos presos metonimicamente em uma armadilha metafórica” (De Heusch, 1971, p. 182).

O rito, em sua totalidade, identifica o amuleto com a própria cliente, recapitulando elementos metafóricos em sua pessoa. Após incorporar o morto sob a forma de uma poção composta de argila branca, milho e sal, ela “incorpora” os elementos metafóricos em seu comportamento, evitando-os, especialmente *kitundibila* e sementes de abóbora. O ato de evitar diferencia termos colocados como estando numa relação de similaridade, que ela enfatiza como se fosse um paradoxo. Por exemplo, no Congo do leste, um chefe foi instruído para não matar ou comer leopardo. “Sois um chefe, ele é um chefe” (Mer-tens, 1942, p. 85). O relacionamento simbólico entre chefes e leopardos, que de outro modo não existiria, é criado por uma disjunção que é *atuada*, invocando uma conjunção que é *pensada*.

A homologia entre o amuleto e o cliente humano, nesta instância o próprio mágico, é desempenhada nos ritos de um amuleto de chuva, que representa o arco-íris, no qual o operador, a fim de impedir a chuva, espalha pólvora em torno do amuleto, explodindo-a, pois o fogo é antitético da água, e ele próprio evita banhar-se. Para obter a chuva, ele borri-fa vinho de palmeira no amuleto e toma banho todos os dias. (Van Wing, 1919, p. 410). Um outro texto diz:

Quando eles queriam que chovesse, punham seus amuletos *nkiduku* na água, instalavam estatuetas fora de casa e as punham na água. Nada de chuva. Então os magos, atormentados, urinavam nelas, batiam nelas com bastões para fazer a chuva cair. Mesmo assim não chovia. Então eles desistiam e diziam: “Foi Deus quem criou o homem e ele está impedindo a chuva” (Janzen & MacGaffey, 1974, p. 72; conferir Laman, 1962, p. 125).

A homologia e a ambiguidade ontológica dos amuletos estão evidentes mais uma vez num outro exemplo, uma invocação dirigida a um *nkisi* chamado *Makwende*, “leopardo”, um dos pertencentes à classe do *nkondi* (caçador), em cujas unhas se batia a fim de se obter a punição de um malfeitor ausente ou desconhecido. Acreditava-se que *Nkondi* ficaria enraivado com os “ferimentos” que recebera e que iria “imobilizar” (*kanga*) a pessoa causadora do mal. Neste exemplo, o malfeitor é um feiticeiro que fez com que a arma do caçador não atingisse seu alvo:

Makwende, ouve, apura os ouvidos, faz com que teus olhos tudo vejam, que tudo ouças. Vê! Eles puseram uma banana na beira da água. Será que dela brotarão folhas? Corta-a em pedaços. O pássaro *ntoyo*, a coruja *kaka*; o crocodilo, a serpente. Vê o caminho em que te puseram; saqueia e golpeia o feiticeiro, macho ou fêmea, que está disparando a arma. Makwende, crava uma cunha de ferro no peito do feiticeiro, destrói seu corpo.

O sacerdote, então empenhado no seguinte relacionamento com seu auditório, fala e tem como resposta:

<i>Nkondi kisyé!</i>	Resposta: <i>Syé!</i>
<i>Nkondi kisyé!</i>	<i>Syé!</i>
<i>A, Yalala,</i>	<i>Bu!</i>
<i>E, ntangu ufwa</i>	<i>E, yayime!</i>

Aqui *syé* é uma expressão onomatopaica, apropriada a sacrifícios, significando a rapidez do morticínio. *Yalala* é “esticar” (o pescoço da galinha). *Ntangu ufwa*, “tempo da morte”. Assim dizendo, o sacerdote

corta a cabeça da galinha e espalha seu sangue na arma do caçador aflito (relato adaptado de Laman, 1953, p. 90).

A invocação é uma narrativa cosmográfica, um retrato verbal da cena em que o amuleto deve operar. O feiticeiro é representado como uma bananeira (símbolo da mortalidade humana) situada na beira de um rio, isto é, entre a vida e a morte. As duas aves e os dois répteis corporificam estas alternativas e representam simultaneamente o domínio cósmico da terra, da água e do ar. O diurno *ntoyoI*, o pássaro da morte (*Coccytes jacubinus*) é um pequeno pássaro branco e preto; *toya*, “bater papo”, pressagia a morte se ele cantar à meia-noite, assim como a coruja (*Bubo maculosus cinerascens*), a “galinha” dos ancestrais, se ela piar empoleirada no telhado. O crocodilo anfíbio, no fato e no folclore, leva as pessoas à terra da morte, ao passo que a serpente é um símbolo dos espíritos *simbi* doadores da vida. *Makwende* é o nome do leopardo, chefe dos carnívoros.

As matanças implicadas no ritual são as seguintes: (1) o sacrifício da galinha. Uma galinha é convencionalmente um sinal da “alma” pedido como pagamento ao mágico a fim de ativar uma praga destrutiva, porém neste exemplo é ou também é uma representante do feiticeiro que será vítima da ira de *Makwende*; (2) “matar” a estatueta para deixá-la zangada e em seguida (3) matar o feiticeiro exatamente do mesmo modo para que finalmente (4) o caçador seja capaz de matar sua presa.

O amuleto é ao mesmo tempo vingador e vítima. Sua aparência reflete sua ambivalência. Seus joelhos estão dobrados, como em todas as esculturas congo, para mostrar que ele representa um ser animado e não um cadáver (Laman, 1962, p. 171). As imagens *Nkondi* vistas em museus (constam dos catálogos como “fetiches de garras”), ostentam habitualmente uma língua esticada, que sugere o verbo *venda*, “lamber”, ou, especificamente, “lamber ou ativar remédios para enfeitiçar alguém”; assim a imagem realça seu poder.⁶ De acordo com uma descrição nativa, dá-se à estatueta uma aparência ameaçadora (*nkadulu ya nsisi*) de tal modo que as pessoas pensarão que ela causa um efeito prejudicial. Ela ostenta armas tais como hastes ocas repletas de pólvora e

⁶ O nome de louvor de um chefe é *Yandi i MaVenda, wavenda ntangu ye ngonda*, “Ele é *MaVenda*, que lambeu o sol e a lua”. A expressão, que implica uma força prodigiosa e ousada, pode ser relacionada com a espécie de provação que requeria lambe um ferro em brasa.

redes com que caçam suas presas. No entanto, a aparência do amuleto também representa a identidade a ser imposta — não ao cliente, como no caso de um amuleto curativo, mas à vítima, que será modificada para assemelhar-se ao amuleto; este pode ser esculpido apresentando danos ou defeitos ou uma coleção de figurinhas defeituosas pode ser acrescentada a ele (Janzen & MacGaffey, 1974, p. 36; ilustração em Laman, 1962, p. 91). Seus pés podem estar presos em sua própria rede e trapos com nós podem ter sido amarrados nele. Do mesmo modo a vítima será afetada quanto ao uso de membros do corpo e será prejudicada ao caminhar. Mesmo antes que isso aconteça ela já está metonimicamente incorporada ao amuleto, no qual o *ganga* amarrou *mfunya*: cabelo da vítima, trapos ou casca da mandioca que ele roubou.

A continuidade da vítima ausente, o amuleto e a vítima presente são ainda mais evidentes na composição do *nkisi* Na Kanga Vangu, do qual Laman registra que ele exigia o sacrifício de um homem e de uma mulher cujo sangue era acrescentado aos ingredientes. “*Ambos estavam fortemente amarrados, de tal modo que soltavam gritos lancinantes, se contorciam e representavam graficamente o tormento, os gritos e os lamentos de alguém que Na Kanga Vangu atacaria*” (Laman, 1962, p. 69). Como sucede com outros relatos de matanças, o observador europeu não encontra uma resposta satisfatória para sua pergunta: ocorreu um sacrifício “real”, visível ou meramente um sacrifício “noturno”? Ainda se acredita que uma magia poderosa custa a vida de um ou de mais parentes. Quando o mágico pede a seu cliente uma galinha em pagamento, somente os ingênuos não percebem que uma alma é pedida, cujo dono ainda vivo adoecerá misteriosamente e morrerá decorrido algum tempo.

O significado do sacrifício de sangue parece ser aquilo que o cliente esperava ou já havia recebido, uma “matança” em seu benefício, ou pelo menos a esperança de evitar uma violência direcionada a ele. Os informantes de Van Wing distinguiam os “amuletos curativos” (*nkisi mi nlongo*) e aqueles denominados *nkisi mi nlogo*, amuletos de maldição, ou *nkisi mi bimenga*, amuletos de sacrifício sangrento, que curavam atacando o feitiiceiro responsável pela aflição. O inventário de amuletos de Van Wing registra de modo geral a diferenciação, embora ele anote algumas exceções (Van Wing, 1919, p. 307). Uma distinção semelhante, porém, mais complexa, foi registrada na análise de Dupré sobre o material de Laman (1975) e por Doutreloux (1967, p. 242).

Além das estatuetas, os *minkisi* eram mantidos em cestos, potes, conchas de caracol (*kodia*), pele de gato selvagem e outros materiais. Um amuleto com o mesmo nome e função nem sempre aparece com a mesma forma. Os valores simbólicos dos ingredientes “medicinais” não constavam necessariamente de um amuleto a outro. Eles eram determinados pela receita tradicional para cada determinado amuleto. O que permanecia constante era um relacionamento de elementos metafóricos com elementos que representava metonimicamente o morto (usualmente terras) e que possivelmente representavam a pessoa a ser afetada pelo amuleto (seu cabelo, unhas e outras exúvias). Dizia-se que uma pessoa assim afetada tinha sido “posta dentro” (*kotus-wa*) do amuleto, embora no decorrer do rito sua cura exigisse que ele incorporasse o amuleto sob a forma de poções medicinais preparadas com seus ingredientes, observando tabus que o identificavam simbolicamente com o amuleto e por outros meios. Todo o procedimento é conceitual e materialmente muito mais complexo do que a ideia convencional de “fetichismo” admite. É também notavelmente semelhante, no que se refere a características importantes, com o culto aos ancestrais, de tal modo que somos desafiados a especificar a natureza da diferença entre eles.

A MAGIA E OS ANCESTRAIS

Van Wing insiste repetidamente que o culto aos ancestrais e a magia são diferentes quanto ao conteúdo, ao modo e ao valor ético. É curioso que o constrangimento intelectual e moral provocado nos missionários e antropólogos pelo fetichismo, isto é, o culto de espíritos supostamente contidos em objetos manufaturados, não seja do mesmo modo despertado pelo culto aos ancestrais, isto é, o culto a espíritos supostamente contidos em sepulturas. O dogmatismo de Van Wing quanto a esta questão é condicionado por seu interesse, enquanto missionário católico, em identificar o culto aos ancestrais como um elemento eticamente respeitável na religião tradicional e contrastando-o com a magia egoísta e supersticiosa. Os missionários etnógrafos têm sido virtualmente unânimes ao descrever o uso pessoal dos *minkisi* como um conjunto relativamente novo e degenerado. Foram encorajados em seu conceito por normas europeias relativas à “religião”,

expressadas quanto à antropologia nos esforços de Durkheim e de outros para distinguir empiricamente entre religião e magia, mas também por uma desconfiança nativa quanto aos *minkisi*, expressada de tempos em tempos, tão remotamente quanto os registros possibilitam, por renúncias iconoclásticas coletivas (Randles, 1968, p. 93).

Apesar do vigor dos ideais e das normas, europeias e africanas, empiricamente não é o caso, como a etnografia de Van Wing mostra, que os amuletos fossem usados exclusivamente em uma magia egoísta e estavam ausentes do culto aos ancestrais (Van Wing 1919, pp. 152, 234, 405). Apesar da disposição dos europeus em distinguir o culto aos ancestrais do culto de objetos manufaturados, há pouca diferença empírica entre os dois. A sepultura, conhecida formalmente como *nzo a nkisi* (moradia de *nkisi*) é, como o amuleto, uma coleção de materiais físicos dispostos de um modo prescrito e que se supõe conter um ser consciente. Algumas efígies modernas de cimento, comemorativas, em sepulturas, ostentam invólucros de remédios, convertendo-as literalmente em *minkisi*. No ritual mortuário relatado a Laman (1957, p. 92), o espírito de uma pessoa recentemente falecida é invocado, embora ele fosse *Nkondi*, para vingar-se do feiticeiro responsável por sua morte. O mágico encheu sua arma com pólvora, com unhas do defunto (metonímico) e uma série de remédios que anunciavam o efeito desejado (metafórico):

Investiga cuidadosamente a questão de saber quem foi que te comeu, se foi um feiticeiro macho ou fêmea, se foram dois ou três! Procura, procura, quando chegares ao lugar em que permaneceremos. Se eles estiverem numa aldeia estranha ou aqui, em nosso clã, busca nossa gente. *E*, *luyalu* [uma fruta; *yaula*, “dominar”], vence todos os feiticeiros; *luvemba* [giz] clareia teus olhos; *nkandikila* [uma fruta vermelha; *kandika*, “ficar atento”], fica atento em todas as encruzilhadas. Se eles podem ter o cheiro do tabaco, não te esqueças do cheiro da *lunungu lwa nsamba* [pimenta vermelha; *samba*, “invocar”], limpa, limpa, corta fora...

Quando o mágico concluiu sua fala e o cadáver estava na sepultura, ele disparou sua arma e foi embora sem olhar para trás.

Neste exemplo o tiro é o equivalente semântico da galinha sacrificada para *Nkondi*. O modo preferido de lidar com os feiticeiros era atirar neles com “armas” magicamente carregadas e muitos amuletos

relacionados com Nkondi são equipados com essas “armas” sob a forma de tubos ocos repletos de pólvora e de outros materiais.

A diferença entre um amuleto e um ancestral em sua sepultura é sociológica. A identidade do cliente em relação com o objeto ritual dota o espírito supostamente contido no objeto com uma identidade própria. O cliente de um ancestral é um descendente dele. Sem descendentes que realizem rituais a eles dirigidos os ancestrais fundem-se com o morto anônimo. O cliente de um amuleto não tem um relacionamento pessoal com esse amuleto até que ele ou o adivinho que age por ele decida que o amuleto pode lidar com sua aflição. Muito frequentemente ele é representado como o iniciador do relacionamento, tendo imposto a aflição como um sinal de que a pessoa em questão deveria ser iniciada no culto desse amuleto. “Chefes” (*mfumu*) foram iniciados em benefício dos grupos que eles representavam, e como outros iniciados, incorporaram os atributos do espírito cujos poderes eles intermediavam.

ANCESTRAIS E CHEFES

A similaridade entre o “culto” aos ancestrais e uma etiqueta devida aos anciãos, notada por De Heusch, levou Kopytoff a argumentar que o termo “culto” não deveria ser usado para sugerir que para povos da África Central os “ancestrais” são radicalmente diferentes dos anciãos vivos (Kopytoff, 1971). No Congo ocorre uma importante distinção entre pessoas comuns, de qualquer idade, e aquelas que exercem poderes ocultos (*kindoki*), incluindo os mortos e os poderosos anciãos vivos. Em muitas ocasiões esses anciãos, especialmente aqueles iniciados como chefes, já não eram mais tratados como seres humanos comuns, mas como objetos de culto, contendo alguma alma extraordinária que seria constrangida a produzir efeitos extraordinários, bons e maus.

Já vimos que os rituais de magia e dos ancestrais aparentemente não levam em conta ou parecem ignorar distinções entre espíritos (invisíveis, animados), objetos de culto (visíveis, inanimados) e pessoas (visíveis, animadas), insistindo, por assim dizer, na comunidade de todos os três. O mesmo efeito é evidente em rituais usualmente classificados pelos etnógrafos como fazendo parte da “chefia”. O

verbo” invocar” (*sambila*) nos dias de hoje “orar”, também descreve uma saudação a um chefe, acompanhada normalmente por “dádivas” de galinhas, nozes e vinho de palmeira (*nsamba*), bem como em sacrifícios para os mortos, ambos tipos de contribuição, sendo *nkailu* (*kayila*) “partilhar”. O nome dado ao procedimento para invocar um *nkisi* do tipo *nkondi* para agir contra alguém, *koma nloko* (literalmente, “golpear, amaldiçoar”) também é dado ao ato de submissão, no qual ao ameaçar ritualmente um chefe que não seja o seu, uma pessoa lesada pode induzi-lo a agir contra seus opressores (MacGaffey, 1972, p. 216). A contrapartida secular deste modo de resolução de um conflito requer que A, cujo bode foi roubado por B, roube um outro de C, alguém mais poderoso do que B. C torna-se então defensor de A e exige dupla indenização de B.

A iniciação dos chefes requeria que eles fossem postos em contato com os mortos, passando algumas vezes a noite numa caverna ou num cemitério. O tradicional relato da entronização do último rei de BaSundi, isto é, dos BaCongo do norte, mostra que a fim de animá-lo com o espírito apropriado a um chefe ele foi, com efeito, “manufaturado” exatamente como um *nkisi*. Selecionado na juventude, ele foi preso, abusado e eventualmente castrado pelos jovens e netos da linha paterna de seu clã, agindo conforme o costume, como os sacerdotes de culto do clã.

Após ser marcado com giz, Na Menta foi envolvido com uma pele de leopardo, com as *bamayaala* [crianças] na cabeça e os “inimigos” no pé. Então eles puseram uma varinha em torno dos ombros de Na Menta, um diadema de pele de leopardo em sua testa, um colar de dentes de leopardo em seu pescoço, um gorro com dobras (*mpu*) em sua cabeça e uma tanga cobrindo seus órgãos genitais (Laman, 1957, p. 141, adaptado).

A eficácia desse “amuleto” foi testada ritualmente numa batalha que se esperava que os combatentes de Na Menta vencessem⁷. Este relato particular pode ser mítico em sua maior parte, mas a estrutura do ritual não é muito diferente da prática de iniciação *mpu* que se

⁷ Na iniciação Nkimba os candidatos eram vestidos para assemelhar-se ao atual *nkisi* do culto, Ntatu Malwangu, que também trazia uma vareta em torno dos ombros (Bittremieux, 1936, p. 59).

observa no leste. Van Wing, que tem sido seguido a este respeito por muitos comentaristas sobre os BaKongo (ver Soret, 1919), refere-se ao *mpu* (literalmente boné) como um sinal de chefia, em um sentido estritamente político, mas tratava-se, de fato, de um “culto de aflição”, conforme o termo tem sido empregado para os Ndembu por Turner (1968). A diferença entre um *mpu* de qualquer espécie e um culto, tal como o Kinzenzi, acima descrito, consistia no fato de que em princípio a aflição era coletiva e o candidato era iniciado como representante de seu clã, mediante a recomendação de um adivinho (Mertens, 1942, p. 47). As palavras do adivinho, tais como constam de um texto do norte, *Ei mpu yen 'andi e!* “Ele tem *mpu*” (arquivo Laman, caderno 16), indicam que *mpu*, assim como outros *nkisi*, é simultaneamente o nome de uma personalidade espiritual, o amuleto material, a aflição que ele impõe e o ritual de iniciação que proporciona a cura. A expressão *mfumu a mpu*, usualmente traduzida como “chefe coroado” é equivalente a *ngang'a mpu*. O sinal característico de um *mpu* não precisa de modo algum ser um gorro e o “cesto dos ancestrais”, tão conspicuo no relato de Van Wing, é na forma e no conteúdo indistinguível de outros amuletos (Van Wing, 1919, p. 318).

CHEFES E SACERDOTES

Uma exploração mais ampla do campo que abrange a magia, os ancestrais e a chefia descobre um tipo de culto, inadequadamente relatado pelos etnógrafos, e um tipo de espírito que também pode ser chamado *nkisi*, causou alguma controvérsia e confusão (Van Wing, 1959, p. 383).

Embora o *mfumu a mpu*, no Congo do leste, seja iniciado a *mpu*, ele não é tanto um oficiante de seu culto quanto um de seus objetos. Não lhe é permitido tocar no amuleto. O sacerdote do culto, que também inicia o chefe, é o ferreiro (*ngangula*) que é iniciado mediante a recomendação de um adivinho numa situação de aflição coletiva (Mertens, 1942, p. 444). O mesmo dualismo é aparente em outros cultos principais, especialmente no centro e no oeste. O próprio sacerdote é iniciado no culto aos espíritos locais, para o qual o termo mais geral é *simbi* (plural *bisimbi*). Outros termos incluíram *nkita* (plural *ba-*) e *nkisi nsi*, “espírito local”.

No litoral, em 1928, o santuário do grande *nkisi* Bunzi era “um monte semelhante a uma sepultura”, com presas de elefante e hipopótamo cravadas nele, como nas sepulturas dos chefes, junto com muitas conchas marítimas espiraladas e um pequeno buraco, repleto de conchas brancas, em que o vinho de palmeira poderia ser derramado, assim como numa sepultura (Bittremieux, 1929, p. 651). Outros espíritos locais invocados em cultos públicos em outros lugares eram incorporados em grandes estatuetas, denominadas *nkind’a vata*, postas no meio de uma aldeia, ou em outros objetos indistinguíveis de como, em geral, eram dispostos os amuletos (Doutreloux, 1967, p. 241). No moderno culto do leste ao *bankita* os espíritos são incorporados em santuários no formato de grandes pedras supostamente trazidas do rio pelos sacerdotes em estado de possessão. Outros amuletos, em outros locais, são constituídos por seixos *nkita* menores. Tais pedras são o equivalente às terras usadas para representar os mortos. Os espíritos locais, pertencentes à classe dos mortos, são considerados mais antigos e mais duradouros do que os ancestrais, e por este motivo as pedras são particularmente adequadas para personificá-los. As pedras sempre são empregadas em associação com outros materiais, como é prescrito pelas regras do culto e nunca são consideradas “fetiches”.

É aparente que os principais objetos rituais dos cultos aos ancestrais, aos espíritos locais e ao culto aos amuletos não se diferenciam grandemente quanto à forma, conteúdo e função. Seguindo Van Wing, Doutreloux tenta distinguir entre *nkisi*, plural *bakisi*, forças personalizadas, e *nkisi*, plural *minkisi*, objetos rituais, mas de fato, desde o começo do século até o presente momento os BaKongo têm empregado os termos indiferentemente. De todo modo, a segregação semântica das classes dos substantivos é mais uma tendência do que uma regra em quicongo.

Apesar da ausência de uma clara diferenciação linguística, havia no século XIX, em princípio, duas espécies de *nganga* associados com os cultos de aflições pessoais, por um lado, e com os cultos coletivos de domínio político, por outro lado. Na prática, a distinção entre um culto devotado à proteção pessoal e um culto que serve os interesses coletivos era indubitavelmente tão obscura como costuma ser no mundo em geral, mas até mesmo essa distinção normativa se perdeu na virada do século. O sistema político foi destruído, a memória do que a chefia havia sido foi corrompida pela introdução de “chefes” designados colonialmente, os cultos locais emparelhados com chefias desapareceram

e os significados de *nkisi* e *nganga* foram modificados sob a pressão da inquirição e do doutrinamento missionário, que dava por certo a realidade de um fenômeno idólatra unitário denominado “fetichismo”, cujo sinistro promotor era o “bruxo”, o “feiticeiro” ou o “curandeiro”. No entanto, Laman (1957, p. 150), Bittremieux (1936, pp. 136, 166) e, mais recentemente, Doutreloux enfatizaram o contraste que, em princípio, era obtido entre duas espécies de *nganga* e de *nkisi*.

Um recente escritor nativo assim se expressa:

O termo *nkisi* hoje é usado em meios pretensamente modernos para significar os remédios de um *nganga-nkisi* (sacerdote *nkisi*, feiticeiro) ou até mesmo aqueles que um doutor no sentido próprio do termo usa para tratar os doentes. Originalmente, porém, e de acordo com seu sentido primário na vida cotidiana, um sentido ainda corrente, a palavra *nkisi* indica os *simbi* (ou *bisimbi*), seres que habitam as águas, as florestas, a terra (*ku nseke*, em oposição à água), os planaltos elevados etc. Acredita-se que esses seres são antigos seres humanos... (Buakasa, 1968, p. 154).

Doutreloux enfatiza a perspectiva sociológica quando escreve:

O sacerdote dos espíritos pode ser distinguido de um mágico comum quando ele age explicitamente nesta condição, especialmente em rituais ligados à estrutura sociopolítica da sociedade e entre eles a investidura de chefes (1967, p. 244).

Doutreloux também observa que um sumo-sacerdote passa por uma iniciação semelhante à dos chefes sagrados, com remunerações na forma de escravos visíveis e de vítimas noturnas, e no devido tempo iniciando sacerdotes menores, numa hierarquia paralela à dos chefes.

A SOCIOLOGIA DOS CULTOS AOS MORTOS

As pessoas que morrem tornam-se fantasmas sem lar e anônimas (*minkuyu*, singular *nkuyu*), se foram feiticeiras durante a vida. Outras tornam-se ancestrais (*bakulu*, singular *nkulu*), que são transformadas, decorrido um tempo muito longo, em espíritos locais (*bisimbi*,

basimbi, singular *simbi*). Os espíritos mais remotos e poderosos são *minkisi mya nsi*, *bakisi nsi*. Acredita-se que os fantasmas são servidos por bruxos e nenhum outro culto é dedicado a eles. Os cultos aos ancestrais, aos espíritos locais e amuletos associados a aflições individuais são os três cultos “positivos” aos mortos. Em todos eles as invocações são dirigidas a objetos manufaturados, em rituais que exibem estruturas simbólicas semelhantes. No nome e na aparência nada permite uma classificação consistente e sem ambiguidade dos objetos em termos dos seres espirituais que eles representam ou personificam.

Como ocorre com sistemas religiosos da África Central, os vários seres espirituais e, portanto, os objetos de culto, são muito claramente distinguíveis por seus papéis, isto é, pelo padrão de atividades imposto às pessoas por seu relacionamento percebido com uma ou outra classe de mortos. Rótulos verbais e descrições das várias classes de mortos são grandemente intercambiáveis. Tentativas de classificar os mortos de acordo com declarações puramente verbais por informantes levaram somente à conclusão de Van Wing: “*Em relação ao tema dos espíritos não faz sentido procurar conceitos bem definidos. A maioria dos negros tem apenas noções confusas e contraditórias a respeito deles*”.

Os participantes do culto *nkisi* incluíam o amuleto, o especialista em magia (*nganga*), o cliente e, no caso de amuletos destrutivos, o feiticeiro contra quem a atividade do amuleto seria dirigida. Como o uso dos amuletos para modificar o bem-estar individual era empreendido por uma iniciativa privada, sem supervisão pública, os BaCongo encaravam a prática com desconfiança. Ela era muito próxima da feitiçaria (*kindoki*) da qual se distinguiu apenas pela legitimidade de seus objetivos, por mais dubio que isso pudesse ser. Do mesmo modo, de vez em quando as comunidades congo têm renunciado coletivamente ao uso de amuletos, destinando-os a fogueiras. Há pouco proveito em indagar a que classe dos mortos um espírito pertencia “antes” que ele assumisse uma forma em um determinado amuleto. Vários relatos mencionaram ancestrais, fantasmas, espíritos *simbi* e as almas das pessoas especialmente matadas tendo em vista esse propósito. Supunha-se que amuletos predominantemente punitivos teriam sido energizados por um espírito irado por causa de sua prisão involuntária. Kinzenzi, Makwende e seus semelhantes eram os nomes dos amuletos, não os dos espíritos que tinham uma identidade independente, apartada dos objetos e rituais que os manifestavam.

Os cultos aprovados eram cultos públicos dirigidos aos ancestrais e aos espíritos locais (*bisimbi*, *minkisi*, *bankita* etc.). Essas duas classes de entidades espirituais correspondiam a dois princípios em relação aos quais as comunidades eram organizadas: descendência e coresidência. Os participantes dos cultos públicos incluíam figuras espirituais, localizadas em sepulturas, santuários ou estatuetas; o sacerdote (*nganga*); o público, caso descendesse de um ancestral dos moradores de uma comunidade; em certos cultos aos ancestrais, um representante selecionado do clã, conhecido na literatura etnográfica como um “chefe”, realizava a mediação entre o clã e o objeto ritual que representava sua identidade e perpetuidade. Nos tempos modernos o chefe e o sacerdote desapareceram, embora a ideia de um chefe permaneça vital e as funções do sacerdote tenham sido assumidas pelo profeta (*ngunza*) (MacGaffey, 1973).

A feitiçaria, ou melhor, as atividades que os feiticeiros exercem, segundo se acredita, pode ser descrita como um culto negativo aos mortos, no qual as almas são escravizadas ilegítimamente, incorporadas em animais, amuletos ou em outras prisões, e forçadas a “trabalhar” para seus captores. Elas podem ser “comidas” pelo feiticeiro e neste evento seu corpo torna-se o recipiente e suas vítimas se tornam *makundu* ou sacos repletos de substâncias de feitiçaria, dotando o feiticeiro com incrementos do poder do feitiço, que chega ao máximo de doze. Diz-se que todos os anciãos, chefe e magos obtiveram seus poderes por semelhantes meios, que se diferenciam da bruxaria quanto a sua legitimidade, o que por sua vez é função de um contexto social que acarreta julgamentos morais e políticos (MacGaffey, 1970a).

CONCLUSÃO

Este levantamento mostra a complexidade do “animismo” congo. Os conceitos fundamentais são a imortalidade da personalidade e o relacionamento entre esta personalidade ou alma, e seu recipiente visível, por meio do qual ele mantém relacionamentos sociais, para o bem ou para o mal. Em todos os cultos positivos aos mortos os suplicantes, por meio do ritual, estabelecem um relacionamento social com uma força invisível, porém propositada. Chefes, sacerdotes e magos que estabeleceram esse relacionamento são transformados por ele em

seres extraordinários dotados com alguns dos poderes dos mortos. A etiqueta e o culto não se diferenciam claramente e ambos marcam a escala do poder relativo. Todos os poderes são exercidos por personalidades duradouras ou por almas, que variam quanto à idade (a duração de sua existência no universo) e quanto às circunstâncias de sua incorporação em várias espécies de corpo ou recipiente. Entre os recipientes BaCongo não existe uma distinção tão clara como se poderia esperar entre corpos humanos, objetos manufaturados ou (em algumas circunstâncias) animais.

Em segundo lugar, já foi demonstrado que o culto *nkisi* assemelha-se fortemente com os cultos conectados com grupos de descendência (culto aos ancestrais, chefia) e aqueles conectados com localidades. O sistema conceitual do ritual congo, do qual a magia é parte integral, e que pressupõe as mesmas causas e efeitos metafísicos, tem sido resumido no seguinte esquema, com uma breve indicação das mudanças modernas.

	Público		Privado	
Os mortos:	Ancestrais	Espíritos locais	Amuletos	Fantasmas
Servidos por:				
(século XIX)	Chefes, Anciãos	Sacerdotes	Magos	Feiticeiros
(século XX)	Anciãos	Profetas	Magos	Feiticeiros
Com efeito sobre:	Grupos Descendentes	Grupos Locais	Clientes	Vítimas

Tem sido argumentado que do ponto de vista de um informante os vários cultos são distinguidos pelos motivos dos participantes e pelo modo de seu relacionamento com os mortos e que do ponto de vista de um observador as distinções mais úteis derivam das configurações dos papéis necessárias para o desempenho dos rituais. Como a perspectiva sociológica aqui adotada recordará antropólogos da linha de Durkheim, vale a pena expressar-se brevemente sobre as diferenças entre ambos. Durkheim afirmava que

Não existe uma Igreja da magia. Entre o mago e os indivíduos que o consultam, assim como entre esses indivíduos, não existem laços duradouros que os tornem membros da mesma comunidade moral, comparável com aquela formada pelos crentes no mesmo deus ou pelos observadores do mesmo culto (1961, p. 60).

Esta classificação pode ser considerada universal. Isto quer dizer que “magia” e “religião” seriam reconhecíveis enquanto tal sempre que ocorressem.

A presente análise, por outro lado, se refere exclusivamente ao Congo. A palavra “magia” é simplesmente uma substituição conveniente de *bunganga*, que se define por seu uso no Congo e que pode ser muito diferente das práticas também conhecidas por etnógrafos de outras partes do mundo como “magia”⁸⁶. Os antropólogos não haveriam de querer designar como “magia” todos os cultos não incluídos no campo de ação de qualquer corporação, isto é, os cultos privados.

A magia congo e a feitiçaria são partes integrais de um conjunto conceitual central para a religião congo, embora não exaustivo. Aqui a palavra “religião” não traduz qualquer termo específico congo, porém não há necessidade de justificar seu uso. Neste conjunto, os BaCongo distinguem entre práticas supostamente benéficas para os indivíduos e aquelas benéficas para a coletividade. Esta coletividade corresponde à “igreja” de Durkheim, mas enquanto ele encarava a estrutura corporificada da vida pública não somente como real, mas como a fonte primária de compreensão individual de toda a realidade, eu considero que a estrutura corporificada da vida congo (basicamente a linha matrilinear de descendência dos grupos e suas articulações) foi mais um ideal do que uma realidade (MacGaffey, 1970b). As fontes deste ideal e sua relação com a economia e a história política constituem questões empíricas.

Em acréscimo, a distinção de Durkheim entre magia e religião trazia com ela uma condenação implícita da magia, semelhante àquela de missionários tais como Van Wing e, quanto a isso, dos próprios BaCongo, além da mensagem de que o bem-estar coletivo e individual dependia de um ajustamento íntimo entre a religião e a constituição corporificada da sociedade. Em relação a todas estas questões uma sociologia verdadeiramente empírica deveria manter-se agnóstica.

8 Do mesmo modo, a “feitiçaria” congo (*kindoki*) é demonstravelmente diferente da “feitiçaria” zande (MacGaffey, 1972).

REFERÊNCIAS

- BITREMIEUX, L. Ein hiedensche Godsdienst: de Sekte der Sekt der Basantus. *Congo*, vol. 2, n.º 4, pp. 649-61, 1929.
- BITREMIEUX, L. *La Société Secrète des Bakhimba au Mayombe*. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- BUAKASA, G. Notes sur le “kindoki” entre les Kongo. *Cahiers des Religions Africaines* (Kinshasa), vol. 3, n.º 2, 2, pp. 153-70, 1968.
- BUAKASA TULU KIA MFANSU. *L’Impensé du discours*. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre, 1973.
- DE HEUSCH, L. *Pourquoi l’épouser*. Paris: Gallimard, 1971.
- DOUTRELOUX, A. *L’Ombre des Fétiches*. Louvain: Édition Nauwelaerts, 1967.
- DUPRÉ, M. C. Le système des forces *nkisi* chez les Kongo d’après le troisième volume de K. Laman. *Africa*, vol. 45, n.º 1, pp. 12-28, 1975.
- DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Collier, 1961.
- JANZEN, J. M. Laman’s Kongo ethnography. *Africa*, vol. 42, n.º 4, pp. 316-28, 1972.
- JANZEN, J. M. & W. MacGaffey. *An Anthology of Kongo Religion*. University of Kansas Publications in Anthropology n.º 5, Lawrence: University of Kansas, 1974.
- KOPYTOFF, I. Ancestors as elders in Africa. *Africa*, vol. 41, n.º 2, pp. 129-42, 1971.
- LAMAN, K. E. *The Kongo I*. Studia Ethnographica Uppsaliensis, IV. Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1913.
- LAMAN, K. E. *The Kongo II*. Studia Ethnographica Uppsaliensis, VIII. Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1917.
- LAMAN, K. E. *The Kongo III*. Studia Ethnographica Uppsaliensis, XII. Uppsala, Almqvist and Wiksells, 1962.
- MACGAFFEY, W. The religious commissions of the BaKongo. *Man* (N. S.), vol. 5, n.º 1, pp. 27-38, 1970a.
- MACGAFFEY, W. *Custom and government in the Lower Congo*. Los Angeles: University of California, 1970b.
- MACGAFFEY, W. Comparative analysis of Central African religions. *Africa*, vol. 42, n.º 1, pp. 121-31, 1972.
- MACGAFFEY, W. Cultural roots of Kongo prophetism. (Third International Congress of Africanists), Addis Ababa, 1973.

- MERTENS, J. *Les Chefs Couronnés chez les Ba Kongo Orientaux*. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1942.
- PARRINDER, G. *Religion in Africa*. Bsltimore: Penguin, 1969.
- RANDLES, W. G. L. *L'Ancien Royaume du Congo*. Paris: Mouton, 1968.
- SORET, M. *Les Kongo Nord-Occidentaux*. Paris: Insitut International Africain, 1959.
- TURNER, V. W. *The Drums of Affliction*. Oxford: Clarendon, 1968.
- TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. Boston, 1874, 2 vols.
- VAN WING, J. *Études Bakongo*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1959 (1922; 1938).
- YALMAN, N. Magic. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1968.

3.4

O LEGADO DO VENTO: ANGÚSTIAS (IN)FAMILIARES EM UM CALUNDU EM SALVADOR (1753)

ALEXANDRE ALMEIDA MARCUSSI

O tempo todo, tenho medo que possa acontecer de novo a coisa que aconteceu que fez ser tudo bem minha mãe matar minha irmã. Não sei o que é, não sei quem é, mas talvez exista alguma outra coisa tão terrível que faça ela fazer aquilo de novo.

— Tony Morrison, *Amada* (1987)

A escravidão produziu, em todos os territórios do Atlântico negro, formas específicas de angústia e terror. Aquele terror que inunda

nossa consciência quando olhamos no espelho e repetimos cinco vezes o nome de um negro linchado, de uma escrava torturada ou de um jovem favelado cravejado de balas: *Candyman*. Aquela forma específica de má consciência de uma sociedade cristã que prometeu o amor, o perdão e a salvação para todas as almas, mas condenou algumas ao inferno na terra.¹ Ou de um mundo que, de forma talvez até mais cínica, prometeu justiça, liberdade e igualdade para todos os cidadãos, mas produziu inúmeras hierarquias raciais para explicar por que algumas pessoas não podiam gozar desses direitos “universais”.

Freud (2010, p. 360) usou o termo *unheimlich*, vocábulo de tradução notoriamente difícil,² para descrever o sentimento de terror e inquietação evocado por “algo reprimido que retorna”, uma sensação de angústia inspirada por alguma coisa que nos parece estranha, mas “que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (Freud, 2010, p. 331). Para Freud, referindo-se às classes médias e altas europeias do início do século XX, esse sentimento de “infamiliaridade” ligava-se à repressão de episódios ocorridos durante a infância no seio da família burguesa durante o complexo de Édipo. Para nós, que vivemos o legado mal cicatrizado do racismo, a escravidão é, ela também, *unheimlich*, um reprimido que nos assombra, com o qual convivemos e que conhecemos intimamente bem.³

1 O discurso religioso da salvação da alma tinha um papel proeminente na justificativa moral da escravidão moderna nos territórios portugueses. Uma de suas mais célebres expressões é a do padre Antônio Vieira, que, em 1633, afirmou em um de seus sermões que a escravidão “pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre e grande milagre”, retomando a conhecida argumentação jesuítica de que a escravidão seria responsável por tirar os africanos da idolatria e facultar-lhes o acesso à salvação em Cristo (Vieira, 1959, tomo XI, p. 301). Para uma interpretação do papel da salvação na teoria jesuítica da escravidão, cf. Vainfas (1986, pp. 93-100). Embora a argumentação possa soar cínica a nossos ouvidos secularizados, ela deve ser entendida no contexto da cultura cristã barroca da época, e mesmo alguns africanos estiveram convictos de sua validade: cf. Marcussi (2016, pp. 8-31).

2 Traduções consagradas para o português incluem “estranho” (na edição Standard das obras completas de Freud), “inquietação” (na tradução de Paulo César de Souza) e “infamiliar”. O neologismo “infamiliar” (que preserva o sentido de “não familiar” ou “não doméstico” do termo original alemão) parece-nos especialmente adequado para este texto por suas associações com o parentesco, que ficarão mais claras ao longo da exposição.

3 Obviamente, há uma diferença entre a noção freudiana de “repressão”, que se refere à proteção do Eu contra os instintos do Isso, e a noção de uma “repressão” ideológica, ligada menos a desejos individuais e mais a discursos coletivos que legitimam ou deslegitimam formas de exclusão social e exercício do poder. A aproximação que aqui se propõe é da ordem da analogia, e não pretende empregar o vocabulário freudiano rigorosamente em sua acepção original.

Quero sugerir que, na América portuguesa no século XVIII, o cativo também pode ter estado ligado a formas de estranhamento e inquietação nas consciências dos homens e mulheres que viveram essas realidades de dominação e violência. Em alguns casos, esses sentimentos talvez possam ser compreendidos em analogia com a noção freudiana de *Unheimliche*. A ideologia religiosa da “família cristã” empregada para legitimar a escravidão pressupunha que “senhores e escravos fossem como pais e filhos, mas antes de tudo fossem irmãos em Cristo” (Vainfas, 1986, p. 114), caracterizando-se por uma mescla entre a igualdade de todos perante Deus e as desigualdades terrenas entre os indivíduos.⁴ Uma tal construção ideológica também podia produzir sentimentos em que o alheio e o familiar se interpenetravam de maneiras potencialmente ambivalentes. A ideia lembra o conceito de “discurso colonial” de Homi Bhabha (1998, pp. 105-28) que oscila entre estereótipos de igualdade e alteridade.

Este texto pretende explorar alguns desses sentimentos “infamiliars” experimentados por africanos, afrodescendentes e luso-americanos na América Portuguesa a partir da análise de um culto de calundus em Salvador no ano de 1753.⁵ Quero sugerir que os calundus podiam expressar um conjunto ambivalente e complexo de afetos, que ia desde um sentimento reconfortante de pertencimento e recomposição de laços com a ancestralidade até sensações terríveis de maldição e alienação de si. Esses cultos talvez fossem, assim, uma potente forma de lidar com o trauma da escravidão para todos os que vivenciavam cotidianamente seus horrores.

⁴ A ideia lembra o conceito de “discurso colonial” de Homi Bhabha (1998, pp. 105-28), que oscila entre estereótipos de igualdade e alteridade.”

⁵ A denúncia inquisitorial que descreve o calundu de Salvador de 1753 em que este texto se baseia foi localizada no âmbito no projeto de pesquisa “Religiões africanas nos Cadernos do Promotor da Inquisição portuguesa”, que eu coordeno na UFMG com financiamento do CNPq. Agradeço o trabalho diligente e o empenho da equipe de pesquisadoras do projeto: Adriana Cristina Souza de Jesus, Carina Aparecida Bento, Ester Gonçalves Santos, Lídia Nataly Santos Sousa, Marina Oliveira dos Santos e Milena Cristal de Oliveira.

OS CALUNDUS LUSO-AMERICANOS

Em 1960, Roger Bastide, eminente estudioso das religiões de origem africana no Brasil, expressou a seguinte posição acerca das práticas religiosas “bantas”:⁶

É que a maioria dos negros dessas regiões [o norte do Brasil] vieram de Angola, por conseguinte sendo Bantos, cuja mitologia não é tão desenvolvida como a dos negros da Guiné.⁷ Acreditam em espíritos, porém esses espíritos estão ligados às florestas, aos rios, ou às montanhas de seus países; estão presos aos acidentes geográficos, aos pântanos, às grutas e não podem migrar como os homens, são deuses locais. O Banto, passando para a América, deixou atrás de si, além de seu território, os espíritos que o povoavam (Bastide, 1985, p. 250).

Para Bastide, as religiões “bantas” se caracterizavam pelo culto a entidades ligadas a localidades específicas e aos ancestrais familiares diretos. Nenhum dos dois tipos de culto religioso, segundo a concepção do autor, podia ser recriado nas Américas, motivo pelo qual as religiões “bantas” teriam sido engolidas e absorvidas por cultos de mitologias supostamente mais “desenvolvidas”, como as dos iorubás. Nessa avaliação eminentemente pessimista da herança “banta” no Brasil, Bastide filiava-se a uma tradição longamente estabelecida na antropologia brasileira, que tendeu, até o último quartel do século XX, a se concentrar nas práticas religiosas de tradição “jeje” ou “nagô” (Dantas, 1988).

6 A denominação “banto(a)” aplica-se a um conjunto de populações bastante heterogêneas, que habitam a porção meridional do continente africano, ao sul da linha imaginária que liga os Camarões, no oeste, ao Quênia, a leste. O termo descreve uma família de línguas que se disseminou com base em um ponto de origem localizado no oeste do atual território dos Camarões. Cf. Bostoen (2015, p. 354-384). Embora haja similaridades culturais significativas entre populações falantes de muitas das centenas de línguas bantas em diferentes regiões da África, o uso indiscriminado do termo pode levar a uma certa homogeneização de populações bastante distintas entre si, motivo pelo qual a historiografia mais recente tem optado por empregar denominações mais restritas. Por conta disso, o termo “banto” e suas variantes aparece grafado sempre entre aspas neste texto.

7 O autor emprega o termo “Guiné” para se referir a toda a África Ocidental ao sul do Saara, incluindo o golfo do Benim e a costa da Senegâmbia.

A narrativa “nagocêntrica” da formação das religiões afro-brasileiras, que parecera tão natural a Bastide em 1960, há algum tempo já não se sustenta. Paradoxalmente, veremos que a ideia do autor de que os espíritos “bantos” teriam sido “deixados para trás” de fato é sugestiva para pensar os calundus, mas por um desvio talvez inesperado para Bastide, e que não corrobora sua tese da fragilidade da espiritualidade “banta” no Brasil. Contrariamente a essa interpretação tradicional, a historiografia das três últimas décadas vem enfatizando cada vez mais a ubiquidade das práticas afro-religiosas “bantas” no Brasil desde o século XVII, sobretudo daquelas originadas na África Centro-Occidental, no atual território de Angola.⁸ Essas práticas centro-africanas foram prevalentes em todo o Brasil pelo menos até meados do século XVIII (Sweet, 2003) e continuaram a predominar por mais tempo em várias regiões do Brasil, especialmente no sudeste (Slenes, 2007).

As práticas “bantas” que existiram durante todo o período escravista no Brasil, porém, eram bastante distintas das religiões afro-brasileiras dos séculos XX e XXI nas quais reconhecemos matrizes “bantas”, como é o caso, por exemplo, dos candomblés de nação angola ou da umbanda. Formas de religiosidade e espiritualidade muito difundidas entre os séculos XVII e XVIII, como as “bolsas de mandinga” (Calinho, 2008)⁹ ou os “calundus”,¹⁰ nem sempre são familiares aos olhos do leitor não especializado do século XXI.

Os calundus eram uma das mais disseminadas formas de religiosidade africana na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII. Apesar de o termo ter se disseminado de tal forma entre os eclesiásticos e agentes inquisitoriais que passou a ser empregado para designar outros cultos religiosos africanos no final do século XVIII (Kananaja, 2013), a maior parte das ocorrências refere-se a um conjunto de cultos religiosos especificamente centro-africanos, com algumas características recorrentes a despeito da inexistência de uma estruturação siste-

8 Um estudo de referência para essa “virada banta” na historiografia cultural da escravidão no início da década de 1990 é Slenes (1991-1992, pp. 48-67). Numerosos estudos seguiram-se a esse, dentre os quais poderíamos destacar, a respeito das práticas religiosas de centro-africanas no Brasil (Souza, 2006; Sweet, 2003; Reginaldo, 2011).

9 Embora algumas análises tenham evidenciado elementos centro-africanos em muitas bolsas de mandinga, elas não estiveram exclusivamente vinculadas a religiosidades “bantas” — o termo “mandinga”, aliás, fazia referência originalmente à região da Senegâmbia, como mostrou Santos (2008).

10 Sobre o tema, cf. Mott (1994); Souza, (2002, pp. 293-317). A exposição que se segue retoma muitos dos temas discutidos com mais vagar em minha tese de doutorado, Marcussi (2015), e de forma mais sintética em Marcussi (2018).

mática da prática religiosa. Tratava-se de um conjunto de cultos de natureza eminentemente divinatória e terapêutica, que contavam com posseção espiritual por entidades ligadas à ancestralidade.

As dimensões terapêuticas dos calundus ancoravam-se em uma noção centro-africana de enfermidade que, em alguns contextos em Angola, veio a ser conhecida como “doença de zumbi”, enquanto em outras fontes era chamada de “quilundo” (origem etimológica do termo “calundu”). Tratava-se da concepção de que o espírito de um antepassado poderia eventualmente vir a afligir um de seus descendentes caso não fosse adequadamente cultuado e honrado. A cura consistia, portanto, na retomada do adequado culto ao ancestral negligenciado, processo pelo qual o doente podia vir a se tornar, ele mesmo, um sacerdote, iniciado no culto do espírito que antes o afligia.¹¹ Tratava-se, assim, de uma forma de recomposição de laços de parentesco e culto aos antepassados, num contexto em que as mobilidades extremas suscitadas pelo comércio de escravos tendiam a desagregar os grupos familiares responsáveis pelo culto aos ancestrais entre populações am-bundas e bacongas em Angola.

Daí a enorme ambiguidade que caracterizava o termo “calundu” (e suas variações)¹² nas fontes. Às vezes a palavra designa uma enfermidade, como no caso de Luzia Pinta, alforriada de nação angola que, em 1744, referiu-se à “doença da sua terra, chamada calanduz”.¹³ Em outras ocasiões denominava os espíritos associados à cerimônia: em 1694, na Bahia, Catarina referia-se aos “ulundus” como “seus parentes que morreram em Angola, sua terra”.¹⁴ Em outras ocorrências, ainda, os calundus designavam a própria cerimônia religiosa — sentido que se consolidou na cultura letrada luso-americana ao longo do século XVIII: em 1721, em Minas Gerais, por exemplo, uma denúncia contra Grácia fazia menção a “umas danças a que chamam vulgarmente

11 Nota-se aqui o modelo dos “cultos de aflição” de tipo *ngoma* (palavra que significa “tambor” em boa parte das línguas bantas), difundidos em quase todas as regiões habitadas por populações de línguas bantas. Cf. Janzen (1992). Os calundus podem, portanto, ser considerados um tipo específico de *ngoma* surgido no contexto do comércio atlântico de escravos no império português.

12 Além de “calundu”, as fontes eclesiásticas registram variações como “lundu”, “ulundu”, “quilundo”, “calanduz” e “calendu”.

13 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante ANTT), Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 49v. A grafia e a sintaxe das fontes manuscritas foram atualizadas em todas as transcrições.

14 ANTT, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 261, fl. 318 v. (67º Caderno do Promotor).

calendus”.¹⁵ O “calundu” é o espírito do antepassado negligenciado, é também o nome da doença que ele causa ao afligir seu descendente (já que, a rigor, a doença é a manifestação *do próprio espírito*) e, por extensão de sentido, é também o nome da cerimônia na qual a doença é curada e o antepassado volta a ser devidamente cultuado.

Essas associações são evidentes em um caso de calundu registrado em 1753 na cidade de Salvador, na região do Cabula, do qual passaremos a tratar com mais vagar a partir de agora.¹⁶ Nesse ano, José Raimundo de Barros (que era cabo de esquadra em Salvador) e sua esposa Rosa de São Domingos compareceram diante do comissário inquisitorial Francisco Pinheiro Barreto para denunciar Francisca Rodrigues. Esta havia relatado aos dois uma visita a uma casa de culto no Cabula, em companhia de uma alforriada chamada Conegunda¹⁷ e de Joaquim Pinto, que também era soldado e havia sido companheiro da irmã falecida de Conegunda. O objetivo da visita era consultar a calunduzeira do local (à qual a denúncia se refere como “mestra dos malefícios”) para determinar se Conegunda “tinha calundus”.¹⁸

“Calundu” não era o único termo usado na casa de culto do Cabula para se referir à doença e aos espíritos a ela associados. Francisca Rodrigues, a denunciada que acompanhara Conegunda e Joaquim na visita, teria declarado sua crença nas cerimônias nos seguintes termos: “cria haverem aqueles ventos, ou calundus”.¹⁹ Ao longo da denúncia, os dois termos — calundus e ventos — são empregados de forma intercambiável. A associação entre as palavras não era exclusiva dos calundus do Cabula, reaparecendo em diversas ocorrências de calundus de meados do século XVIII, não só na Bahia. Em 1744, Luzia Pinta, que praticava calundus em Sabará, declarava que, “nas ocasiões em que tinha a doença chamada calanduz, lhe vinham também os ventos

15 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 284, fl. 41 (91º Caderno do Promotor).

16 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0305, fl. 187-187 v. (113º Caderno do Promotor).

17 Embora a denúncia não especifique a origem de Conegunda, o nome tem ressonância banta. Como Conegunda parece ter nascido no Brasil, é possível especular que sua mãe (que exerceu papel fulcral na dinâmica espiritual descrita na denúncia, como veremos) fosse centro-africana — embora, como veremos, os calundus não afligissem exclusivamente centro-africanos.

18 Ibidem, fl. 187.

19 Ibidem, fl. 187.

de adivinhar”.²⁰ Nove anos depois, em 1753, dizia-se de Maria Conga, em Catas Altas, que, durante suas cerimônias, “entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa, a que chamam vento”.²¹ No mesmo ano, em Santo Antônio de Casa Branca, dizia-se da africana forra Maria Gonçalves “que é calunduzeira, que é o mesmo a que chamam ventos da sua terra, ou superstições da gentilidade, que conservam ainda cá nesta terra”.²² Mais tarde, por volta de 1775, Antônio, de nação congo, “tinha seus ventos quando dançava e cantava”.²³

Pode-se dizer, portanto, que, no contexto de meados do século XVIII, havia uma associação difundida entre calundus e ventos.²⁴ A ideia tinha amplas ressonâncias simbólicas e culturais nas sociedades da África Centro-Occidental. Entre os bacongós, os espíritos ligados à água e à terra manifestavam-se por lufadas de vento que agitavam os ramos da ensandeira, árvore associada à ancestralidade (Slenes, 2011, p. 286).²⁵ Embora essas associações fossem majoritariamente benéficas, denotando a presença de espíritos benfazejos, em alguns momentos podiam indicar alguma ambiguidade: para os jagas, o espírito de um morto poderia “fazer-se ouvir agradavelmente pelos seus mais queridos por um leve sopro de vento, ou revelar-se furioso por uma inesperada nuvem de tempestade” (Cavazzi Da Montecuccolo, 1687, Livro II, p. 198, tradução livre do autor). Se os antepassados podiam ser gentis com seus descendentes “mais queridos”, também sabiam ser bastante perigosos às vezes. Chegavam, afinal, a causar doenças que às vezes podiam ser mortais.

20 ANTT, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 54 v.

21 Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, AEAM, prateleira Z, livro 6, fl. 101 v.-102.

22 Ibidem, fl. 102.

23 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 270 (129º Caderno do Promotor).

24 A concentração de todos os casos citados (à exceção do calundu do Cabula) em Minas Gerais, na comarca do Rio das Velhas, havia me levado a sugerir que talvez a associação com os ventos denotasse um fenômeno local. Cf. Marcussi (2015, pp. 134-36). A ocorrência do termo em Salvador exige redimensionar essa hipótese: parece mais provável que essa associação existisse em Angola no período e que, de lá, tivesse se disseminado para diferentes regiões da América portuguesa.

25 Agradeço a Robert Slenes por ter chamado minha atenção para essa valiosa informação.

LEGADOS (IN)FAMILIARES

Quando Conegunda e Joaquim Pinto (companheiro da irmã falecida da primeira) visitaram a casa de calundus do Cabula em 1753, a consulta com a calunduzeira revelou mais do que eles esperavam, como sói ocorrer em consultas espirituais dessa natureza. A sacerdotisa não apenas confirmou que Conegunda tinha os mesmos calundus que sua irmã tivera, mas também emendou que eles haviam sido igualmente transmitidos ao amásio da falecida. Portanto, a doença havia sido transmitida dentro da “família”, associando-se tanto a uma parente por nascimento (a irmã) quanto a uma relação de parentesco por aliança (neste caso, informal), caso do “amásio” Joaquim Pinto.

Mais que isso: os ventos do calundu eram uma verdadeira herança de família, passada entre gerações. Conegunda e sua irmã “tinham os ventos por lhes passar sua mãe”.²⁶ Talvez esse tivesse sido um legado fatal para a irmã de Conegunda. A denúncia não esclarece do que ela havia morrido, mas podemos especular com base nas escassas informações do documento. Conegunda recebera da mãe os ventos tanto quanto sua irmã e, depois que esta havia morrido, fez questão de procurar uma calunduzeira para se tratar. Talvez porque a doença tivesse sido percebida como a causa da morte da irmã.

Nesse contexto, a relação com a doença era provavelmente bastante ambivalente: por um lado, era um legado espiritual e um chamamento para retomar os laços com a ancestralidade. Por outro lado, talvez fosse um risco real de vida. Havia uma escolha a tomar entre abraçar essa herança ou rejeitá-la, e a calunduzeira do Cabula parece ter colocado a questão nesses termos, pelo menos para Joaquim, já que “perguntara ao dito Joaquim Pinto se queria ficar com os calundus”.²⁷ A resposta foi negativa, e o soldado justificou sua escolha dizendo que “cria somente em Deus Nosso Senhor e na Virgem Maria”.²⁸ O culto dos calundus e a religião católica, pelo menos para ele, pareciam ser mutuamente excludentes — o que não era o caso, no entanto, da maior parte dos praticantes luso-americanos, que não viam difi-

²⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0305, fl. 187 (113º Caderno do Promotor)

²⁷ Ibidem, fl. 187.

²⁸ Ibidem, fl. 187.

culdades em conciliar a crença no catolicismo e nos espíritos de seus antepassados (Marcussi, 2015, pp. 222-33). Talvez ele visse nos tais “ventos” apenas a desgraça que matara sua companheira; talvez encaixasse com desgosto a espiritualidade da família de sua amásia falecida.

O interessante é que a denúncia não informa nada sobre a escolha de Conegunda. Talvez ela, ao contrário de seu cunhado, tenha aceitado o legado dos ventos de sua mãe, iniciando-se no culto dos calundus da família para tornar-se ela própria uma calunduzeira, no padrão iniciático tipicamente associado aos calundus luso-americanos e aos cultos de aflição “bantos” de tipo *ngoma* (Marcussi, 2015, pp. 123-37). Ou talvez simplesmente a escolha não lhe tivesse sido facultada: para ela, descendente direta de sua mãe, pode ser que o legado do calundu não pudesse ser rejeitado. Luzia Pinta, em 1744, falava de seus calundus como um “destino que Deus lhe deu”:²⁹ pode ser que se aplicasse o mesmo para Conegunda. Só lhe restaria, neste caso, cuidar para que esse destino não lhe fosse fatal como fora para sua irmã.

Esse destino perigoso, transmitido no interior da família de Conegunda, parece ter sido crucialmente determinado pela escravidão. Como os denunciante esclarecem, a mãe de Conegunda havia sido comprada como escrava por Maria Cabra, com um propósito específico: “para de si passar os ventos que tinha para a dita sua escrava, mãe da dita Conegunda e sua irmã já defunta”.³⁰ Aparentemente, Maria Cabra sofria da doença dos “ventos” do calundu, e comprou a mãe de Conegunda para lhe transmitir (ou “passar”) a enfermidade. Assim como Joaquim Pinto, Maria Cabra parecia rejeitar o “chamado espiritual” de seus ventos, e os considerava apenas como um perigo para sua saúde e sua vida. O fato de ela ter comprado a mãe de Conegunda especificamente com o propósito de se curar sugere que a escrava recém-adquirida fosse uma curandeira capaz de curar de calundus, ou seja, é provável que fosse ela própria uma calunduzeira, vista como alguém capaz de “absorver para si” os ventos. Assim como a calunduzeira do Cabula dera a Joaquim Pinto a escolha entre ficar ou não com os ventos, a mãe de Conegunda também parece ter oferecido à sua nova senhora a chance de se livrar de uma vez por todas de seus calundus, tomando-os para si.

29 ANTT, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 46.

30 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0305, fl. 187 (113º Caderno do Promotor).

Na família de Conegunda, portanto, os ventos do calundu podiam até ser uma herança de família, mas eram também um legado da escravidão, transmitido de mãe para filhas depois de ter passado de senhora para escrava. Um legado perigoso, ambíguo, liminar, entre as relações familiares de solidariedade e a “infamiliaridade” das relações de dominação, alienação e exploração do cativo. Não temos como saber se Conegunda abraçou de livre vontade a herança de sua mãe ou se não teve tal escolha: o que podemos imaginar é que, em qualquer um dos casos, esse tenha sido, para ela, um processo em que ela, já alforriada, teve de se reconciliar com as heranças da escravidão. A irmã de Conegunda não sobreviveu a essa dolorosa conciliação. Talvez Conegunda tenha tido mais sorte, ou mais sabedoria, para encontrar um caminho espiritual menos destrutivo para si. Seus calundus talvez tenham sido uma poderosa forma de catarse emocional para lidar com as ambivalências e com os sentimentos conflitantes da afeição familiar sob a dominação escravista.

A família de Conegunda nos evoca a história de Margaret Garner, escrava norte-americana que, em 1856, escapou de Kentucky para Ohio (onde a escravidão já havia sido abolida) com o marido e os filhos para conquistar sua liberdade. Perseguida por autoridades e defrontada com a possibilidade de ter sua família inteira recapturada, matou uma de suas filhas para evitar que ela fosse reescravizada (Gilroy, 2012, pp. 143-9). A história de Margaret Garner foi ficcionalizada por Toni Morrison (2011) na personagem Sethe em seu romance *Amada*, de onde extraí a epígrafe deste texto. Como Denver, filha mais velha de Sethe, Conegunda era a irmã sobrevivente de uma tragédia familiar advinda da escravidão. Também como Denver, talvez tenha aprendido a temer e amar simultaneamente sua mãe, que lhe transmitia sua espiritualidade, mas que também podia matá-la como matou a irmã. Era um legado profundamente “infamiliar”.

É interessante nos determos um pouco mais sobre as figuras de Maria Cabra e de Joaquim Pinto. Por que eles teriam tido a “opção” de se livrarem dos seus ventos? É possível ler nessas duas figuras uma outra forma, também profundamente angustiante, de vivenciar a escravidão. Tratava-se, no caso deles, de vivenciá-la a partir do outro lado da fronteira jurídica entre escravos e livres. Tanto Maria quanto Joaquim eram muito provavelmente livres. Joaquim era soldado do regimento novo de Salvador, e Maria havia comprado a mãe de Conegunda como escrava. Mas ambos também tinham um histórico

pessoal ligado à escravidão. A forma pela qual Maria é referida, pelo nome de “Maria Cabra”, denota duas coisas: em primeiro lugar que, sendo “cabra”, era mestiça e tinha ascendência africana e indígena.³¹ Em segundo lugar que, não sendo referida por outro sobrenome que sua cor e qualidade social, talvez não tivesse nascido livre e fosse uma alforriada, ou ao menos que fosse percebida dessa forma pelos denunciantes. Seria possível que a doença dos ventos de Maria Cabra fosse também uma herança de seu possível passado como escrava, ou de seus ascendentes diretos que viveram sob a escravidão? Se Conegunda herdou seus ventos de sua mãe, não é possível que a mesma situação já tivesse acontecido com a própria Maria?

Sugeri que a doença dos calundus tinha relação direta com as experiências da escravidão, já que as migrações forçadas e rupturas familiares instauradas pelo comércio de escravos teriam sido responsáveis pela desestruturação das formas hegemônicas de culto aos ancestrais na África Centro-Occidental, suscitando o surgimento endêmico de uma doença causada por espíritos de antepassados que não recebiam culto adequado. Havia, é claro, soluções que passavam pela restrição do culto a espaços privados, com núcleos familiares mais restritos: em Luanda, no ano de 1698, a alforriada Catarina Borges apresentou-se ao comissário do Santo Ofício para confessar que, quando uma de suas netas morreu, ela e suas filhas Suzana de Pina e Catarina Machado fizeram um funeral de oito dias (à moda ambunda) com banhos de ervas, para pacificar o espírito da menina falecida e assim evitar a doença que poderia ser causada por seu espírito descontente. Ela reproduziu a cerimônia a partir da lembrança que tinha do culto a seus antepassados, possivelmente antes de ser escravizada.³² Roquinaldo Ferreira aponta que, em Luanda, funerais de oito dias, denominados *entambes*, eram realizados nas casas das famílias dos falecidos (Ferreira, 2014, p. 186), como no caso de Catarina Borges. Nem todos os escravos, contudo, deviam ter acesso às condições necessárias para esse tipo de celebração em família, e para muitos talvez as cerimônias privadas, individuais, não fossem substitutos suficientes para aplacar a ira dos mortos. Do outro lado do Atlântico, as condições podiam ser ainda menos favoráveis.

31 Para uma análise do significado do termo “cabra”, cf. Piva (2015, pp. 205-8).

32 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 266, fl. 39v. (72º Caderno do Promotor).

Arranjos privados ou formas individuais de lidar com a dor da perda e do luto podem ter sido suficientes para muitos centro-africanos escravizados. Para outros, porém, é possível que os cultos de calundus tenham surgido como uma alternativa mais satisfatória. Não surpreende, portanto, que essas cerimônias tenham concentrado em torno de si toda uma carga afetiva profundamente angustiante, em que experiências de sofrimento, de luto e sentimentos de culpa se misturassem em proporções variáveis. Essas experiências patológicas e religiosas eram formas de vivenciar e expressar a complexidade dos afetos estruturados em torno da escravidão.

É possível que, para Maria Cabra, o ato de comprar a mãe de Conegunda para se curar de seus ventos fosse uma tentativa de se despir desses sentimentos contraditórios e angustiantes de seu próprio passado de cativo.³³ Talvez fosse, para ela, uma oportunidade de “se curar” da escravidão e abandonar de vez esse legado, agora que ela era uma mulher livre e uma proprietária de escravos. O calundu de Maria, transmitido para a mãe de Conegunda, mostrou-se mais difícil de “domar” do que ela supunha. O reprimido retorna para aterrorizar aqueles que o negaram.

Talvez a situação não fosse tão diferente para Joaquim Pinto. Embora não haja nenhuma menção a sua cor na denúncia, resta o fato de que ele havia se envolvido amorosamente com uma crioula,³⁴ a irmã de Conegunda. E pareceu experimentar a dor de sua morte suficientemente para se sentir compelido a acompanhar Conegunda em sua visita à calunduzeira do Cabula. O que ele talvez não pudesse supor é que seu sofrimento era tão evidente aos olhos da sacerdotisa que foi inevitável diagnosticá-lo também com a doença. Dividido entre sua crença em Deus Nosso Senhor e na Virgem Maria, por um lado, e a dor espiritual de seu luto pela irmã de Conegunda, Joaquim Pinto também se encontrava numa dessas encruzilhadas afetivas da escravidão, com um pé em cada lado da fronteira tão rígida e ao mesmo tempo tão porosa entre a liberdade e o cativo. Assim como Maria Cabra, escolheu não ficar do lado dos que herdavam o horror da escla-

33 James Sweet propõe interpretação semelhante, em alguns aspectos, para o caso de Leonor de Oliveira, que se submeteu aos procedimentos terapêuticos do sacerdote Domingos Álvares, seu escravo. Leonor também era mestiça (“mulata”) e pode-se imaginar sua relação ambivalente com sua ancestralidade africana (Sweet, 2011, pp. 105-22).

34 No século XVIII, o termo “crioulo(a)” era empregado para se referir aos descendentes de africanos nascidos no Brasil sem mistura racial com brancos ou indígenas.

vidão. O que isso lhe custou emocionalmente, nunca saberemos. Em todos os casos, para escravos e para livres, os calundus eram uma forma espiritualmente e afetivamente poderosa de vivenciar sentimentos conflitantes e angustiantes ligados ao cativeiro. Eram o que havia de mais “estranho” e mais “familiar” ao mesmo tempo.

FAMÍLIAS EM CRISE

Em Salvador, em 1753, não foi só para a família de Conegunda que os calundus se tornaram um veículo de expressão de sentimentos conflitantes e angustiantes. A africana Clemência também foi acometida pela doença dos ventos. Segundo os mesmos denunciante que narraram a história de Conegunda, Clemência “por algum tempo não falara [a] língua dos brancos, e [...], perguntando a causa, lhe disseram ser porque não tinha observado os preceitos de seus ventos”.³⁵ Clemência também tinha “ventos”, assim como a família de Conegunda, e esses espíritos pareciam exigir comportamentos e “preceitos” específicos que ela não pôde ou não quis adotar. Ora, nos casos de calundus, esses “preceitos” consistiam basicamente na necessidade de reatar o culto e as oferendas aos ancestrais que estariam causando a doença, observando os tabus e restrições associados.

Talvez, assim como Joaquim Pinto, Clemência não tenha querido “ficar com os calundus”, e tenha decidido ignorá-los. Ou pode ser que não tenha tido condições de seguir os preceitos exigidos para a cura de sua doença. Em consequência, parece ter se tornado incapaz de se comunicar com os brancos, pois não podia mais falar português. Clemência era africana, de nação mina,³⁶ mas a denúncia dá a

³⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0305, fl. 187v. (113º Caderno do Promotor).

³⁶ É importante considerar a diferença entre “nação” e a nossa concepção moderna de grupo étnico-linguístico. As denominações de nação eram rótulos criados no contexto do tráfico atlântico de escravos e muitas vezes designavam portos ou conjuntos de portos de embarque do comércio de escravos. Por consequência, a mesma designação de nação incluía africanos falantes de diferentes línguas e com diferentes identidades étnicas, e serviram para criar identidades e formas de reconhecimento coletivo entre africanos na América (Soares, 2004). Luís Nicolau Parés argumentou que, em muitos contextos, como no caso da nação “jeje”, as denominações de nação funcionavam como “denominações metaétnicas”, partindo de identidades étnicas previamente existentes, mas progressivamente englobando grupos mais heterogêneos (Parés, 2007, pp. 23-62).

entender que ela provavelmente já havia aprendido a falar a língua portuguesa. Contudo, a recusa em seguir “os preceitos de seus ventos” parece tê-la tornado novamente incapaz de se comunicar “por algum tempo”, exceto com outros africanos falantes de alguma de suas línguas maternas. Sendo de nação mina, Clemência provavelmente era falante alguma língua do grupo fon-gbe, predominante entre os minas no século XVIII. A doença causada pelos espíritos ou ventos a colocara em um estado de separação mental em relação ao mundo luso-americano no qual vivia, e talvez tenha acentuado a percepção de uma desconexão com o universo cultural lusitano.

Isso não significa, porém, que Clemência tenha deixado de se sentir parte do universo cultural euro-americano para se reintegrar plenamente com uma suposta identidade africana ou mina na qual ela se reconhecia perfeitamente. Clemência estava muito longe de qualquer tipo de “afrocentrismo” militante ou de identificação cultural plena com suas “raízes africanas”. Pois, se perdera a possibilidade de se comunicar com os brancos, também passou a estranhar os africanos e seus descendentes, e mesmo aqueles mais próximos de si: “de tal sorte a viam alienada de si que nem os seus filhos conhecia”.³⁷ Assolada pelos ventos dos calundus, Clemência talvez tenha sido levada a um estado de desconexão em que não se reconhecia como parte de nenhum grupo.

Isso não deixava de ser coerente com todo o complexo de sentimentos parentais associados aos calundus: a recusa da ancestralidade ligada aos ventos fez com que Clemência perdesse o sentimento de ligação familiar e parental, de modo que não reconhecia sua própria descendência. Se não podia se reconectar com sua ancestralidade, tampouco podia criar uma nova ligação emocional com os filhos. Teria sido outra Sethe luso-americana? A doença de Clemência parecia expressar um sentimento de alienação de si: ela era incapaz de reverenciar sua ancestralidade, de se relacionar com seus filhos e de se comunicar com seus senhores e com a maior parte das pessoas em seu entorno. A angústia dos calundus a levava enfim ao isolamento, à incomunicabilidade e à loucura. Ela não estava sozinha nessa experiência extrema de desestruturação do eu a que a levaram os “ventos” dos calundus:

37 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0305, fl. 187v. (113º Caderno do Promotor).

segundo o denunciante, “o mesmo vira em uma irmã de Clemência, por nome Ana”.³⁸

O parentesco entre as duas aflitas levanta pontos de convergência entre seu caso e o de Conegunda. Assim como ocorrera com esta, que sofria dos calundus com sua irmã, sua mãe e seu “cunhado”, a situação de Clemência e Ana mostra também uma família africana levada a uma situação emocional extrema que era, na consciência dos envolvidos, associada aos “ventos” dos calundus. Outra particularidade significativa da denúncia levanta mais uma semelhança: Clemência era “escrava de Antônia Soares, crioula forra moradora na rua de Nossa Senhora da Ajuda”.³⁹ Levantamos há pouco a hipótese de que Maria Cabra, a proprietária da mãe de Conegunda, fosse uma alforriada; no caso de Clemência, isso é explicitamente confirmado pelos denunciantes. Também aí podemos presumir a existência de complexos sentimentos simultâneos de identificação e distanciamento entre a senhora e a escrava: duas mulheres que haviam ocupado a mesma condição jurídica, que talvez tivessem tido experiências e vivências análogas, e que no entanto as regras da sociedade escravista luso-americana haviam colocado em lugares opostos e pretensamente antagônicos, marcados por uma relação de exploração e conflito latentes — quaisquer que fossem os possíveis laços emocionais entre as duas. A mescla entre identificação e alteridade talvez tenha se tornado emocionalmente insuportável para Clemência.

Vale a pena, por fim, voltar a um detalhe do caso de Clemência: sua nação. Como mencionado, os calundus eram cerimônias religiosas e terapêuticas de origem centro-africana, e a maior parte de seus praticantes tinha essas origens. No entanto, Clemência era mina, e tanto ela quanto sua irmã também se sentiram afligidas por essa doença tipicamente centro-africana. Talvez isso até nos ajude a explicar por que os desdobramentos da doença haviam sido tão diferentes para Conegunda e para Clemência. Conegunda procurou a calunduzeira do Cabula possivelmente para se pacificar com seus ventos, e talvez tenha até se tornado ela própria uma sacerdotisa, alcançando algum tipo de reconciliação com a experiência familiar traumática pela qual passara. O destino de Clemência e de Ana foi diferente, com um agravamento da doença que as levou à alienação completa. Segundo os

³⁸ Ibidem, fl. 187 v.

³⁹ Ibidem, fl. 187 v.

denunciantes, isso ocorreu (pelo menos no caso de Clemência) porque ela “não tinha observado os preceitos dos seus ventos”, como vimos. É possível que, por não compartilhar um repertório cultural centro-africano comum dos cultos de aflição de tipo *ngoma*, Clemência não tenha se sentido suficientemente à vontade para se submeter aos tabus e às restrições das cerimônias terapêuticas de uma calunduzeira como a do Cabula. Ou talvez simplesmente não acreditasse em calundus. Isso, contudo, privou-a de uma linguagem ritual e espiritual com a qual outras pessoas puderam encontrar formas de lidar com experiências traumáticas análogas.

Em todo caso, o que é certo é que uma possível desconfiança de Clemência e Ana em relação aos calundus não as impediu de contrair e desenvolver a doença dos “ventos” que sopravam em Salvador em meados do século XVIII. Isso nos sugere que, nessa época, os calundus já não eram mais uma forma exclusivamente centro-africana de vivenciar a espiritualidade sob o cativo, mas haviam se tornado parte de um repertório africano e afro-luso-americano mais amplo, disseminado para outros grupos sociais. Havia inúmeros clientes brancos dos calundus luso-americanos, e nem todos eles consultavam os calundus apenas de forma instrumental. Em alguns casos, é possível perceber um envolvimento espiritual genuíno com as cerimônias, como é o caso de Pedro de Cerqueira Barbosa, que, em 1701 no Rio Real da Praia, na Bahia, participava ativamente dos calundus de sua escrava Branca. Pedro tomava parte nas cerimônias “untando-se ele com sumo de ervas verdes, e a dita sua escrava com barro branco”.⁴⁰ Além disso, também fora visto, durante as cerimônias, “enfeitando a dita Branca sua escrava, que estava composta com uma anágua branca e o corpo, da cintura para cima, despido, amarrando-lhe uma banda de tafetá vermelho por cima dos peitos, pondo-lhe ao pescoço um vulto de madeira do tamanho de um palmo, com figura de gente, [...] pondo-lhe assim mais uma coroa de várias penas”.⁴¹

É evidente que a participação de Pedro Barbosa nos calundus ultrapassava a de um mero espectador ou cliente que solicita a calunduzeira para fins instrumentais. Ele próprio se aparaentava ritualmente e ajudava a compor a indumentária ritual da calunduzeira, tarefa

⁴⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 239. (81º Caderno do Promotor).

⁴¹ Ibidem, fl. 246.

que, em outros calundus, era executada por “ajudantes” que possuíam algum grau iniciático de participação no culto e por vezes tocavam atabaques. Africanos de outras origens fora da África Centro-Occidental também podiam, em alguns casos, assumir papéis de destaque no culto: em 1772, o cabo-verdiano Félix liderava uma casa de calundus na região de Mariana.⁴²

Já se sugeriu que o termo “calundu” possa ter se tornado uma espécie de “guarda-chuva” empregado para designar cerimônias de naturezas muito diversas, perdendo sua especificidade centro-africana para se tornar, no léxico eclesiástico, mero sinônimo de religiosidade africana (Kananaja, 2013). Em 1785, por exemplo, no Pasto de Cachoeira, na Bahia, uma casa de culto com africanos de origem predominantemente jeje foi designada como “calundu” pelas autoridades que a invadiram e a debelaram. João José Reis argumentou que os objetos apreendidos sugerem uma origem fon-gbe das práticas religiosas, aproximando-as do culto aos voduns (Reis, 1988). Nesse caso, trata-se de um uso do termo “calundu” para designar uma cerimônia de natureza muito distinta.

Contudo, o que quero sugerir aqui é que, em alguns casos, talvez o caminho tenha sido o inverso. Em vez de a palavra “calundu” ser invocada para designar cerimônias religiosas de origens africanas distintas, é possível que, em alguns contextos, a linguagem ritualística e espiritual dos calundus tenha de fato se difundido para além dos centro-africanos, envolvendo outros grupos culturais na sociedade luso-americana. Não se trata aqui de supor que tenha havido alguma forma de “diluição” do sentido próprio do termo (será que podemos de fato falar em um único sentido próprio para uma palavra com tantos significados e associações simbólicas?), mas de imaginar que talvez os múltiplos sentidos associados ao termo calundu tenham se estruturado, na América portuguesa, como uma linguagem amplamente disseminada para designar, expressar e vivenciar experiências conflitivas e angustiantes ligadas à escravidão. Em vez de designar uma cerimônia ou uma religião específica, talvez o “calundu” tenha sido uma palavra originalmente ambunda que passou a ser invocada por grupos mais amplos para falar sobre experiências “infamiliares” no contexto da escravidão.

42 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl.143. (129º Cadernos do Promotor)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Casos de famílias afligidas pela doença dos calundus, como as de Conegunda e Clemência, levantam questões difíceis sobre a experiência da escravidão para mulheres africanas nas Américas. Como era a vivência da maternidade para elas, longe de seus grupos de parentesco originais? Com que sentimentos conflitantes elas tinham de lidar na criação de seus filhos sob o cativeiro? O que elas achavam que estavam legando a seus descendentes e como se sentiam em relação às famílias que podiam recriar nas Américas? Como seus filhos se sentiam em relação a essas heranças familiares? De que formas o prospecto das alforrias e os conflitos latentes entre escravos africanos, crioulos e mulatos, com diferentes condições e probabilidades de acesso à liberdade jurídica, moldava as relações entre essas pessoas? Numa sociedade profundamente desigual, que dramatizava fortemente as diferenças, mas que oferecia possibilidades reais de mobilidade social, ainda que estas fossem muito seletivas e desiguais, o que os indivíduos livres que tinham antecedentes africanos sentiam em relação aos escravos que não tinham podido conquistar sua liberdade? Todas essas questões são obviamente muito difíceis de serem respondidas a partir das fontes documentais que temos à nossa disposição sem recorrer a algum grau de especulação e imaginação histórica. Mas talvez experiências espirituais como os calundus possam ser lidas como manifestações dos sentimentos complexos, ambivalentes e contraditórios que podiam presumivelmente emergir nessas situações.

Paul Gilroy argumentou que a memória do trauma da escravidão é um dos aspectos axiais das experiências culturais negras no mundo moderno. Para o autor, a rememoração de narrativas de provação, violência e libertação no contexto da escravidão ofereceu às culturas negras da modernidade uma percepção descontínua do tempo e da história, configurando uma temporalidade fragmentada, simultaneamente fraturada pela violência do escravismo e potencialmente aberta à redenção futura. Trata-se da memória daquilo que Gilroy chamou de “sublime do escravo” (Gilroy, 2012). Na América portuguesa no século XVIII, os calundus ofereceram uma das linguagens disponíveis para a codificação dessa memória do trauma da escravidão, e foram espaços para urdir uma nova noção de tempo em que a simples

continuidade linear entre o passado e o futuro, entre os antepassados e os descendentes, simplesmente não podia mais existir — se é que já havia existido.

Em seu estudo sobre o *Unheimliche*, Freud sugeriu que o sentimento de infamiliaridade estava ligado a episódios traumáticos cuja rememoração é dolorosa sobretudo por causa do *nosso próprio* investimento emocional nesses eventos. Com base nessa sugestiva indicação freudiana, Achille Mbembe procurou refletir sobre a memória do “trauma negro” (o triplo trauma da escravidão, do colonialismo e do apartheid) identificando nele um “pequeno segredo”, que consistia no investimento afetivo que sujeitos negros haviam feito nos processos históricos de sua própria marginalização. O fato de elites africanas terem se engajado ativamente no comércio atlântico de escravos, entre os séculos XV e XIX, ou de terem assumido papéis importantes nos níveis inferiores da administração colonial europeia no continente africano, entre os séculos XIX e XX, evoca aspectos históricos desse investimento e dessa implicação dos sujeitos negros nos processos históricos que levaram à espoliação das sociedades do continente (Mbembe, 2018). Afinal de contas, o que torna o trauma especialmente doloroso e difícil de rememorar é sentirmos que participamos de alguma maneira do processo de nossa própria violação, que aprendemos a investir nele algo de nossos afetos e quiçá de nossos desejos.

Encontramos algo dessa natureza nos relatos dos calundus de Salvador de 1753. Em todos os casos analisados, uma mescla de sentimentos de afeto e distanciamento talvez tenha tornado insuportáveis as relações entre amantes, entre mães e filhos, entre senhoras e escravas. Podemos imaginar que amor, desejo, repúdio e violência se misturavam nessas relações de uma forma afetivamente difícil de resolver, e talvez os calundus fossem uma das linguagens pelas quais esses sujeitos procuraram desfazer os nós de sua afetividade violada pela escravidão para reencontrar alguma imagem reconhecível de si, de sua ancestralidade e de seu legado para o futuro. Essas cerimônias, bem como o complexo de crenças e afetos a elas associados, expressavam os sentimentos de estranhamento em relação ao próprio lar [*unhomeliness*] por meio dos quais, segundo Homi Bhabha, a história e as estruturas de poder dos mundos coloniais eram às vezes vivenciadas, numa intimidade intersticial entre o psíquico e o social (Bhabha, 1998, p.29).

Não chega a surpreender que essas realidades e conflitos sociais tenham encontrado sua expressão historicamente adequada por meio de uma linguagem religiosa e de espiritualidade que, a nossos olhos, pode parecer confusa, cifrada e misteriosa, alheia à reflexão racional e quase impermeável a uma análise metodologicamente rigorosa e segura. Se os calundus eram veículos para falar de um terror indizível, então faz sentido que sua linguagem não tenha sido composta por palavras, mas por doenças, ventos, fantasmas e crises espirituais. Os calundus exigem que aprendamos a decifrar essas linguagens outras, que codificam relações outras com a memória e com o tempo, configurando aquilo que Dipesh Chakrabaty (2008, pp. 97-113) chamou de “passados subalternos”. É verdade que não podemos simplesmente aceitar sem senões que havia africanos em Salvador enlouquecendo e morrendo por conta de “ventos” que passavam de umas pessoas às outras. Sentimos que é nosso dever como historiadores compreender quais realidades sociais e materiais estavam implicadas nesses acontecimentos e de que forma as múltiplas violências criadas pela escravidão produziam tamanhos sofrimentos. Para isso, contudo, é preciso aprender a levar a sério essa língua cifrada de espíritos dos mortos, doenças e ventos.

Não pretendo, obviamente, sugerir que fenômenos espirituais e religiosos como os calundus sejam as únicas vias de acesso a essas experiências e dimensões da sociabilidade e da afetividade de africanos e seus descendentes na América portuguesa. A historiografia brasileira desenvolveu amplamente algumas das questões sobre as relações afetivas entre escravos e libertos que elenquei acima recorrendo a uma variada gama de fontes que revelam aspectos das relações familiares entre escravos, como relatos de viajantes, registros de batismo e de casamento e testamentos. Encaro experiências espirituais como as relacionadas com os calundus como *uma* das formas de nos aproximarmos dessas questões, em alguns casos colocando em evidência as dimensões conflitivas e angustiantes dessas relações. Afinal de contas, tratava-se de um tipo de aflição espiritual, o que nos permite visualizar formas de expressão consideradas adequadas naquele momento histórico para experiências emocionais difíceis de resolver e de definir.

Por isso mesmo, os problemas metodológicos dessa análise tornam-se em certa medida mais agudos. Ao falar em ventos para compreender sentimentos de africanos e seus descendentes nas Américas,

aproximamo-nos daquilo que Chakrabarty chamava, um pouco jocosamente, de “má História”, baseada em formas heterodoxas de codificação do tempo e na agência de supostas entidades sobrenaturais, em oposição a uma “boa História” feita a partir de relatos racionais de ações humanas. E, assim como Chakrabarty, quero sugerir que, às vezes, a “má História” pode ser tão interessante e pertinente quanto a “boa”. Se estamos tentando compreender sentimentos difíceis de expressar de forma clara e consciente (como são sempre as experiências traumáticas), então é preciso procurar por indícios indiretos que precisam ser interpretados como “sintomáticos”, ou seja, como indicativos de uma situação subjacente que, no entanto, não está claramente expressa — ou melhor, que não tem expressão adequada, a não ser por meio desses deslocamentos semânticos.⁴³

Assumo de bom grado que esta argumentação talvez possa exceder o limite da especulação histórica para muitos leitores, mas reafirmo a convicção de que este pode também ser um exercício revelador de novas possibilidades de entender as experiências de camadas sociais iletradas e marginalizadas. Se, para algumas pessoas que vivenciaram situações de sofrimento emocional agudo em Salvador em 1753, os calundus “não era[m] uma história para se passar adiante” (Morrison, 2011, p. 387) (como a narradora de *Amada* dizia a respeito da história de sofrimento de Sethe, a ex-escrava que matou sua filha pequena por um ato de amor), estou convicto de que é nosso dever como historiadores encontrar as linguagens para falar desse trauma que todos nós ainda carregamos.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

ANTT — Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Devassas, prateleira Z, livro 6.

⁴³ O método aqui se aproxima do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg — o qual, aliás, deriva de uma metodologia de análise sintomática para a qual a própria psicanálise freudiana é tomada como modelo histórico. Cf. Ginzburg (1989, pp. 143-79).

- ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0261 (67º Caderno do Promotor).
- ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 266 (72º Caderno do Promotor).
- ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0274 (81º Caderno do Promotor).
- ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0284 (91º Caderno do Promotor).
- ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 0305 (113º Caderno do Promotor).
- ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 270 (129º Caderno do Promotor).
- ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252.
- CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, P. Gio. Antonio. *Istorica descrizione de' tre' regni Congo, Matamba et Angola: situati nell'Etiopia Inferiore Occidentale e delle missioni apostoliche esercitateui da Religiosi Capuccini*. Bolonha: [s.p.], 1687.
- VIEIRA, Pe. A. *Sermões*. Prefaciado e revisto pelo Pe. Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.

FONTES SECUNDÁRIAS

- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Trad. Maria Eloisa Capellato & Olívia Krähenbühl. 2.^a ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editoria, 1985.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOSTOEN, K. et al. Middle to late Holocene paleoclimatic change and the early Bantu expansion in the rain forests of Western Central Africa. *Current Anthropology*, vol. 65, n.º 3, pp. 354-84, jun. 2015.

- CALAINHO, D. B. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Reimpr. ampl. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FERREIRA, R. *Cross-cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014.
- FREUD, S. *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos: (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. 2.^a ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34/Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- JANZEN, J. M. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1992.
- KANANOJA, K. Pai Caetano Angola, Afro-Brazilian Magico-Religious Practices, and Cultural Resistance in Minas Gerais in the Late Eighteenth Century. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, vol. 2, n.º 1, pp. 18-37, maio 2013.
- MARCUSSI, A. A. *Cativeiro e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2015.
- MARCUSSI, A. A. Um pregador africano na Inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVII. *Odeere*, ano 1, n.º 1, pp. 8-31, jun. 2016.
- MARCUSSI, A. A. Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *Revista Brasileira de História*, vol. 39, n.º 79, pp. 19-40, 2018.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2018.

- MORRISON, T. *Amada*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MOTT, L. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, n.º 1, pp. 73-82, dez. 1994.
- PAIVA, E. F. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- REGINALDO, L. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- REIS, J. J. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n.º 16, pp. 57-81, mar.-ago. 1988.
- SANTOS, V. S. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008.
- SLENES, R. W. *L'arbre nsanda replanté: cultes d'affliction Kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-Est (1810-1888)*. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n.º 67/68, vol. 2, pp. 217-313, 2007.
- SLENES, R. W. "Malungo, ngoma vem!" África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n.º 12, pp. 48-67, 1991-1992.
- SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2.^a ed. corrig. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- SOARES, M. de C. A "nação" que se tem e a "terra" de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, n.º 2, pp. 303-30, 2004.
- SOUZA, L. de M. e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, L. & CARNEIRO, M. L. T. (org.). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e antissemitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, pp. 293-317.
- SOUZA, M. de M. e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- SWEET, J. H. *Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, pp. 105-22.

- SWEET, J. H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- VAINFAS, R. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

3.5

A “DANÇA DE NEGROS” DE ZACHARIAS WAGENER: COSMOLOGIA BANTO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA AFRICANA NO BRASIL DO SÉCULO XVII

ROBERT DAIBERT JUNIOR¹

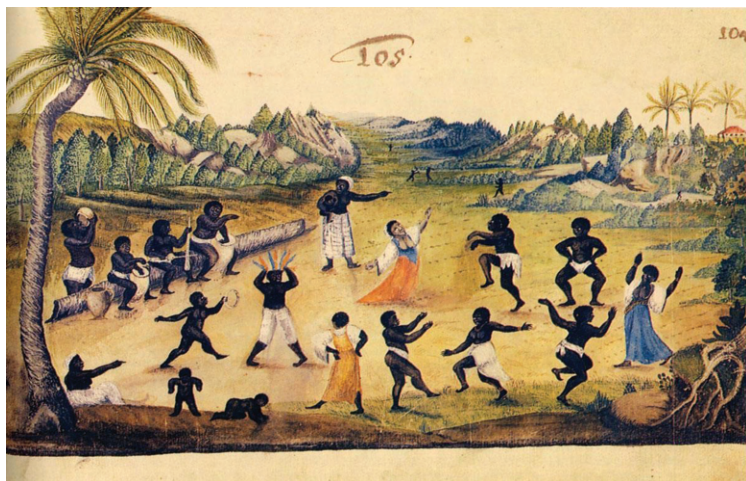
Em suas aventuras e andanças pelo mundo no século XVII, Zacharias Wagener, um jovem europeu de origem germânica, viveu sete anos no Recife, entre 1634 e 1641. (Falcão, 1964, p. 4) A região colonial era na época dominada pelos holandeses, exploradores de uma próspera produção de açúcar voltada para o mercado internacional. O rapaz, então na casa de seus vinte e poucos anos, assustava-se muito

¹ Robert Daibert Junior é mestre em História pela Unicamp e doutor em História pela UFRJ. Professor nos Programas de Pós-graduação em História e em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

com o tipo de animais e com a natureza que encontrava no Brasil Colonial. Além disso, ficava bastante incomodado com o comportamento dos povos indígenas e das pessoas escravizadas, habitantes da capitania de Pernambuco. E assim, mesmo sem entender bem as situações observadas, ele acabou registrando seu estranhamento em imagens que pintava em aquarelas acompanhadas de pequenas legendas, destinadas posteriormente a explicar para seus conterrâneos europeus alguns aspectos da vida cotidiana no nosso território colonial.

Neste texto, pretendo interpretar uma dessas aquarelas, intitulada “Dança de negros” (Figura 1), com base em alguns aspectos centrais da cosmologia banto presentes no ritual retratado em sua composição.² De modo complementar, analiso tanto a legenda produzida por Wagener para acompanhar essa imagem (Wagener apud Tinhorão, 2000, p. 57) quanto também uma outra legenda produzida pelo artista para a aquarela “Homem Negro” (Wagener, 1997, p. 175).

Figura 1. Dança de Negros. WAGENER, Zacharias. Prancha 105. In: TEIXEIRA, Dante Martins. (org.). *Brasil Holandês: “Thierbuch” e a “Autobiografia” de Zacharias Wagener*. v. 2. Rio de Janeiro: Index, 1997, p. 193.



² Este texto é uma versão modificada e ampliada de dois artigos que publiquei nos últimos anos (Daibert Jr., 2015; 2020).

De acordo com James Sweet (2007, p. 179), na aquarela “*Dança de negros*” o pintor teria documentado um ritual de calundu, entendido pelo autor como uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados originalmente na África Central e que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos. (Sweet, 2003, pp. 143-51) No entanto, até o momento, não há evidências documentais sólidas nem consenso na historiografia a respeito da existência de calundus coloniais bem consolidados nas primeiras décadas do século XVII, nem especificamente dentro do período de sete anos em que Wagener viveu na capitania de Pernambuco, o que nos leva a desconfiar da afirmação de James Sweet. Não há dúvidas de que a cena retratada pelo pintor guarda inúmeras semelhanças com os rituais de calundu que se consolidarão em um contexto histórico posterior. Nesse sentido, as análises e os resultados produzidos pela historiografia dedicada ao tema ajudam bastante na leitura da imagem. A questão é que não há evidências de que, no período de produção da aquarela, a aglutinação dos ritos variados em torno de uma nova configuração chamada calundu já estivesse concluída ou em estágio avançado. Conforme veremos no texto, a interpretação da “*Dança de negros*” inclusive demonstra o contrário disso.

Por outro lado, se nesse período histórico não são conhecidos ainda calundus bem estruturados, nomeados como tais e com características comuns, é inegável a existência e circulação de rituais que, embora diversos, tomavam a cosmologia banto como um referencial, uma espécie de “matriz gramatical” comum, a partir da qual se fundamentavam “escritas e falas” de experiências e performances religiosas. A população centro-africana, escravizada nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda, apesar das diferenças étnicas, compartilhava o mesmo tronco linguístico: era falante das línguas bantos. Essa base comum permitiu que muitos traços culturais e significados religiosos fundamentais fossem compartilhados entre os diferentes povos dessa grande região, vista hoje como um espaço geográfico menos heterogêneo do que se imaginava (Craemer, Vansina & Fox, 1976, pp. 458-75).

No percurso do texto, farei inicialmente uma incursão na bibliografia dedicada à compreensão da cosmologia centro-africana banto em seus aspectos principais. A ideia é apresentar, em linhas gerais, uma síntese do repertório simbólico religioso compartilhado por estes povos transplantados para o Brasil. Na sequência, após essa exposição,

será possível realizar a análise das legendas e o exercício de interpretação da aquarela “*Dança de negros*”. Ao final, tento evidenciar que Zacharias Wagener, apesar de sua visão preconceituosa e etnocêntrica, e mesmo sem ter conhecimento da cosmologia banto, registrou fortes indícios de que ela sobrevivia ao ser relida e reatualizada no Brasil Colonial por iniciativa da população escravizada.

COSMOLOGIA E TRADIÇÕES CENTRO-AFRICANAS

Nas últimas décadas, as pesquisas acadêmicas revelaram a extraordinária quantidade de escravizados traficados da África Central para as Américas, entre os séculos XVI e XIX. Apesar da superioridade numérica da presença dessa população banto em relação a outros grupos africanos que ingressaram no Brasil, por muito tempo a maioria dos trabalhos acadêmicos dedicou-se a investigar as heranças da tradição iorubá, proveniente da África Ocidental (Heywood, 2008, pp. 18-9). Felizmente, hoje em dia, encontra-se em curso uma mudança de perspectiva em relação a essa tendência.

Segundo Robert Slenes, cerca de 51% dos 10,5 milhões de africanos escravizados que chegaram às Américas eram provenientes da África Central. No mapa demográfico do tráfico, a América Portuguesa aparece como o território que mais importou cativos dessa região do continente africano. Os números são impressionantes: 76% dos 4,9 milhões de cativos desembarcados à força em nosso território eram centro-africanos. (Slenes, 2018, p. 64) De acordo com o autor, essas pessoas escravizadas descobriram desde o continente africano, em sua jornada do interior dos sertões rumo à Costa Atlântica — e mesmo durante a travessia no navio negreiro — que tinham muito em comum. Apesar de diferenças étnicas, compartilhavam a mesma cosmovisão banto (Slenes, 2007, p. 116). Mas quais eram os princípios gerais dessa cosmovisão?

Segundo Altuna (1985, pp. 58-9), a cosmovisão banto é estruturada com base em uma pirâmide vital, dividida entre o mundo invisível e o mundo visível. Em uma ordem hierárquica de importância, no primeiro grupo, encontram-se a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. No segundo grupo, estão situados os reis, os chefes de reino, tribo, clã

ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros (Altuna, 1985, pp. 58- 61).

Segundo a tradição banto, a vida é sustentada por um Ser Supremo que reina sobre o universo e sobre os homens, de modo distante, porém benéfico. Os povos que compartilhavam a cosmovisão banto acreditavam em um deus único, supremo e criador, chamado por Kalunga, Zambi, Lessa, Mvidie, entre outros nomes de acordo com o grupo étnico específico e com os atributos que se pretendia destacar nessa divindade como: totalidade da vida, superação de tudo em todos, força e inteligência. Segundo essa crença, após a criação do mundo, o Ser Supremo se distanciou dele, entregando sua administração aos ancestrais fundadores de linhagens, seus filhos divinizados. Por ser um deus distante, ele quase não recebia culto ou adoração, nem era representado por imagens. Apesar disso, ele conservava a dinâmica e a ordem do cosmo, mantendo o mundo unido (Munanga, 1996, p. 62; Éboli, 2010, p. 29, Malandrino, 2010, p. 80). Como um Deus maior e criador do universo, atuava sobre o mundo inteiro, sendo às vezes concebido como o ancestral original ou ancestral do primeiro ser humano (Thornton, 2008, p. 86).

Abaixo da divindade suprema, estavam os arquipatriarcas, fundadores dos primeiros clãs humanos e dos grupos primitivos que receberam a vida diretamente de Deus e foram encarregados de perpetuá-la.³ Abaixo dessa categoria, ou às vezes considerados como parte dela, estão situados os espíritos tutelares ou gênios da natureza, que habitam os lagos, os rios, pedras, ventos, florestas ou objetos materiais. Esses seres, embora não possuíssem forma humana, exerciam grande influência sobre os homens, notadamente sobre as atividades da caça, pesca e agricultura. Além disso, criados pelo Ser Supremo, atuavam sobre os fenômenos da natureza uma vez que estavam ligados ao ar, à terra, às águas e à vegetação (Giroto, 1999, p. 150).

Abaixo desses gênios da natureza, ou as vezes confundindo-se com eles na mesma posição na pirâmide vital, encontravam-se os ancestrais, espíritos fundadores de linhagens, venerados por terem deixado uma herança espiritual favorável à evolução de sua comunidade. Eram

³ Em algumas comunidades bantos, encontra-se também a crença nos heróis antigos ou civilizadores, categoria de introdução mais recente, encarregados de colaborar com a divindade e introduzir técnicas e inovações (Altuna, 1985, pp. 58-9; Giroto, 1999, pp. 95-6).

eles os responsáveis por garantir a solidariedade e a estabilidade de um grupo no tempo e sua coesão no espaço (Lopes, 2008, pp. 149-52). Esses “grandes mortos” receberam do Deus criador a energia vital e atuavam como elo entre os homens e essa divindade suprema. Eram figuras quase míticas e, muitas vezes, não se tinha conhecimento detalhado sobre suas histórias (Malandrino, 2010, p. 83). Eram assim considerados fundadores de comunidades ou por terem firmado as primeiras alianças com os espíritos da natureza ou por se confundirem com eles.

Os povos bantos, em sua diversidade, atribuíam importância variada aos ancestrais e aos espíritos da natureza. Em alguns casos, esses últimos eram vistos como intermediários entre a divindade suprema e os homens, sendo por isso alvo de invocações, oferendas e sacrifícios. Em outros, esses espíritos não eram concebidos como entidades autônomas e sim como expressões ou reflexos das ações do Deus criador. Havia ainda, por fim, como vimos acima, a compreensão de que esses seres se confundiam com os próprios ancestrais (Vansina, 1965b, p. 26; Giroto, 1999, pp. 150-51). Os ancestrais mais antigos, em alguns casos, podiam ser incorporados ao topo do grupo de espíritos tutelares. (Slenes, 2018, pp. 66-7) Os congoleses, por exemplo, estabeleceram correlações entre sua religião autóctone e o cristianismo e conceberam Santo Antônio como Ntoni Malau, interpretando-o como um grande sacerdote que após viver entre os seres humanos se transformou em um poderoso espírito tutelar da terra (Souza, 2001, pp. 171-88; Slenes, 2018, p. 67).

Em outros casos, porém, em que prevalecia a distinção entre espíritos ancestrais e espíritos tutelares, a crença na ação restrita desses últimos sobre determinados territórios pode ser a chave de explicação para a introdução dos caboclos nos cultos afro-brasileiros de matriz banto. Enquanto por um lado os espíritos ancestrais podiam acompanhar os migrantes em sua experiência diaspóricas, por outro, ao chegar no Brasil, os escravizados precisavam descobrir com os indígenas quem eram os “donos daquela terra”, espíritos tutelares ligados àquele território e natureza, e quais os rituais eram necessários para contactá-los (Slenes, 2018, pp. 66-7). Isso não significa, no entanto, que os ancestrais eram abandonados. Pelo contrário, continuavam a ser cultuados enquanto os espíritos tutelares dos novos territórios eram também incorporados aos rituais transplantados de sua terra natal para o Brasil.

Logo abaixo dos ancestrais, na hierarquia espiritual, merecia grande destaque a figura dos antepassados. Mais próximos dos seres

humanos, eles eram em geral parentes próximos e, como defuntos mais recentes, eram personalizados. Para que o espírito de uma pessoa falecida se tornasse um antepassado, era preciso considerar a forma como ela morreu e a conduta que teve em vida. Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência. Além disso, o antepassado deveria se manifestar em algum vivo por meio da posseção, enviando mensagens aos seus familiares com os quais passava a desenvolver uma relação de muita proximidade. Todos esses sinais apontavam para o perfil do antepassado que, assim como os ancestrais, passava a ser cultuado e assumia a função de intermediário entre o Ser Supremo e determinada comunidade dos vivos. Embora falecidos, os antepassados continuavam membros ativos do grupo familiar e da comunidade a que pertenceram durante sua vida. Eles se tornavam os guardiões e os protetores de seus parentes vivos. Em contrapartida, o grupo familiar precisava alimentá-los e cultuá-los. Caso contrário, eles podiam acabar esquecidos da memória dos vivos com o passar do tempo (Malandrino, 2010, pp. 70, 78, 83-8).

Alguns antepassados, em decorrência de seus feitos notáveis e da perpetuação de seu culto no tempo, conseguiam ascender à condição de ancestrais, assumindo um caráter mais divinizado (Alcantara, 2008, p. 37). Em alguns grupos étnicos de matriz banto, os ancestrais chegavam a atingir alto grau de sacralização e podiam até mesmo ser considerados divindades secundárias ou, conforme o caso, de primeira ordem (Lopes, 2008, p. 150). Já os antepassados que não atendiam a esses requisitos preservavam-se mais humanizados, destacando-se no empenho em aumentar a força vital de suas famílias e comunidades (Alcantara, 2008, p. 37). Havia situações também em que determinados antepassados caíam no esquecimento uma vez que deixavam de ser cultuados na sucessão de gerações.

Na segunda parte da pirâmide, mundo visível, o homem possuía a maior força. Nessa categoria, o grau hierárquico dos seres humanos variava conforme sua função na comunidade. Em ordem de importância encontravam-se: os reis, os chefes do clã, de famílias, os especialistas da magia e os anciãos. Todos eles eram figuras revestidas de significados sagrados, inclusive os que ocupavam cargos políticos. Para os objetivos específicos desse texto, merecem destaque os especialistas da magia e os anciãos. Esses últimos eram vistos como depositários da plenitude da sabedoria, guardiões da tradição e espécies de “bibliotecas

vivas” (Altuna, 1985, p. 171). Geralmente atuavam nas sociedades de matriz banto como sustentáculos da cultura, transmitindo aos mais jovens histórias e crenças. Cabia aos anciãos a responsabilidade de tomar decisões que mantinham a unidade do grupo. Por estarem naturalmente mais próximos da morte, acreditava-se também que eles estavam mais próximos do mundo dos mortos e, consequentemente, dos antepassados e ancestrais (Silva, 2009, pp. 73-5).

Antes de compreendermos o papel dos especialistas da magia e caracterizarmos as forças impessoais, é necessário entender melhor a noção de força vital. O sentido geral da cosmovisão compartilhada pelos povos bantos era que o mundo invisível governava o mundo visível e que este último atuava e comunicava-se com o primeiro por meio de interações estabelecidas por rituais. Entre os bantos, tais práticas religiosas eram baseadas no complexo cultural ventura/desventura, espécie de paradigma que entendia o universo como algo constituído originalmente pela harmonia, bem-estar, saúde, segurança, poder, status, riqueza e fecundidade (ventura) (Craemer, Vansina & Fox, 1976, p. 461). O estado de equilíbrio sintetizado pela ideia de força ou boa vida, como expressão da ausência do mal, era dividido em três grupos de valores. O primeiro deles estava ligado à fecundidade que incluía gerar filhos, ser bem-sucedido nas caçadas e colheitas. O segundo incluía as noções de segurança e proteção garantidas pela invulnerabilidade e impunidade. Já o terceiro grupo estava associado ao desejo de melhoria na posição social por meio da prosperidade nos bens materiais (Craemer, Vansina & Fox, 1976, pp. 467-69).

Havia também a crença nas forças malévolas que, por meio de pensamentos e sentimentos malignos, podiam direta ou indiretamente causar danos como doença, morte, empobrecimento, esterilidade, corrupção, desavenças, escravidão e toda sorte de experiências negativas. Assim, a ordem natural, estado de equilíbrio e felicidade, podia ser quebrada muitas vezes pela ação de espíritos ou de pessoas que, por meio da feitiçaria, conseguiam impor o infortúnio e a doença (desventura). Todos os acontecimentos positivos e que traziam felicidade aos seres humanos eram explicados como aumento da força vital (ventura), e tudo que trazia sofrimento, dor ou infelicidade era explicado como diminuição da força vital (desventura).

A noção de força vital é um valor supremo na tradição banto, espécie de chave de compreensão de seus fundamentos e concepção de mundo. É ela que move os homens e o universo. Nessa visão, o

mundo é concebido como energia e não como matéria, de modo que a noção de força toma o lugar e se confunde com a noção de ser. Todo ser é por definição força e não uma entidade estática, por isso a pessoa humana tem caráter dinâmico. Em outras palavras, o ser não existe em um primeiro momento para depois ser revestido de força, ou para em algum momento possuir força. O ser é força em sua constituição. Mas a energia vital não se limita aos vivos. Sua fonte é um deus supremo e único que distribuiu essa força aos espíritos tutelares, aos ancestrais e aos antepassados no mundo espiritual e, em seguida, no mundo dos vivos, respectivamente aos reis, chefes de aldeias, de linhagens, anciãos, pais, filhos, ao mundo animal, aos vegetais e aos minerais. Esses mundos encontram-se inteiramente interligados de modo que, como numa teia de aranha, não se pode vibrar um único fio sem gerar movimento em todos os outros. A força vital pode aumentar ou diminuir por meio da lei da interação das forças, de modo que um ser pode fortalecer ou enfraquecer outro ser. As próprias instituições sociais e políticas estão ancoradas nessa noção (Malandrino, 2010, p. 56; Munanga, 1996, pp. 62-3).

Por fim, cabe aqui um breve comentário sobre as forças impessoais, material imprescindível para o trabalho dos especialistas da magia. Dispostas no mundo visível, segunda parte da pirâmide, logo abaixo das forças pessoais, encontravam-se as forças impessoais. Essas forças estavam distribuídas da seguinte forma em ordem de importância: animais, plantas e minerais. Todas elas proporcionavam energia e vitalidade ao homem. Enquanto os animais emprestavam suas características, os vegetais e minerais, conforme sua utilização em rituais, guardavam propriedades ocultas e podiam proporcionar benefícios ou malefícios. Os fenômenos naturais e os astros, na base da pirâmide, estavam a serviço dos homens e de suas comunidades. Todas essas forças impessoais eram dominadas pelos homens, sobretudo pelos especialistas da magia, que as utilizavam como instrumentos próprios (Altuna, 1985, pp. 59-60). Após esse percurso, é preciso agora relacionar tais elementos à aquarela “Dança de negros” e às legendas produzidos pelo artista.

"FALTOU-TE PÃO?": A "ESPERANÇA DE OUTRA VIDA MELHOR"

As aquarelas produzidas por Wagener durante sua estada no Brasil foram inseridas em uma obra intitulada "Livro dos Animais" (Wagener, 1997). Esse material reúne cento e dez pinturas de sua autoria, quase todas coloridas, das quais setenta e três são de animais,⁴ dezenove de plantas, raízes e frutas, oito figuras humanas típicas,⁵ sete registram mapas, paisagens com seres humanos, construções (como um engenho de açúcar e o mercado de escravizados) e ainda alguns costumes e experiências cotidianas. Cada imagem é acompanhada por um texto explicativo elaborado pelo próprio artista (Falcão, 1964, p. 8). Sugestivamente, quase nenhuma pessoa branca é representada em seus desenhos, de modo que a maioria das figuras humanas retratadas é de africanos, indígenas e mestiços que aparecem como parte de uma natureza selvagem em uma publicação destinada a mostrar aspectos exóticos do território colonial da América do Sul para os europeus (Wagener, 1997).

Na legenda de uma de suas aquarelas intitulada "Homem negro", Wagener descreveu uma significativa experiência de canto e dança de africanos e seus descendentes em um ritual de sepultamento. Segundo o artista, os escravizados têm

[...] a esperança de outra vida melhor; por causa disso enterram seus familiares e a eles se dirigem com uma gritaria ridícula e estranha. Sentam-se ao redor da cova e perguntam ao morto, cantando em coro: "hei, hei, hei, por que morreste? Hei, hei, hei, faltou-te pão, farinha, fumo ou cachimbo?" Em seguida a essas múltiplas e inúteis perguntas, atiram para dentro da sepultura pedaços de fumo e toda a sorte de raízes, a fim de que o falecido possa continuar a se deleitar na outra vida. E voltam do enterro cantando e dançando. Os [negros] nascidos aqui no Brasil são chamados criolos, sendo doutrinados pelos portugueses na fé católica e pelos holandeses na calvinista (Wagener, 1997, p. 175).

4 Entre eles: 27 peixes, 17 aves, 29 animais terrestres (mamíferos, répteis, anfíbios, insetos e aracnídeos).

5 São elas: "Omeme Brasileiro", "Mulher Brasileira", "Omeme Tapuya", "Mulher Tapuya", "Omeme Negro", "Mulher Negra", "Mulato", "Mameluca".

Por desconhecer a cosmologia banto e projetar um olhar preconceituoso sobre as práticas religiosas africanas, Zacharias Wagener não entendia os significados desse ritual de sepultamento que presenciou no Recife. Por que nessas ocasiões jogavam oferendas dentro dos túmulos, cantavam, dançavam e gritavam? Para responder tais questionamentos será preciso interpretar a legenda acima considerando alguns elementos da cosmologia banto apresentada na primeira parte desse texto.

Conforme vimos anteriormente, o culto aos ancestrais e antepassados era um meio fundamental de garantir a continuidade ou o fortalecimento da energia vital, assegurando assim a ordenação da vida. É nesse sentido que essas entidades demandavam constante atenção dos vivos para que a cadeia de interação da força vital permanecesse ativa (Munanga, 1996, p. 62; Éboli, 2010, p. 29, Malandrino, 2010, p. 80). As relações entre os homens e suas comunidades com os seus antepassados eram orientadas pelo princípio de veneração. Os bantos precisavam a todo tempo atender aos desejos e prescrições expressos por seus mortos, o que explica as perguntas que Wagener ouviu no ritual de sepultamento. A interação entre eles era marcada por uma ânsia de comunhão na qual conviviam sentimentos de admiração, medo e respeito profundo.

Os antepassados comunicavam-se com seus descendentes por meio de uma possessão maléfica ou benéfica. No primeiro caso, cabia ao especialista da magia promover uma espécie de exorcismo, corrigindo distúrbios na cadeia de interação das forças vitais e procurando um ajuste na relação entre o antepassado e o corpo no qual ele se manifestara. No caso da possessão benéfica, a pessoa que era possuída passava a ser vista como uma privilegiada e podia até transformar-se, pelo transe, em um sacerdote ou médium, assumindo função de oráculo de modo que suas palavras se tornavam palavras do antepassado (Éboli, 2010, p. 33). A possessão era, portanto, um meio privilegiado para alcançar a adivinhação tanto das causas que geraram a perda do equilíbrio quanto dos desejos e necessidades dos antepassados. Só assim era possível obter a cura (recuperação da harmonia) em seus diversos sentidos.

O que o viajante europeu não entendeu e apressadamente classificou como “gritaria ridícula e estranha” (Wagener, 1997, p. 175) era provavelmente uma possessão, um momento de êxtase, considerado o ponto central da experiência sagrada para parcela significativa de escravizados centro-africanos, seus filhos e netos nascidos no Brasil, no período colonial. Sem dúvida, as oferendas dedicadas aos mortos e depositadas em seus túmulos eram uma experiência profundamente

significativa para a manutenção do equilíbrio da comunidade escrava, em consonância com a cosmologia banto. Em suma, a dança era uma atividade central na experiência religiosa desses escravizados. Por isso, conforme relata Wagener, eles passavam o domingo todo envolvidos nesta atividade e, quando voltavam do enterro de seus mortos, seguiam cantando e dançando (Wagener, 1997, p. 175).

Em consonância com a cosmologia banto, no ritual de sepultamento relatado por Wagener, os homens apresentavam oferendas aos antepassados como forma de influenciá-los, obter favores e solucionar problemas. Por isso, ofereciam aos seus mortos vegetais, fumo, bebidas alcoólicas, entre outros. Em alguns casos, também eram ofertados sacrifícios de animais como forma de adensar as relações e interações entre os dois mundos. Tanto as oferendas como os sacrifícios transmitiam força vital e recuperavam o equilíbrio e a harmonia perdidos, contribuindo assim para a retomada da ordem (Malandrino, 2010, p. 93).

Os povos bantos acreditavam que as almas dos mortos tinham que atravessar a grande massa de água para se encontrar com seus antepassados, sem, contudo, abandonar completamente o mundo dos vivos. Isso porque a morte era entendida não como extermínio do ser, mas como diminuição de sua energia vital. Nesse sentido, cabia aos descendentes vivos de um defunto assumir alguns compromissos diante de seus mortos, prestando-lhes oferendas em suas sepulturas em troca de suas forças vitais (Sweet, 2007, pp. 128-9). Assim, era possível garantir a preservação ou aumento de tais forças. Os antepassados permaneciam ligados ao cotidiano de seus familiares vivos, atuando de modo influente sobre seus destinos. Para garantir o cumprimento de regras e padrões morais, eles intervinham em disputas comunitárias, assistiam mulheres na hora do parto, garantiam fartura nas colheitas e ainda protegiam caçadores.

Sugestivamente, na pequena legenda elaborada por Wagener há a informação de que os crioulos são descendentes de africanos nascidos no Brasil. O pintor não entra em detalhes sobre a quantidade de africanos e crioulos presentes no ritual de sepultamento, nem sobre a possível participação de “brancos” ou indígenas. Mas a menção ao termo crioulo sugere que cerimônia contava também com a presença desse grupo. Em ocasiões como essa, os crioulos (escravizados ou não) tinham a oportunidade de aprender, na prática, com os centro-africanos, elementos fundamentais da cosmovisão banto que podia ser relida e reatualizada no Brasil.

A COSMOVISÃO BANTO NA AQUARELA “DANÇA DE NEGROS” DE WAGENER OU O QUE O PINTOR NÃO VIU

O texto transcrito abaixo foi elaborado pelo artista como uma legenda explicativa para acompanhar a aquarela “Dança de negros” e apresentá-la aos europeus que nunca tinha pisado nessas terras. Nesse registro, ele documentou um dos raros momentos de folga semanal da população escravizada, que vivia em Pernambuco no período colonial.

Quando os finórios [espertalhões] terminam sua duríssima semana de trabalho, recebem permissão para do mesmo modo aproveitar a seu gosto os domingos, quando, reunindo-se em locais determinados, incansavelmente dançam de manhã à noite com os mais variados saltos e contorções do corpo, ao som de tambores e pífanos tocados com muita propriedade, homens e mulheres, jovens e crianças, no meio da maior confusão, enquanto outros andam em voltas tomando uma forte bebida feita de açúcar chamada de grape [grapa, garapa]; assim também gastam certos dias santos, nesta dança sem fim em que acabam tão empoeirados e emporcalhados a ponto de se tornarem às vezes irreconhecíveis (Wagener apud Tinhoão, 2000, p. 57).

Com essas palavras, Zacharias Wagener documentou uma experiência singular vivenciada pelos escravizados aos domingos: nesse dia eles podiam, excepcionalmente, usufruir de seu tempo e movimentar seus corpos, conforme seus próprios desejos. Sob seu olhar europeu, a dança parecia desordenada, confusa e, porque não dizer, selvagem. Em seu relato, o pintor aparentemente não aprovou o que disse ter observado e depois pintado na aquarela: homens, mulheres e crianças dançando o dia todo em pulos, contorcendo seus corpos, andando em voltas, ingerindo uma bebida forte e sujando suas roupas. Tudo isso em um domingo, considerado pelo cristianismo um dia santo. Em sua visão, as danças dos escravizados pareciam profanas e incompatíveis com seu modelo cristão protestante de experiência religiosa.

Assim como no caso do ritual de sepultamento, Zacharias Wagener também não tinha elementos para compreender os desejos e ações dos escravizados à luz de sua cosmologia banto quando, excepcional-

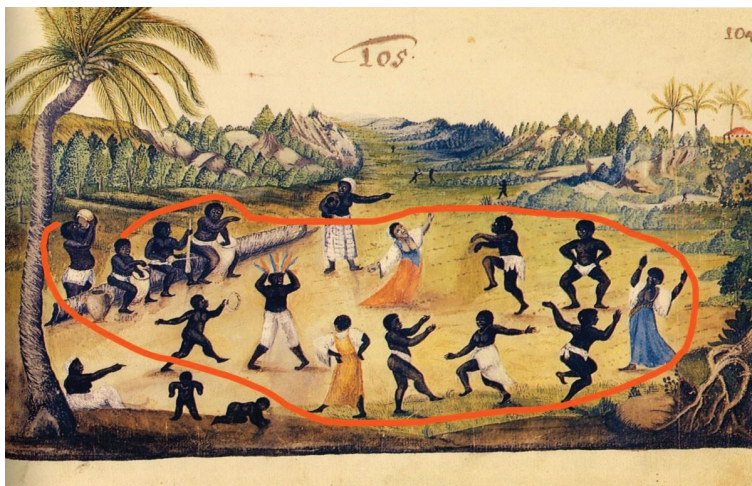
mente, podiam decidir o que fazer em um dia de folga. Um ponto de difícil entendimento para Wagener, e para qualquer pessoa que não conheça a cosmologia banto, diz respeito ao movimento dos corpos dos escravizados em seus dias santos. Se seus corpos eram maltratados de segunda a sábado, em uma rotina de trabalhos físicos forçados e pesados, porque “incansavelmente dançam de manhã à noite com os mais variados saltos e contorções do corpo, ao som de tambores e pífanos”? (Wagener apud Tinhorão, 2000, p. 57).

Por que faziam isso em um dia considerado santo para os cristãos? Qual o sentido de manter seus corpos durante tanto tempo em movimento de danças, pulos e contorções durante o dia santo? Considerando que esse era seu único dia de descanso, por que não escolhiam atividades em que seus corpos pudessem de fato repousar? Por que suas roupas ficavam empoeiradas a ponto de ficarem irreconhecíveis no fim do dia? Para responder tais questionamentos, será preciso também interpretar a aquarela e a legenda produzida por Wagener para acompanhá-la à luz da cosmologia banto.

Na composição da imagem (Figura 1), o pintor distribuiu de modo relativamente harmônico, no plano principal, um conjunto de dezenove pessoas africanas ou afrodescendentes, das quais quinze são adultas, duas crianças pequenas, um bebê no colo de uma mulher e uma criança um pouco maior com um pandeiro nas mãos. Todos os personagens são negros e estão integrados na paisagem natural de um ambiente rural e descampado. Há apenas uma pequena construção situada no canto superior direito da tela que serve apenas como uma exceção que confirma a regra, demonstrando que a dança ocorria possivelmente em um lugar afastado no interior de uma fazenda, longe do centro urbano de Recife ou dos olhares dos “brancos”.

No conjunto da cena, os gestos e as posições dos corpos sugerem um movimento circular que envolve quase todos os personagens. Se seguimos uma linha que parte dos músicos, envolve grande parte dos presentes e termina na personagem que ingere uma bebida em uma pequena bacia de barro, teremos praticamente um ciclo completo comum a diversos rituais centro-africano: o uso de instrumentos de percussão, a invocação de espíritos (muitas vezes de defuntos a quem se prestava oferendas), a possessão, a adivinhação e a busca da cura de doenças (Figura 2).

Figura 2. Dança de Negros. WAGENER, Zacharias. Prancha 105. In: TEIXEIRA, Dante Martins. (org.). *Brasil Holandês: “Thierbuch” e a “Autobiografia” de Zacharias Wagener*. v. 2. Rio de Janeiro: Index, 1997, p. 193.



Um primeiro aspecto a ser destacado nesse passeio circular diz respeito à música tocada pelos instrumentistas. Se começarmos a olhar o movimento do círculo pelo canto esquerdo da aquarela, teremos o começo do ritual por meio do toque dos instrumentos. Nesse local vemos três homens sentados sobre um tronco de árvore, enquanto dois tocam atabaques, um toca canzá (reco-reco). Há também um quarto músico segurando uma espécie de pandeiro sobre o qual falarei adiante. No início, os cânticos e o toque de instrumentos de percussão precediam ao mesmo tempo em que faziam parte da invocação dos espíritos ancestrais, estimulando o transe de possessão. Na história da diáspora africana no Brasil, os tambores eram considerados instrumentos sagrados por emitirem um som portador da energia vital. Esses objetos eram tratados com extremo respeito e chegavam a receber sacrifícios e oferendas por serem interpretados como veículos de contato entre o mundo dos vivos e as entidades sobrenaturais (Lopes, 2004, p. 639).

Seguindo o percurso circular, vemos que um dos instrumentistas no toque do atabaque levanta a mão, representando um movimento de sobe e desce como gesto de percussão do instrumento. Ao mesmo tempo, sua mão parece também apontar, talvez, para a mulher

que ocupa o centro da cena. Ela é possivelmente a oficiante principal do rito, dividindo talvez essa função com o homem com um cocar de penas coloridas na cabeça. Com os olhos arregalados e olhar direcionado para o alto, a mulher destaca-se por ter a pele mais clara do que os demais. De acordo com Renato Silveira, ela abre os braços para o céu como se estivesse iluminada, mas, segundo o autor, é provável que o pintor tenha destacado em seu rosto o pó de *mpemba*, usado para facilitar o acesso ao mundo dos espíritos. (Silveira, 2006, pp. 189-90)

Nos rituais de origem centro-africana era comum a aplicação desse material no corpo ou na face do sacerdote para facilitar seu acesso ao mundo dos mortos, onde habitavam os antepassados que deveriam possuí-lo. A hipótese do autor parece fazer algum sentido, sobretudo se considerarmos a presença de uma pequena nuvem de poeira que desce das mãos de um homem e atinge parte das roupas da oficiante ou, quem sabe, segue o caminho inverso. Pelo desgaste da imagem, ou talvez por intenção deliberada do artista, a nuvem de pó mistura-se à roupa da oficiante de modo que é difícil distinguir os dois elementos (Figura 3).

Figura 3. Dança de Negros. (Detalhe) WAGENER, Zacharias. Prancha 105. In: TEIXEIRA, Dante Martins. (org.). *Brasil Holandês: “Thierbuch” e a “Autobiografia” de Zacharias Wagener*. v. 2. Rio de Janeiro: Index, 1997, p. 193.



De acordo com a cosmologia banto, após a morte, os espíritos deixavam seus corpos e migravam para o *mpemba*, mundo subterrâneo do barro branco. Assim, essa substância passou a ser considerada o símbolo dos mortos benevolentes e era por isso muito utilizada como elemento de proteção entre os centro-africanos. (Sweet, 2007, pp. 177-8). No relato de Wagener, o excesso de “sujeira”, que deixava os participantes irreconhecíveis ao final do dia, pode ser consequência tanto do uso do pó de *mpemba* quanto do fato de que os participantes, durante a possessão, deitavam-se no chão. Em todo caso, é sugestivo que o artista tenha escolhido representar a poeira justamente no centro da imagem, destacando a figura da oficiante com a cor de pele visivelmente mais clara em relação aos demais personagens. Como figura central do rito, ela possivelmente tinha maior contato com o pó por ser a responsável por receber em seu corpo o espírito de algum ancestral e, por isso, talvez estivesse mais branca por ter se jogado no chão nos momentos de êxtase durante a possessão.

A possessão era percebida como ápice da experiência religiosa, em que espíritos de ancestrais assumiam o controle do corpo do oficiante do ritual e falavam por meio dele. Trata-se de um êxtase, momento em que o mundo invisível se manifesta no mundo visível e o corpo se tornava o palco dessa manifestação, abrigando em si o espírito dos ancestrais. Em consonância com a cosmologia banto, a experiência de possessão permitia ao especialista da magia incorporar as energias de seus antepassados, socializando seus saberes e promovendo a cura de diversos males, aliviando assim as dores do cativo (Antonacci, 2009, p. 62). Após saltar e cair ao chão por algum tempo, o possuído permanecia imóvel como se estivesse morto (Nogueira, 2009, p. 3).

Em seguida, por meio da adivinhação, o oficiante do rito promovia um diagnóstico dos males que afligiam os seus clientes. Em geral, descobria-se que a causa da doença ou perturbação estava associada a alguma feitiçaria feita por um inimigo do cliente. Ao entrar em transe embalado pelo som dos atabaques tocados por seus ajudantes, o oficiante geralmente produzia urros e sua voz era alterada, sinalizando a presença incorporada de um antepassado que conversava com seus descendentes, respondendo a perguntas e prestando consultas (Nogueira, 2009, p. 5; Sweet, 2007, p. 167). Os sacerdotes, vulgarmente conhecidos como feiticeiros, atuavam como médiuns e invocavam o espírito de um antepassado, que entrava em seu corpo e conversava com as pessoas presentes (Sweet, 2007, p. 173; Nogueira, 2009, p. 3).

Curiosamente, na aquarela de Wagener, há uma segunda figura incluída no movimento circular que parece ocupar também a função de oficiante ou ao menos um lugar de grande prestígio. Segundo Marina de Mello e Souza, a presença de penas em imagens religiosas católicas ou na cabeça dos participantes das congadas no Brasil deve ser entendida como uma herança da África Central. No mundo banto, como um símbolo de poder, as penas eram usadas na cabeça do *nganga*, espécie de sacerdote, representando sua ligação e capacidade de comunicação com os espíritos, em alguns casos especialmente em rituais de adivinhação. Como um médium, muitas vezes ele também inseria as penas em estátuas ou em objetos revestindo-os simbolicamente de poderes sobrenaturais que facilitavam o contato com o mundo dos mortos (Souza, 2002, pp. 133-7).

De acordo com o Alexandre Marcussi, no caso específico dos rituais de calundu que se consolidaram no Brasil colonial muito tempo após a pintura da aquarela de Wagener, são raros os casos em que havia mais de um oficiante responsável pela possessão, adivinhação e cura. Normalmente havia apenas um líder que atuava como médium sacerdote e reunia em sua figura todas essas funções. As poucas exceções encontradas pelo autor na documentação inquisitorial dizem respeito sobretudo a calunduzeiros casados (Marcussi, 2015, pp. 123-4). A possível presença de dois oficiantes na aquarela de Wagener pode talvez ser explicada por essa situação.

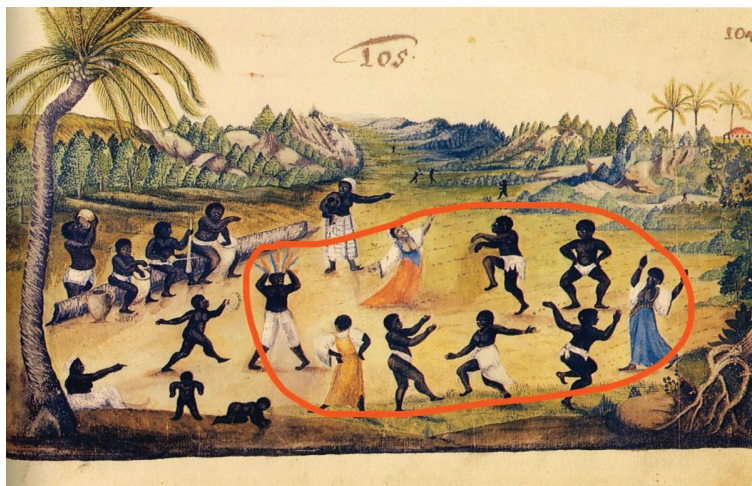
Há, no entanto, outra hipótese que merece aprofundamento futuro. Wagener pintou sua aquarela entre 1634 e 1641, momento em que os chamados calundus coloniais não estavam ainda bem estruturados e delineados. Nesse sentido, é possível que a cerimônia presenciada pelo pintor em Pernambuco seja muito mais próxima de um grande complexo ritual de caráter terapêutico chamado de *ngoma*, amplamente difundido na África. De acordo com Alexandre Marcussi, os calundus beberam de diversas fontes de rituais centro-africanos de modo que sua origem parece estar associada a uma condensação na cidade de Luanda de diversas práticas terapêuticas disseminadas nas sociedades centro-africanas, derivadas sobretudo do grande complexo terapêutico do *ngoma*. Também conhecido como “culto de aflição”, o *ngoma* (palavra que significa tambor) era a matriz de um conjunto de rituais caracterizados pela presença de música, danças e toque de tambores em cerimônias que, após a obtenção de diagnósticos produzidos por meio da adivinhação, promoviam a cura de doenças, com

intervenção de entidades espirituais, contando ou não com a possessão espiritual direta (Marcussi, 2015, pp. 32-3, 40-1).

Uma diferença entre os calundus coloniais e o complexo do *ngo-ma* é que neste último a adivinhação e a cura podiam ser executadas tanto pelo mesmo curandeiro quanto por dois especialistas distintos (Marcussi, 2015, p. 41). Essa pode ser uma explicação para a possível presença de dois oficiantes no ritual representado na aquarela de Wagener. Em todo caso, a questão é de difícil interpretação e merece aprofundamento em pesquisas futuras.

Se observarmos bem a aquarela, há um círculo menor formado pelos dois prováveis oficiantes, outras duas mulheres bem-vestidas com roupas coloridas e adereços e ainda cinco outras figuras humanas seminuas que trajam tangas curtas, rasgadas ou rústicas (Figura 4). O oficiante geralmente vestia-se com roupas especiais, portava fitas e penas na cabeça e contava com dois ou mais assistentes, encarregados de tocar os instrumentos, dançar e auxiliá-lo na preparação da invocação, nas oferendas e no preparo das ervas e raízes (Sweet, 2007, pp. 178-84). É preciso pensar com atenção nas pessoas que participam especificamente do ritual dentro desse espaço. Com exceção do homem com um cocar de penas na cabeça e das três mulheres bem-vestidas que formam no conjunto de suas posições uma figura triangular, as demais pessoas seminuas dentro do pequeno círculo podem, talvez, ser clientes em busca de cura e solução para seus problemas, distinguindo-se dos assistentes que já portavam símbolos e vestes diferenciados. Outra hipótese possível é que a diferença no uso das roupas pode indicar tanto a participação de escravizados domésticos (com corpos mais cobertos) quanto de escravizados da lavoura (seminus). Por fim, é possível também conjecturar que o contraste entre as roupas dentro da roda pode sugerir uma hierarquia entre os oficiantes, seus assistentes mais próximos e pessoas com um grau menos elevado em uma escala de iniciação.

Figura 4. Dança de Negros. WAGENER, Zacharias. Prancha 105. In: TEIXEIRA, Dante Martins. (org.). *Brasil Holandês: “Thierbuch” e a “Autobiografia” de Zacharias Wagener*. v. 2. Rio de Janeiro: Index, 1997, p. 193.



E assim, ao observarmos tais pessoas, dentro dessa roda menor que funciona como um núcleo especial do espaço sagrado, (Figura 4) percebemos a agitação de seus corpos, demonstrando assim a circulação da energia vital entre o mundo visível dos corpos e o mundo invisível dos espíritos. Uma variação possível também no contexto das primeiras décadas do século XVII diz respeito ao número de pessoas que entravam em transe.

A pintura de Wagner pode talvez sugerir um transe coletivo dentro dessa roda menor, situação que destoa dos relatos típicos dos calundus coloniais que vão se estruturar posteriormente e que trazem o transe como algo quase sempre restrito ao oficiante ou ao iniciado que ocupará em breve essa função. Em todo caso, o movimento dos corpos dentro da roda é um elemento que diferencia seus participantes em relação àqueles situados fora desse pequeno círculo, como as mulheres com lenço na cabeça que não dançam. Se os participantes do pequeno círculo não compartilham um momento de transe coletivo, é possível pelo menos perceber que todos participam sem dúvida de um momento ritual específico mais próximos de suas lideranças espirituais.

Novamente de volta ao circuito maior (Figura 2), encontramos no fim do percurso um homem que ingere uma bebida ou preparo e se posiciona em pé próximo dos músicos, mas atrás do tronco. O que sua figura e seu gesto representam? Pode-se conjecturar que se trata de uma pessoa cansada e com sede que resolveu descansar um pouco, ausentando-se do ritual por um tempo. Podemos também levantar uma outra hipótese possível. Trata-se provavelmente de um cliente que procurou os serviços espirituais em busca de cura ou solução para algum problema. Na legenda que acompanha a imagem, Wagener fez questão de salientar seu estranhamento em relação ao uso de bebidas. Embora na aquarela apenas uma pessoa tenha sido representada ingerindo a substância no momento do ritual, o artista relata na legenda que os participantes “[...] andam em voltas tomando uma forte bebida feita de açúcar chamada de grape [grapa, garapa] [...]” (Wagener apud Tinhorão, 2000, p. 57).

Wagener afirma que a bebida consumida no ritual que presenciou era forte e feita apenas de açúcar. Não sabemos se ele chegou a experimentá-la, mas pelo grau de etnocentrismo de seus relatos, é possível supor que ele tenha assistido o ritual de uma certa distância. Ou talvez ele não tivesse condições de conhecer todos os ingredientes da bebida, caso a tivesse experimentado. Independentemente do tipo de substância utilizada naquela cerimônia, importa dar ênfase à presença e recorrência de seu uso ritual. As matérias-primas podiam variar enquanto a estrutura básica do ritual sobrevivia por meio de suas atualizações. Ou seja, os rituais religiosos orientavam-se pelos princípios da cosmologia banto, sofrendo pequenas variações, como por exemplo a mudança do tipo de ingrediente usado na preparação das bebidas que, juntamente com as danças, favoreciam o transe e a invocação dos espíritos (Sweet, 2007, p. 178).

O oficiante muitas vezes durante o transe preparava misturas de raízes e ervas e as oferecia aos clientes que chegavam a vomitar ou defecar durante o ritual, expelindo assim os espíritos malignos e objetos mágicos que os atormentava. Para agradar aos antepassados, também eram feitas oferendas de comidas e bebidas aos mortos, às vezes ingeridas pelo oficiante. Entre as oferendas mais comuns, figurava o aluá, um preparo alcoólico feito da fermentação de ananás, farinha de milho e de arroz. Essas ofertas serviam também para apaziguar os espíritos mais zangados, estimulando sua cooperação (Sweet, 2007, p. 178).

Fora da roda (Figura 4) encontramos duas mulheres com posturas bem similares. Ao contrário da grande maioria dos personagens, as duas não estão dançando nem usam roupas coloridas ou adereços como as outras três que participam do círculo menor. Seus trajes são claros, talvez brancos, assim como o pano em suas cabeças. Elas parecem usar apenas saias compridas, deixando seus troncos e braços totalmente nus. Situadas fora dessa roda menor, ambas esticam o braço e apontam em uma direção. A mulher sentada embaixo da árvore parece indicar algo para as crianças que estão sob seus cuidados. Já a outra mulher que se posiciona em pé, com um bebê no colo próximo a um de seus seios, parece apontar para outras cinco pessoas que se misturam à paisagem, bem longe da cena, no plano de fundo da tela. Seriam crianças brincando distraídas ou pessoas adultas escravizadas, usando seu dia de descanso para trabalharem para si na lavoura, algo que de fato era permitido? Essas pessoas portam enxadas e varas de pescar ou simplesmente pedaços de madeiras e/ou pequenas lanças como objetos de diversão? Difícil saber.

A mulher sentada debaixo do coqueiro, no canto inferior esquerdo da imagem, parece cuidar de três crianças. Uma delas engatinha enquanto a outra está situada de pé ao seu lado, ambas estão posicionadas de costas para o ritual e olham para nós, espectadores (Figura 5). A exceção diz respeito à terceira criança que, ao contrário de todas as outras retratadas na aquarela, demonstra interesse em participar do ritual. Essa personagem diferencia-se também das demais pela faixa etária. Podemos considerá-la como uma criança maior do que as outras, talvez numa fase hoje classificada como pré-adolescência. Ela faz parte da orquestra? Ou atua como um auxiliar, entregando um instrumento musical ao sacerdote que parece se preparar, colocando o cocar de penas na cabeça? A posição desse menino em relação ao conjunto da aquarela é a mais enigmática. Ele não faz parte exatamente da equipe de músicos nem se posiciona ao lado deles. Por outro lado, também não está mais inserido no grupo de crianças que brincam distraídas alheias ao ritual. A criança se direciona para dentro do círculo menor onde a experiência religiosa acontece de modo intenso. A criança estaria seduzida pelo ritual, ao se posicionar com um pé atrás e outro na frente em direção à roda, simbolizando um passo, uma transição rumo à vida adulta? Será esse o mesmo destino das demais crianças quando crescerem um pouco mais? Ou sua dispersão pela aquarela

sugere outros caminhos possíveis mediante contato com grupos diversos como indígenas ou mesmo com os “brancos” colonizadores?

Na cena, a criança segura um pandeiro aparentemente sem pele, significado que merece ser investigado em pesquisas futuras.

Figura 5. Dança de Negros (Detalhe) WAGENER, Zacharias. Prancha 105. In: TEIXEIRA, Dante Martins. (org.). *Brasil Holandês: “Thierbuch” e a “Autobiografia” de Zacharias Wagener*. v. 2. Rio de Janeiro: Index, 1997, p. 193.



A presença de crianças distribuídas ao longo da aquarela em vários locais fora do círculo ritual, duas delas inclusive dirigindo seu olhar para o espectador, indica talvez um apelo do artista em favor da “salvação” desses pequenos. Se considerarmos o olhar etnocêntrico do pintor e sua visão preconceituosa em relação às expressões culturais dos africanos e afrodescendentes, sua tela pode ser vista também como um apelo civilizatório europeu para que aquelas pessoas abandonem práticas consideradas por ele selvagens e profanas. Mesmo criticando a cena que presenciou e não entendeu, o pintor nos permite perceber que as crianças eram levadas pelos adultos para vivenciar esses momentos rituais, na tentativa de torná-los familiares à sua prática religiosa.

Por um lado, o estranhamento do pintor é fruto de sua visão etnocêntrica pois, como era comum em sua época, suas próprias referências europeias e sua compreensão de experiência sagrada são tomados como códigos de conduta desejados, corretos ou mesmo superiores aos dos povos colonizados. Por outro lado, de modo complementar, também é possível afirmar que a percepção de Wagener era acompanhada

por um profundo desconhecimento a respeito das tradições religiosas e da cosmologia africana banto.

Assim como muitos outros observadores e viajantes europeus que passaram pelas Américas durante o período colonial, Wagener interpretava experiências culturais não europeias como inferiores, equivocadas ou não civilizadas. Essa percepção aparece em várias passagens de seu livro. Quando trata dos Tapuias, por exemplo, ele afirma que esses indígenas são “[...] gente pobre, de todo cega e ignorante, nada sabendo de Deus nem de sua Divina Palavra. Honram, servem e adoram o demônio, com quem têm grande afinidade” (Wagener, 1997, p. 168). Sua visão a respeito dos africanos escravizados e seus descendentes no Brasil Colonial não destoava desta interpretação.

Apesar de representar personagens dispersas pela paisagem, sobretudo crianças, Zacharias Wagener acabou retratando elementos fundamentais de um ciclo ritual centro-africano. A leitura da aquarela por meio do movimento circular maior (Figura 2) sugere uma certa sobrevivência da noção de força vital percorrendo a cena. Movidas por essa visão, as comunidades centro-africanas preservavam o valor da solidariedade, entendida como vivência compartilhada dessa energia. Nessa teia, a pessoa estava diretamente conectada aos membros daquela localidade, aos reis, chefes e sacerdotes, aos seus descendentes, ascendentes, antepassados, ancestrais e à própria divindade suprema. Todos se influenciavam mutuamente, fosse para aumentar a vida, fosse para debilitá-la. Como parte de uma cadeia hierárquica, um ser humano (em sua própria força vital) estava subordinado a outras forças vitais maiores ou mais desenvolvidas do que a sua própria força. Acima do ser humano estavam seus pais, os feiticeiros, seus antepassados, seus ancestrais. Todos eles tinham o poder de influenciar sua vida, fortalecendo ou enfraquecendo sua força vital (Malandrino, 2010, p. 56; Munanga, 1996, pp. 62-3).

Apesar da dispersão de personagens na aquarela de Wagener, encontramos na cena uma tentativa de reconstituição desses preceitos da cosmologia banto em uma comunidade de escravizados no Recife. A mulher com o bebê no colo, ao apontar para as pessoas no plano de fundo da tela, talvez expresse uma preocupação com a (re)inserção delas na cadeia de interações que garantia o equilíbrio e o bem-estar da comunidade por meio da circulação da energia vital. Nesse sentido, sob o manto da cosmologia banto, os desafios impostos pela diáspora na (re)constituição das comunidades em novo território eram

enormes. Se por um lado, pessoas que ocupavam posições importantes na pirâmide vital eram fisicamente eliminadas ou dispersadas pelo tráfico, por outro era ainda possível levar para o novo mundo os velhos ancestrais. No interior das senzalas ou nas fazendas e áreas rurais, no entanto, havia também o desafio de encontrar outros grupos étnicos africanos, além da possível convivência com indígenas ou “brancos”.

Os povos que compartilhavam a cosmologia banto só entendiam a vida no sentido comunitário. Viver não era simplesmente existir, mas sim interagir com a comunidade, estar em movimento nessa grande cadeia de relações e conexões expressas na pirâmide vital, movimentando-se pela comunidade, com a comunidade e para a comunidade. Isso não significava de modo algum viver em igualdade já que, como vimos, havia gradações que distinguiam a força vital dependendo da proximidade com os antepassados e ancestrais, na hierarquia das forças, dispostas na pirâmide. Quanto mais perto dessas entidades, maior o nível de força vital, quanto mais afastado, maior a debilidade. (Altuna, 1985, p. 47, 56, 434; Tempels, 1961) A aquarela de Wagener apresenta assim a cena de um esforço, em curso, de (re)constituição e/ou de sobrevivência de uma comunidade afetada pela violência imposta pela diáspora e que busca na leitura da cosmologia banto os recursos necessários para alcançar ventura, afirmação de sua identidade e recuperação de equilíbrio, por meio da circulação da energia vital entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Essa dinâmica parece ser a chave de compreensão da aquarela “Dança de negros” de Zacharias Wagener.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conhecimento da cosmologia banto, a partir de suas dinâmicas de renovação e atualização, traz elementos significativos para interpretação dos rituais incompreendidos por Zacharias Wagener, mas fortemente praticados pelos escravizados. Curiosamente, as danças que o jovem viajante viu e não conseguiu entender no século XVII podem ser compreendidas hoje, graças ao avanço das pesquisas historiográficas e à sobrevivência de seu olhar estrangeiro, materializado em sua aquarela “Dança de negros”.

Os elementos apresentados neste texto nos permitem lançar um olhar diferenciado sobre a aquarela “Dança de negros” de Zacharias Wagener (Figura 1). Mesmo sem entender muito bem o que observava em Pernambuco, no século XVII, o artista presenciou dois rituais de matriz centro-africana, ambos conduzidos pelos escravizados que, por meio do raro movimento livre dos seus corpos, recriavam valores e significados religiosos ancestrais de sua terra natal. Por meio de sua dança, eles ritualizavam a circulação da energia vital, transmitida pela sua tradição oral em cânticos, performances, oferendas e possessões. Para isso, acionavam a cosmologia banto que de algum modo sobrevivia em seus princípios fundamentais, ao mesmo tempo em que os rituais eram ressignificados na América Portuguesa.

Nesse sentido, a imagem produzida por Wagener pode ser interpretada como um registro dos primórdios do movimento de recriação e adaptação de um ritual centro-africano no Brasil antes da consolidação dos calundus coloniais. Nesse processo, ao longo do tempo, houve posteriormente mudanças em relação aos instrumentos musicais, ao número de oficiantes, à quantidade de pessoas que entravam em transe, ao tipo de oferendas produzidas no espaço ritual e ao número de assistentes. Por outro lado, permaneceram os princípios de compreensão a respeito da comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, a importância dos ancestrais, a noção de circulação da energia vital, bem como as funções divinatórias e terapêuticas dos rituais.

Em linhas gerais, é possível perceber na imagem e nos textos produzidos pelo jovem pintor a sobrevivência dos princípios fundamentais da cosmovisão banto em um contexto ritual. Nesse sentido encontramos: a presença dos instrumentos musicais como elementos de invocação, a dança, os pulos e a contorção de seus corpos como caminho e manifestação do transe, a presença da pena e da *mpemba* como elementos de contato entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos por meio da possessão de ancestrais, uma possível adivinhação, seguida da (provável) ingestão de um líquido ou preparo de ervas como recurso terapêutico. Todos esses passos eram acionados, conforme a cosmologia banto, como recurso de busca pela restauração do equilíbrio por meio da circulação da energia vital. Tais elementos evidenciam que o repertório simbólico da cosmovisão banto servia de matriz e fundamento para uma tentativa de (re)constituição dos laços comunitários por meio de recursos herdados dos rituais centro-africanos.

O que Wagener pintou e classificou como uma “dança sem fim”, era na verdade uma dança de fato demorada aos seus olhos, mas uma dança com fim, ou seja, com uma finalidade muito clara, ao menos sob o ponto de vista de seus participantes, conforme vimos em nosso percurso circular pela aquarela. Nas ocasiões raras e excepcionais em que podiam colocar seus corpos em movimento, os escravizados observados pelo artista promoviam um encontro com o sagrado girando em círculos, invocando ancestrais, promovendo adivinhações e curas, ativando assim sua capacidade de transcender por meio da circulação da energia vital, conforme os preceitos da cosmologia banto. Tratava-se de um esforço em favor do fortalecimento da comunidade. Esse era o sentido do movimento constante dos seus corpos num dia em que Wagener esperava encontrá-los em situação de descanso. Pelos significados extraídos de sua cosmologia materializados em seus rituais, é que eles conduziam o sepultamento de seus corpos daquela maneira e deixavam suas roupas empoeiradas no domingo de folga.

Nesse processo, por meio da circulação da energia vital em seus rituais, o acesso ao repertório de sentidos e significados extraídos da cosmologia banto era fundamental para a reconstituição e sobrevivência de suas comunidades, para cura dos sofrimentos e dores do cativo, articulação de resistências e solidariedades contra a opressão colonial e ainda superação de situações de desventura e doença. Diante das tentativas de castração e controle de suas manifestações, a dança ritual construiu uma memória corporal de signos religiosos não verbais, numa rede de resistências, em que o movimento dos corpos em experiências religiosas proporcionava momentos de catarse e transcendência por meio do contato com o universo ancestral (Tavares, 2000, p. 478). Seus corpos ritualizados construíram assim narrativas que atravessaram a História do Brasil e chegaram aos dias atuais, em tantos outros movimentos circulares, em rodas nos terreiros das religiões afro-brasileiras, em comunidades onde suas histórias ainda hoje são cantadas e dançadas.

REFERÊNCIAS

ALCANTARA, R. de. *A tradição da narrativa no Jongo*. 105 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

- ALTUNA, R. R. de A. *A cultura tradicional banto*. Luanda: Secretaria do Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ANTONACCI, M. A. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. *Tempo e Argumento*, vol. 1, n.º 1, Florianópolis, pp. 46-67, jan.-jun. 2009.
- CRAEMER, W. de; VANSINA, J. & FOX, R. C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 18, n.º 4, Cambridge University Press, pp. 458-475, oct. 1976.
- DAIBERT JR., R. Em “certos dias santos” numa “dança sem fim”: o movimento dos corpos dos escravizados em suas experiências religiosas no Brasil Colonial (Pernambuco, século XVII). *REVER, Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, vol. 20, pp. 11-25, 2020.
- DAIBERT JR., R. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Revista Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, vol. 28, pp. 7-25, 2015.
- ÉBOLI, L. M. *Memória e tradição nos dramas de São Tomé e Príncipe e Angola: os teatros de Fernando de Macedo e José Mena Abrantes*. 199 f. Tese (doutorado em Teoria da Literatura), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- FALCÃO, E. C. Zacharias Wagener e o seu “Thierbuch”. *Revista de História*, vol. 28, n.º 57, São Paulo, pp. 3-11, jan.-mar. 1964.
- GIROTO, I. *O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô*. 394 f. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- HEYWOOD, L. (org.). *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.
- LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- LOPES, N. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MARCUSSI, A. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta (séculos XVII-XVIII)*. Tese de doutorado em História. São Paulo: USP, 2015.
- MALANDRINO, B. C. *Há sempre confiança de se estará ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil*. 433 f. Tese (Doutoramento em Ciências da Religião), São Paulo, Pontifícia Universidade Católica. 2010.
- MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista da USP*, n.º 28, São Paulo, pp. 56-63, dez. 1995-fev.1996.

- NOGUEIRA, A. Os calundus e as Minas Gerais do século XVIII. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*, Fortaleza: ANPUH, 2009.
- SLENES, R. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana”. In: LARA, S. H. & PACHECO, G. (orgs.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.
- SLENES, R. Africanos centrais. In: GOMES, F. & SCHWARCZ, L. (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SILVA, N. M. J. *Os fios da memória e da história em “De rios velhos e guerrilheiros”: o livro dos rios*. Dissertação de Mestrado em Letras Vernáculas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- SILVEIRA, R. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.
- SOUZA, M. de M. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói, vol. 6, n.º 11, pp. 171-88, jul. 2001.
- SOUZA, M. de M. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, vol. 28, pp. 125-46, 2002.
- SWEET, J. H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. (1441-1770)*. Lisboa: edições 70, 2007.
- TAVARES, J. Educação através do corpo. In: AGUILAR, N. *Negro de corpo e alma: mostra do redescobrimento, Brasil 500 anos*. São Paulo: Fundação Bienal, 2000, pp. 476-81.
- TEIXEIRA, D. M. (org.). *Brasil Holandês: “Thierbuch” e a “Autobiografia” de Zacharias Wagener*. vol. 2. Rio de Janeiro: Index, 1997.
- TEMPELS, P. *La Philosophie Bantue*. Paris: Présence Africaine, 1961.
- THORNTON, J. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, L. (org.). *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.
- TINHORÃO, J. R. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- VANSINA, J. *Les anciens royaumes de La Savane*. Institut de Recherches Economiques et Sociales, Université Lovanium, Leopoldville, 1965 b.
- WAGENER, Z. Prancha 105. In: TEIXEIRA, D. M. (org.). *Brasil Holandês: “Thierbuch” e a “Autobiografia” de Zacharias Wagener*. vol. 2. Rio de Janeiro: Index, 1997.

3.6

A NAÇÃO ANGOLA NO I ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ¹

ESMERALDO EMETÉRIO DE SANTANA

Muito boa-noite, senhores e senhoras. Falar da nação angola,² muito embora talvez eu não tenha talento para tal, me envaidece, por fazer parte dela.

1 Palestra proferida no “I Encontro de Nações do Candomblé”, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), de 1 a 5/6/1981, e publicada nos anais desse evento (*I Encontro de Nações do Candomblé*, Salvador, Ianamá, CEAO, 1984, pp. 35-7). Nessa edição reproduzimos a palestra sem a transcrição do debate que a ela se seguiu. Incluímos notas de rodapé (elaboradas por Wagner Gonçalves da Silva) para propiciar ao leitor não especializado um entendimento mais amplo de algumas afirmações do palestrante. Agradecemos ao CEAO pela oportunidade de republicação.

2 *Nação* é o termo que designa as várias modalidades rituais do candomblé em relação aos povos originários da África que no Brasil deram continuidade aos seus cultos. No caso, a *nação angola* abrange os ritos trazidos pelos povos da África Central, onde se encontra países como Angola, Moçambique, Congo etc., denominados bantos. Para diferenciar

Quero crer que os angolanos que vieram para aqui, por uma deficiência, nos trouxeram bem poucas coisas, e não sei como, é trabalho alto, de muita gente mesmo, com sacrifício, é que cultuam o angola. Porque, como nós sabemos, os angolanos presos como escravos foram os primeiros a chegar ao Brasil, e talvez em maior número na Bahia. Mas eram pegos “a dente de cachorro”, como se diz e, mesmo eles sendo “feitos”,³ não tinham tempo de se despedir dos parentes, muito menos de trazer seus mistérios da sua seita, seus otás e bacias, ou, como é chamado na nação-angola, itá, que é a pedra do seu “santo”,⁴ eles não voltaram lá, para apanhar.

Outra, eles eram bem modernos,⁵ porque, para se vender escravos, se escolhiam os mais modernos, porque a tendência era durar mais, ter mais força para trabalhar e, como nós sabemos, a nação angola é um pouco fechada, e ninguém consegue aprender nada antes de sete ou quatorze anos, mesmo sendo “feito”, é quando terá a sua liberação. Antes disso, ele é classificado “menino” e não vê determinadas obrigações etc. A menos que o terreiro não esteja usando, como deveria usar, o que os antepassados nos trouxeram.

Eu, já muito velho, foi que vi determinadas obrigações. Já confirmado,⁶ talvez com mais de dez anos, ainda não podia ver determinadas coisas. Só aqueles mais velhos passavam lá para dentro: *“Você ainda não pode ir; você é menino”*. Daí nós não sabemos muitas coisas desta grande nação que é o angola.

Eu fiz um esquema, para tentar — dentro do temário que me foi fornecido — ver se levo ao conhecimento dos presentes alguma coisa que venha orientar os futuros pesquisadores. Outro assunto em que não demos sorte. Temos tido pesquisadores de todas as nações, principalmente no queto, a área já é pesquisada por demais. Temos muitas pessoas tratando desse assunto, mas não me consta que nenhum pes-

a nação (de candomblé) angola do país Angola, grafamos o primeiro com minúscula e o segundo com maiúscula.

3 “Ser feito” ou “feito no santo” é uma expressão equivalente a “ser iniciado”.

4 Pedra em que se assenta o inique (a divindade, também popularmente chamada de “santo”) durante o processo de iniciação.

5 Jovens.

6 Em geral a iniciação de um xicarangomo (pessoa responsável pelo toque dos atabaques e pelos cânticos), e de outras pessoas destinadas a ocupar cargos, mas que não entram em transe, é chamada de confirmação, pois antes de ser iniciada a pessoa deve ser suspensa (indicada) por um inique. Nesse sentido, a iniciação “confirma” a indicação feita anteriormente pela divindade.

quisador tenha feito o mesmo em angola. A gente acha algum livro, alguma coisa, mas tem pedaços daqui, pedaços dali. Até porque angola é uma mistura de cambinda, moçambique, munjola, quicongo.⁷ Tudo isso é de angola. Então virou o que eles chamam de milonga.

Há pouco tempo houve uma polêmica por causa da palavra milonga. Mas milonga é mistura.⁸ Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque eles, na senzala, tinham, ali, de todas as nações e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, faziam uma colcha de retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava, porque eles tinham tempo limitado para tal e faziam. A mesma coisa fez-se no cântico. Um: “*Eu sei tal cantiga*”; outro: “*Eu sei tal*”, e todos cantavam, e então o “santo” aceitava, e não ficou somente uma nação para fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, como já disse, a milonga.

Então o temário pede aqui, no seu 2º item, nomes de terrenos mais velhos, mesmo que tenham desaparecido. Então, eu tenho, como um dos terrenos mais velhos, o Calabetã, por sinal, nação congo-angola, a única para mim ainda existente na Bahia. Podem os terreiros tocarem dizendo que é congo, mas como nação para mim só existe uma casa da nação congo. Esse terreiro era da falecida Maria Santana Corqueijo Sampaio que tinha a *dijina* Malandiansambe, o nome dela no candomblé. Esse terreiro, hoje ainda em evidência na mão de uma Senhora por nome Jovita de Souza, que mora no Pero Vaz e é quem ficou com o santo da mãe de santo dela e ainda cultua; tem suas filhas de santo em número pequeno, mas ainda tem esse único terreno de congo.

Então, daí vem a casa mais velha de Constâncio Silvio Souza, Gregório Maquende, Tiana do Dendê, que morreu com os seus 100 e poucos anos, teve candomblé na Boca do Rio e foi a mãe de santo desse pessoal aí todo.

Depois, entre os mais velhos, vem “seu” Roberto Barros Reis que era o pai de santo da finada Maria Genoveva do Bonfim, cognominada

7 Termos que aludem aos grupos e línguas dos povos bantos trazidos ao Brasil e que fazem referências a localidades e países da África Central.

8 Milonga em quimbundo e quicongo significa: contenção, questão, demanda, litígio, desavença, palavra (ASSIS JUNIOR, A. de. *Dicionário Kimbundu-Português*. Luanda, Argente: Santos & Cia Ltda, s/d, p. 286; CANNECATTIM, B. M. de. *Diccionario da lingua bunda ou angolense, explicada na portugueza e latina*. Lisboa: Impressão Regia, 1804, pp. 497, 553).

de Maria Neném, que foi a mãe de angola na Bahia, porque Roberto foi o único angoleiro, pai de santo dela. Ela tomou conta do terreiro até 1945, cujo terreiro ainda existe.⁹ Daí todo angolano na Bahia aqueles que não são filhos de santo diretos dela, são de filhos dela, são netos. É a casa de angola mais velha.

Depois vem Bernardino do Bate Folha, Ciriaco ou Ciriaco, como é conhecido na Vila América. E tem uma série deles que eu não quero aqui dar nome por nome porque depois, no mesmo temário, já eu vou falar dos grandes *tatas de inquite*, como chamam no angola, ou *tata inquiciane*, que são os *babalorixás* nas outras línguas, como sejam queto ou jêje. Então, para não estar falando agora e tornar a repetir, vou deixar para a hora em que o temário pede para dizer os nomes dos grandes *tatas de inquite* da nação angola.

Pede o temário que eu indique aquilo que torna o angola diferente das outras nações. É a linguagem, fala, dança, cântico, reza. Por exemplo: o queto diz *djocô* (senta, espera); o angola diz: *xicamã*. No angola perdão é *malembe*, no queto é *ajibé*. O queto diz: *aunló* (vou embora); já o angola diz: *quendá*, *quendá xigunzó* (vou para a casa).

Diferença nos tipos de conta, por exemplo, Oiá é Iansã no queto, no angola é Caiango, Matambe e Amburucema é um tipo de Iansã; as contas dela são de um vermelho vivo; no queto é um vermelho quase marrom, mais escuro.

Diferença na dança: no queto a dança dela se chama *agueré*; no angola, não tem. Temos quatro tipos de toque: *munjola*. Que é o nome da nação que existe dentro do angola, o *angola-munjola* e tocam um tipo de toque que eles apelidaram de *cabula*. Temos *barravento*, temos *rebate* a *arrebate*. O primeiro é um toque cognominado como toque de congo, e o arrebate é um toque de chamada das *mona-inquiciane*, filhas de santo, para o *cazuá*. Quando tocam o arrebate, elas vêm de onde estiverem, preparadas para ir para o *acanzalê*. Tocando isso, elas virão, é um chamado como os jejes tem o *adarrum*. É a chamada das pessoas, das *vodunce*. É a chamada do próprio *orixá*, que se chama *vodum* no jeje, e nós chamamos *inquite*.

9 Terreiro Tumbenci, situado atualmente no bairro Beiru ou Trancredo Neves, em Salvador (BA). Teria sido fundado por volta de 1850 por um africano liberto chamado Roberto Barros Reis, ou Tata Kinunga. Com o falecimento deste em 1909, a casa passou a ser liderada por Maria Neném.

Temos aqui, no temário, o terceiro item. Pede a hierarquia no candomblé-de-angola. Em primeiro lugar, vem o *tata-inquiciane*, em outras palavras, seria o *babalorixá* ou pai-de-santo. Ou *tata-dia-inquice*, como muita gente chama. Vem *mameto inquiciane* ou *mameto-de-inquice*, que é a mãe de santo, em outras palavras *ialorixá*. Vem o *xicarongomo* — eu sou um deles — uma pessoa responsável; o *tata cambono* e o *cambono* que representam o *alabê*, o *ossi alabê* e o *otum alabê*, na nação queto. O jeje chama essas pessoas de *huntó* ou *sihuntó*, e, entre nós, *xicarangono*, *tata cambono* e *cambono*. Tem o *quivonda*, no angola, vem do verbo matar. É o sacrificador. Na outra nação é o *axogum*. Esse homem *quivonda* é o responsável pelo sacrifício dos bichos, nas suas obrigações. Vem o *quinsaba*, responsável pela colheita das folhas (*insaba*) para os preceitos. Não sei se nas outras nações tem este cargo; sem querer desmerecê-las absolutamente, se existe este posto eu não conheço. Essas são autoridades fundamentais para um terreiro. Vem *cota sororó*, em outras palavras, a mãe-pequena ou *iaquequerê*, na outra nação. Vem a *macota* que é *equede*, e vem a *cota* simplesmente *cota*, uma pessoa que fica “adulta” na seita. Quando eu digo “ficar adulta” é porque enquanto o *muzenza* ou *mona-inquice* não completar sete anos, ele é considerado “menino”. Ou quatorze ou vinte anos. Aí, melhor, porque ele se libertou de vez. Então vem *quifunbera*, a *iabassê*, na nação queto. Nós chamamos de *quifumbera* porque *quifumba* é a cozinha. Vem a *muzenza*, a filha de santo, até atingir a maioridade. No masculino, *muzenanzenza* (*muna* é menino, *mona*, filha, e *mono*, filho). Então passando de sete anos, ela tem um nome de *cota*, que é igual a *ebomi*.

Passo ao item quatro: os grandes nomes do candomblé de angola. Na minha opinião são os seguintes: Elisa do Campo Seco, Tia Anta, Constância Silva Souza, Gregório Marquende, Mariquinha Lemba, Roberto Barros Reis, pai-de-santo da finada Maria Genoveva do Bonfim (Maria Neném). Roberto Barros Reis chamava assim porque foi escravo de Barros Reis e os donos de escravos botavam seu nome nos escravos.

Manuel Bernardino da Paixão, muito embora não fosse mais velho do que Manuel Ciríaco da Vila América, tanto de santo e, creio, de idade, teve candomblé primeiro do que Ciríaco. Ciríaco estava Rio de Janeiro quando Bernardino abriu seu candomblé, o Bate Folha, no Retiro. Por morte do seu irmão de santo, é que Ciríaco, vindo para as

obrigações, tomou conta do terreiro, então já encontrou o Bernardino com terreiro aberto. Razão de Bernardinho estar, aqui, na frente.

Vem Dorotéia, vem Maria dos Reis — candomblé muito antigo. Eu era menino de doze anos mais ou menos, quando ela faleceu. Era onde hoje se chama Rua Visconde de Porto Alegre, mas ali era conhecido como Areia da Cruz do Cosme.

Vem agora Manoel, que foi este que Ciríaco substituiu em Santo Amaro.¹⁰

Vem Helena, vem Edith Apolinária de Santana, por sinal, hoje faz dois anos que houve o desastre com ela, que lhe causou a morte, cuja *dijina* era Samba Diamongo, com terreiro em Pirajá,¹¹ tendo falecido uma *equede* que era sua neta.

Então, vem Olegário Vicente de Araújo, João Torres, apesar de que esse moço é o João da Goméia. Eu classifiquei como um dos grandes, muito embora não queira diminuí-lo, ainda mais depois de morto; mas para a seita verdadeira, ele não era nada no candomblé, porque ele não era feito no santo, ele era como se diz no queto *abiã*, era “pagão” na seita, mas deu nome ao angola lá fora. Embora ele não passasse pelo sacrifício, sacrificou para muita gente, e não podia deixar de ter seu nome lembrado com um dos grandes *tata-inquiciane* da nação angola, como de fato o foi.¹²

Vem Chica do Bom Juá. Vem Marieta Muniz. Vem Leocádia Maria dos Santos

Tem, aqui, pessoas presentes de um terreno antigo de quase cinquenta anos. Aí, vem também Rosemeire Campos Ribeiro, embora jovem na seita, eu botei o nome dela, não foi a título de enaltecê-la, é

10 Trata-se de Manoel Rodrigues do Nascimento, com quem Ciríaco fundou o Tumba Junsara, inicialmente em Santo Amaro da Purificação, depois transferido para Salvador. A morte de Manoel Rodrigues ocorreu em 1928, quando Ciríaco, seu irmão de santo, que morava no Rio de Janeiro, voltou à Bahia e assumiu a liderança da casa.

11 Mãe Samba Diamongo, iniciada por Bernardino em 1933, fundou o Terreiro Manso Bantu Kenkê Nkinasaba. Morreu em um acidente de carro em 1979.

12 A polêmica envolvendo a iniciação ou não de João Alves Torres Filho, ou Joãozinho da Goméia, é antiga, tanto na tradição oral como na literatura acadêmica. Há relatos de que ele teria sido iniciado por Severiano Manuel de Abreu, conhecido por Jubiabá, ou por uma madrinha de nome não conhecido. Baiano, morreu em 1974, após fazer fama principalmente no Rio de Janeiro, onde estabeleceu seu candomblé, sendo assessorado em questões rituais por Mãe Samba Diamongo, de quem se tornou muito próximo. Muitas lideranças tradicionais do candomblé de angola, embora não o vejam com bons olhos, também não podem negar a visibilidade que o sacerdote trouxe ao candomblé de angola, sobretudo no Sudeste do país, como se percebe na fala do palestrante, descendente de uma casa tradicional baiana, o Tumba Junsara.

porque eu viso primeiro a situação. Ela hoje toma conta de um terreiro que já tem quase cinquenta anos de atividade. Eu me lembro que em 1932 ou 1933, por aí assim, eu passava pelo Beiru e já tinha esse Terreiro Viva Deus, com Feliciano, com uma *mamento-inquiciane* por nome Miúda. Depois a Miúda virou crente, abandonou a seita, e o Feliciano manteve o terreiro, portanto, é digno de louvor. Depois vem uma grande criatura, *mamento-inquiciane* por nome Adália. Essa não teve muita sorte; eu acho que Deus escolheu porque ela era boa. Ele gosta do que é bom. Levou, então ficou essa moça a quem me referi. Ela está à frente de um terreno e tem duas idades, daí, eu tê-la incluído entre os antigos.

Vem Maria Bernadete. Também é lá de casa.¹³ Está no meio das grandes mães de santo porque já monta tempo.

Tem Zulmira Maria Borges — essa senhora já tem candomblé¹⁴ há quase cinquenta anos num lugar chamado Coqueiro Grande, na Estrada Velha do Aeroporto.

Tem Mirinha do Portão,¹⁵ filha de santo de Joãozinho na Goméia.

Dado ainda ao temário, artigo quinto: diferença entre o congo e angola. A diferença é pouquíssima. Só em palavras, algumas cantigas, algum modo de dança, porque o tipo da obrigação é a mesma, as autoridades fundamentais do terreiro são as mesmas. Vou ver se vejo uma palavra... É tão igual que estou catando uma palavra diferente do angola para o congo. *Nutuê* é cabaça; *nessé*, olho; *mazi*, azeite de dendê. É tudo a mesma coisa. Muitos angoleiros chamam água de *amaza*. Eu não digo que está errado, porque houve, como eu disse, a *milonga*, onde tinha o quicongo, o quimbundo, o angolano de Angola mesmo, moçambique, o munjola. Mas eu só chamo água de *meiã*. Não digo que está errado chamar de *amaza*. *Mazi*, o azeite e *gamazi*, sabão. Ah! Achei uma palavra! Mulher, chama *inquento*, no angola; o congo chama de *nimuato*. Então, tem três tipos de classificação que muita gente diz que é xingando. Uma palavra que é *indumba*, *indumbeane* e *indumba sendengue*. Não é xingando ninguém. Entretanto, se o sujeito

13 Referência ao Terreiro Tumba Junsara, onde Esmeraldo Emetério de Santana, mais conhecido por “Seu” Benzinho, desempenhava a função de xicarangomo.

14 Mae Zulmira, ou Mãe Zuzu, era dirigente do Terreiro Manso Dandalunga Cocuazenza. Faleceu em 2005 aos 94 anos.

15 Altamira Maria Conceição Souza, conhecida por Mãe Mirinha, fundou o Terreiro São Jorge Filho da Goméia em Lauro de Freitas, Bahia. Em 2004 o terreiro foi tombado como Patrimônio Cultural do Estado da Bahia, pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC). Faleceu em 1989.

chamar um homem de *indumba*, está xingando, porque está chamando-o de mulher. Mas o nome quer dizer mulher. *Indumba sendengue* é uma mulher de vida livre. *Indumba* é uma senhora casada. *Indumbeane* é uma que se diz donzela.

Procura o temário saber quem mais se aproxima do angola. Aqui na Bahia foram os caboclos e os jeje, porque o jeje, apesar de ser para mim o rei das nações tem alguma coisa que imita o congo e angola. O jeje que eu, por exemplo, estou pensando que sei, no dia de sexta-feira não toma banho. O angola também não. O jeje vai para o banho ou *tó*. Nós dizemos *quendá maianga*. O jeje, na sua obrigação de *sirrum*, que nós chamamos de *sigum*, aquela obrigação que se faz quando morre um filho ou qualquer autoridade da seita, até mesmo um “filho simples”, tem que ser feita para que aquilo, é um encaminhamento. Eu não vou entrar em fundamento,¹⁶ mas é preciso que se diga: a única nação que “bota pote”¹⁷ é o jeje... Eles, no dia de sexta-feira, não rezam. Até mesmo as *muzenzas*, as futuras *vodunces*, porque *vodum* é santo, na nação deles, para nós é *inquice*. No dia de sexta-feira, não fica na pessoa, que é o dia de muitas, que estão recolhidas, acharem de fugir. Porque nesse dia nem no jeje, nem no angola, a pessoa não fica “virada no santo”. Fica a pessoa mesmo.

Então é igual em determinadas coisas. Claro que tem diferença em seu ritual de dança, cânticos. Nós, do angola, tocamos de mão, eles tocam de pau, é mais mole, não dói a mão, tem seu ritual, suas cantigas que são apresentadas. Tem quatro tipos de toque, no jeje; nós temos também quatro. Eles têm o *adarrum*, *bravum*, o *sató*, o *arramunha*; nós temos *munjola*, que apelidaram *cabula*, o barravento, o rebate e o arrebate. Então, eu classifico a nação que mais se aproxima de nós é o jeje. Com a diferença que nós, na obrigação do *sigum*, botamos dois potes, eles só botam um. O queto não bota pote.

Sexto, dentro do temário: os inquices e as qualidades. As qualidades dos inquices são muito boas. São espíritos elevados que nos trazem algum benefício. Alguém que tenha de rodar com eles que ande

16 Conhecimento reservado que se revela apenas em certos contextos religiosos e de acordo com preceitos rituais.

17 Durante os ritos fúnebres os atabaques são silenciados e substituídos por “potes” percutidos pelos tocadores com abanos que assim procuram distinguir o rito aos voduns do rito aos mortos.

direitinho, porque eles também castigam aqueles que não praticam o bem. Aliás, eles estão dormindo, que já deviam castigar mais. Se fosse eu, castigaria. Eles são bem feitores. Atendem alguns pedidos. Claro que ninguém faz santo, nem nada, para enriquecer, porque, se os santos realmente tivessem força para tal coisa, não estaríamos aqui, falando de nação nenhuma, porque os escravos que vieram e trouxeram o santo, o santo pegava, voava e largava eles lá. Livravam eles de estarem trabalhando e apanhando. E não livraram. Enfim, os inquices são bons demais.

As semelhanças entre os inquices e os orixás como pede o temário. Para mim, a diferença é a ferramenta. Como já disse antes, é o modo de dançar, de vestir, mas no todo ele é o mesmo santo porque Xangô, que nós chamamos no angola, de Zaze, a ferramenta dele é um machado; no queto, também. Muito embora um santo que carrega machado devia ser valentão, não é? Mas é muito covarde, porque tem medo de alma. Não são todos, mas alguns têm, nas duas nações. Então, eu não vejo diferença nenhuma. Eles são iguais. Diferentes, só no modo de roupa, de dançar, de salvar. E danças típicas. Por exemplo, Xangô, no queto, tem uma dança que se chama *alujá*, que é a dança típica exclusivamente de Xangô.

Eu peço aos angoleiros que estejam presentes, não se aborreçam comigo. Eu não estou, aqui, para ofender, nem nada; é quase como um conselheiro. Eu não sei por que a maior parte do pessoal de angola, que é uma nação tanto quanto outra qualquer, não precisa de pedir nada a ninguém, porque tem também os dela, fica dançando os toques das outras nações. Em vez de dançarem seus toques, de tomar a benção *mucoiú*, eles tomam *colounfê*, *dalouim*, que é benção em jeje. Ora, se você fez seu santo na nação angola, por que não andar diretamente com ela? Por que não obedecer a ela? Vocês vão pedir a palavra, eu acho até mais bonito do que outra, *umbanda-jira*, licença; eles pedem *ago*. Eu acho que cada qual deve cuidar na sua nação. Claro que deve aprender também um pouco da outra, porque, hoje, foram todos na *milonga*, como eu já disse, mistura. Então, o camarada deve aprender, até porque, se ele chegar numa casa, vem um visitante da outra nação, ele tem que dar aquela hora para ele se satisfazer, que amanhã ele parte para outro candomblé. O terreiro é entregue a ele. Então, ele deve saber os dois lados. Mas não cuidar mais da nação dos outros do que da dele.

Não sei se é repulsa, ou é vergonha, não sei. Precisa que os angoleiros que estejam aqui, me ouvindo, por favor, cuidem de sua nação. É tão bonita! Eu tenho saído por aí, chego num candomblé: “É angola?” – “É”. Chego lá, estão tocando queto! Levo duas horas lá, venho embora sem ver a e a nação angola. E a nação é angola! Não é possível uma coisa destas! Talvez esse ponto não esteja incluído no temário, mas é uma oportunidade que eu estou achando para dizer a alguns angoleiros que estejam presentes.

Então, dando prosseguimento ao temário, parece que já falei ele todo. Mas eu fiz aqui — e parece que já foi por minha conta — uma pequena apresentação da diferença de nomes dos orixás para os inquices:

Queto	Angola
Ogum	Incoce
Ossaim	Catendê
Oxóssi o Odé	Mutacalombo, Burugunço, nome de dois Oxóssi
Xangô, Obacossô	Zaze, Lumbondo, Luango... que nome bonito!
Obaluaiê, Xapanã (jeje)	Insumbo, Tingongo. Para que nome mais bonito que Tingongo?
Logum Edé	Gongobira, espécie de Oxóssi, mas é a mesma coisa que Logum Edé
Aro-Aro	Tempo dia Baganga, Caiti Quindimbanda, Cuqueto
Oxumarê, Bessem (jeje)	Angorô
Erê, Beji	Vúnji
Oxalá	Lemba, Lembarenganga, e outros nomes

Ontem eu ouvi quando perguntaram: “Mas tem vários Oxóssi?” — Tem uma família toda. Oxóssi, em angola, eu não conheço como dono das matas. O dono das matas que eu conheço é Catendê. Agora, o Oxóssi vivia caçando. Tem até um casinho dele, cá, do lado de angola. Eu faço questão de frisar porque eu estou falando do angola. Quando eu entro em outra nação é para mostrar a diferença do nome. Ele é irmão de Catendê e dos outros Oxóssi, mas havia uma diferença, porque eles eram irmãos, mas não do mesmo pai. Então, ele, por não

ser do mesmo pai, tinha um “pigarro” com os outros irmãos. Não gostava da mãe. Então, só vivia pelos matos, para não estar olhando a velha. Até que, um dia, ele veio chegando e viu aquela aglomeração perto da porta, lhe disseram: “Sua mãe faleceu”. Aí ele diz: “*Dafidi fafa quênem*”, palavras que me ensinaram como sendo: “Deus a tenha por lá”. Ele não gostava da mãe, mas, mesmo assim, com a morte dela, embrenhou-se nas matas. Mas, sendo Catendê, seu irmão, o verdadeiro dono das matas.

Catendê, este também tem um casinho. Muito interesseiro, desde o menino, a vida dele era tirar folhas para uns e outros porque lhe foi ensinado: “Essa folha serve para isso”. É o médico das mesinhas, dos remédios, o doutor das folhas. Então, ele ia tirando folha para isso, folha para aquilo, e aprendendo. O sujeito lhe dava um vintém, um pedaço de fumo. Ele fumava cachimbo, escondido dos seus pais. Daí veio a lenda de se levar fumo para o mato, mel de abelhas etc. Houve um cidadão que era fazedor de balaio e tirava cipó. Mas sempre que ia pegar, para poder sair e entrar naquelas matas, dizia: “Ah! me esqueci do fumo”. E assim nunca levava. Catendê aí pensava: “Ah! vou fazer uma boa”. O fazedor de balaio veio. Catendê não lhe perguntou se trouxe ou não oferendas, levou ele para diversas entradas, por aqui, por ali, e disse: “Espere aí, que eu vou ali”. E largou sujeito lá, no mato, e ele se perdeu. Também tem a lenda que chama Saci-Pererê, quando se vai para o mato que não se leva fumo, se leva dinheiro. É o mesmo Caipora, é ele, é o Catendê quem faz essas travessuras todas, segundo a lenda que chegou ao meu conhecimento.

Então, passando os santos masculinos, temos Oxaguiá, que, no angola, chamamos Cassuté; o Oxalufã que é Gangarumbanda, Gangaumfaramã; o Oxalá mais velho é o Caocô, isto, no queto. Dizem que este santo não pega ninguém. Ninguém vai dizer que está com este santo. No angola, também não. Os santos masculinos que, de seis em seis meses, se transformam no feminino, no queto, são: Oxumarê, Ossaim, Logun Edé; no angola: Angorô, Catendê, Gongobira. Oxumarê é da mesma linha de Logun Edé. É Oxumarê, Ossaim e Logun Edé. Cá é Angorô, Catendê e Gongombira. Isso, eu estou provando que tanto faz uma nação, como de outra, é a mesma coisa.

Aqui, faço um apelo, já que existe um centro de estudos, para que pesquisem o angola. Não há livros sobre o angola. E tem mais

terreiros de angola na Bahia do que de queto, de jeje, de qualquer outra nação. Jeje, por exemplo, só tem três terreiros que eu conheço. É o Bogum,¹⁸ o de Vicente do Matatu¹⁹ e a Cacunda de Iaiá, da falecida Mãe Tança.²⁰

Então, dado meu temário eu já falei tudo.

18 Trata-se do Terreiro do Bogum ou Zoogodô Bogum Malê Rundó, em Salvador (BA)

19 Referência ao humbono (sacerdote) Vicente Paulo dos Santos e ao bairro de Salvador (BA) onde vivia, Matatu ou Brotas. Realizava em sua própria residência atividades religiosas e atendimento aos interessados.

20 Mãe Tança (Constança Rocha Pires) assumiu o Terreiro Cacunda de Iaiá, localizado em Salvador (BA), em 1938. Faleceu em 1978, sendo sucedida por sua filha biológica Maria Pires.

3.7

A NAÇÃO ANGOLA NO II ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ¹

VALDINA PINTO

“M pimpa mbote”. Boa noite. Quero, em primeiro lugar, pedir licença aos angoleiros mais velhos para falar em nome de nossa nação.

Considerando que as religiões tradicionais africanas estão estreitamente relacionadas ao jeito de viver, agir e pensar do africano tradicional, creio que desde o tempo em que para cá foram trazidos, mesmo vivendo na condição de escravos e nas senzalas, os negros africanos

¹ Palestra proferida no II Encontro de Nações do Candomblé, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), de 11 a 15/9/1995, e publicada nos anais do evento (Pinto, 1997, pp. 43-67). Nessa edição reproduzimos a palestra sem a apresentação da palestrante e do debate que se seguiu. Reproduzimos a grafia original dos termos de línguas do grupo bantu utilizados pela autora, colocando entre parênteses, na primeira vez em que eles aparecem, a forma portuguesa correspondente. Agradecemos ao CEAO pela oportunidade de republicação.

construíram jeitos de viver com a sua religiosidade de origem, recriando-a e reconstruindo-a ao longo do tempo no novo espaço, na nova realidade, até chegar à forma como hoje vivemos e praticamos o que chamamos de candomblé. Imagino ter sido nos quilombos, nos primeiros agrupamentos de negros que estes buscaram organizar as primeiras formas de expressão de sua religiosidade na nova terra. De lá para cá, por conta de racismo, perseguições e discriminação existentes entre nós, bem como da forma oral de transmissão, muito deve ter-se perdido com o passar dos anos. Contudo, algo tem sido conservado e entre nós sobrevive, como marca de identidade com esses grupos que contribuíram para a nossa formação de afro-brasileiros.

O que hoje chamamos de candomblé de nação angola é um conjunto de crenças, ritos, práticas recriadas, reorganizadas onde predominam traços culturais de negros trazidos sobretudo de regiões africanas que nos séculos XV e XVI integravam o Reino Kongo (Congo); reino formado por tantos outros reinos menores, estados e províncias, negros atualmente considerados como sendo do grupo bantu, em função do seu grupo linguístico.

Assim, a “língua do angola”, ou seja, a língua do candomblé de nação angola, contida nas rezas, nas cantigas dos *Nkisi* (inquices), nos cantos ritualísticos, o vocabulário e expressões usados, é um misto de termos das línguas *kikóngo* (quicongo) e *kimbundu* (quimbundo), sobretudo, mas acredito também que, algum dialeto dessas línguas e/ou fragmentos de tantas outras línguas bantu compõem esse universo.

A língua de uma nação de candomblé é um dos elementos que a identificam e a tornam diferente das demais nações, bem como os ritmos, a forma de executá-los e de dançar cada ritmo; esses elementos podem ser notados até mesmo por um leigo em rituais públicos. Entretanto existem outros aspectos mais internos, próprios da nação como os ritos de iniciação, as rezas e alguns outros ritos internos, aos quais só têm acesso as pessoas iniciadas e em alguns casos, pessoas com algum vínculo estabelecido com o terreiro.

Um outro aspecto da nação angola que pode ser considerado como um elemento de diferença é a *dijina* (nome), adquirido pela pessoa iniciada no candomblé de angola, quer seja como *Mwaana Nkisi* (monanquissi) usualmente chamado(a) filho(a) de santo, quer seja como *Taata* (ogã) ou Makota (equede). No caso dos *Baana Nkisi* (bananquissi), plural de monanquissi, estes são portadores de dois nomes:

1. O nome particular do seu *nkisi*, considerado secreto, uma só vez mencionado em público, no dia do nome do *Nkisi* (dia do nome do santo).

2. A sua própria *dijina*, o nome pelo qual deve ser conhecido e chamado na comunidade dos iniciados. Em princípio, um iniciado não deve ser chamado dentro de uma comunidade religiosa pelo seu nome civil, mas sempre pela *dijina*, pelo seu nome africano. No caso dos *Taata* e *Makota*, estes têm o nome referente ao seu título e, em alguns casos, uma função específica dentro da comunidade e sua *dijina* que é dada e divulgada por um *Nkisi* ao público no dia da sua confirmação. Assim, a *dijina* é um elemento, a meu ver, muito importante de muita significação e, acho que está relacionada ao processo de nomeação na tradição Bakongo (Bacongo) no tocante ao *Nkumbu Yangudi*, nome formal que revela a identidade da criança, mas também expressa o que a comunidade como um todo espera da criança por meio do nome dela e, ao *Nkumbu a Kanga*, nome de iniciação que é dado a um indivíduo ao final da iniciação, após ter completado de forma bem sucedida todo o programa no *Ku Kanga* (lugar de iniciação).

Além disso, eu particularmente, considero receber um nome africano por meio da entrada de uma pessoa no grupo de iniciados como uma forma de resgatar uma identidade de origem africana, uma vez que aos africanos para aqui trazidos e seus descendentes foi negado o direito de conservar, de ter o seu verdadeiro nome. Talvez por isso os angoleiros mais antigos tenham sido tão exigentes quanto ao uso da *dijina* dentro da comunidade religiosa e os mais velhos de hoje estejam sempre chamando atenção quando o uso do chamamento pela *dijina* não é observado.

Para melhor entender e poder desvendar aspectos religiosos das culturas bantu sobreviventes entre nós, no candomblé de angola, seria necessário um conhecimento mais profundo do complexo pensar dos bantu, contido sobretudo no que pelos Bakongo é chamado de *Kinkulu*, a tradição oral. Por isso, ainda que seja de forma rudimentar, acho importante recorrer a algumas anotações, a algum conhecimento que tenho adquirido por meio da leitura, de aspectos já registrados desta tradição, na busca de obter melhor compreensão da minha prática religiosa e de mim mesma, da minha história, da minha cultura, enquanto descendente de negros africanos.

A tradição oral dos Bakongo, segundo Fu-Kiau, nos dá conta dum “*Kongo dya Tuku*” (Kongo de origem), o primeiro Kongo, que

se desagrega e os habitantes vão construir outros Estados, reinos, impérios; daí, Kongo dya Bwende, Kongo dya Ntotila, Kakongo, Estado de Vungo. Muitas linhagens que se instalaram nas regiões de Manianga, Mayombe, Loango, Kabinda, Mbanza Kongo, atual San Salvador, muitos dentre eles vieram do primeiro Estado do Kongo e de todos os Kongos, depois do Kongo de origem, o Kongo dya Ntotila, cuja capital era Mbanza Kongo, foi o último a ser construído e por essa razão a história desse Kongo é a mais conhecida e conservada na memória das pessoas e registrada por estrangeiros. Os Bakongo, antes de se instalarem na região que ocupavam na época da chegada dos estrangeiros, haviam realizado uma grande migração e, tomando do ponto em que partiram, a trajetória percorrida até chegar na região chamada Kongo, mostram um movimento espiral cuja forma é sinalizada em aspectos da cultura Bakongo; a exemplo, na sagração de uma *Nganga Lemba* e na Corte Real do Kongo que era cercado à maneira de *Kodya* (concha de caracol); assim a *Kodya* é considerada uma insígnia, um símbolo antigo que representa a verdadeira gênese dos Bakongo. Na iniciação de um *Nganga Lemba*, o indivíduo é obrigado a fazer uma circunvolução de todos os acontecimentos do mundo dos vivos e dos mortos antes de ser considerado *Nganga*.

Esse símbolo espiral está relacionado com o conceito de “contornar” criado entre os Bakongo e nele está contido a sabedoria política, a arte do diálogo, o respeito à hierarquia. O ser humano deve antes de tudo ser criança para todos; antes de alcançar o limiar adulto, ele deve ser em primeiro lugar subalterno, antes de ascender ao poder, de governar, ele deve ser governado; ele deve em primeiro lugar, ser iniciado. Assim, o conceito de contornar era observado também em matéria de sucessão política conforme o direito de idade; esta sucessão requer a forma de uma cruz à qual está ligada a visão de mundo dos Bakongo. O reino de Loango, por exemplo, conforme suas províncias, desenhava uma cruz, ligando os pontos das instalações dos quatro chefes em torno da cidade principal do reino; a morte de um rei provocava um movimento de todos os chefes, formando o sinal de *Kodya*; o rei tinha que contornar a cruz, ou seja, contornar o reino, o país, para depois entrar, se tornar senhor e se sentar no trono. Esta ideia da cruz, do contorno, está contida também na concepção do mundo entre os Bakongo tradicionais a partir do movimento do sol. No pensar dos Bakongo, o mundo é formado por duas montanhas que se olham nas bases e são separadas pelas águas; eles se imaginam sobre a montanha

dos vivos de onde podem ver como o sol aparece, nasce e cresce, se expande passando por sobre suas cabeças e desaparece, morre do outro lado, para nascer na outra montanha, no mundo de *Mpeemba* (o mundo dos ancestrais), dos seres invisíveis. O sol nasce a cada dia não apenas para clarear, mas para dar uma vida nova aos seres humanos; o sol quando nasce, vem de *Mpeemba* do mundo dos ancestrais; *mpeemba* é também o nome de um tipo de argila branca. Receber *mpeemba* ou ser untado, marcado, friccionado com *mpeemba*, significa para os Bakongo ser purificado pelos ancestrais. Ligando o sol nascente ao poente, o sol do meio-dia ao sol da meia-noite, teremos o desenho de uma cruz.

O sinal de *Kodya*, o conceito contornar, a relação do *mukongo* tradicional com o sol, o uso da pemba para purificação me levou a estabelecer relações com algumas práticas existentes no candomblé que nem sempre são explicadas por que são feitas, aliás, como tantas outras práticas. Imagino que em tempos mais remotos, quando se tinha mais tempo para se conviver nos terreiros, muitas histórias e porquês de certas práticas eram transmitidos.

O sol, o pai sol (*Tata mwilu*), tem uma grande importância para nós angoleiros; uma das principais aprendizagens é que se deve acordar cedo, antes do nascer do sol e ver o sol se pôr, quer dizer, estar acordado nestes momentos. O meio-dia e a meia-noite são momentos marcantes, encarados com respeito, com reserva. O dia é para o trabalho, a noite é para o descanso.

Um ritual da nação de angola, o gongá — que vem do termo *Ngoonga*, *Nkisi* da felicidade, da purificação, da fertilidade, e que é da categoria de Lemba, equivalente a Oxalá —, é o ritual de consagrar, de benzer a pemba; observando a trajetória seguida na realização desse ritual, no Tanuri Junçara, da saída do cortejo até o ponto em que se acha a fogueira, nota-se uma forma de espiral e de contorno em volta da fogueira, traçando imaginariamente uma cruz no ato de benzer a pemba. A pemba consagrada ou gongá é utilizada em vários momentos ritualísticos para purificação do corpo e de ambientes; pemba com a qual se cruza o corpo; cruz que na realidade nada tem a ver com a cruz do cristão, porém com a cruz do Kongo tradicional, anterior à cruz dos estrangeiros; cruz dos quatro momentos do sol, do contorno.

Uma prática que me levou a estabelecer relação, que lembra o contornar para depois sentar e “reinar, chefiar, dirigir” é a confirmação de um *Taata* ou *Makota*, na qual é feito o contorno no barracão para depois sentar-se “no trono”, na cadeira, e a cantiga utilizada para este

momento expressa exatamente isto em um verso: “*Renge renge kuna xikamã*”; desconheço o termo de origem da palavra *reng*, contudo, o significado que nos é transmitido pela tradição oral é rodar e *xikamã* significa sentar; o que nos leva a tradução rodar, rodar para sentar. No caso do *Tata dya Nkisi* (Babalorixá), ou *Nengwa dya Nkisi*, (Iyalorixá), para assumir esta posição, esta função, está implícito que ele ou ela terá que contornar, ou seja, ser criança, tornar-se adulto, ser governado, vencer todas as etapas que são necessárias para poder tornar-se efetivamente pai ou mãe da sua família religiosa. Algo que ocorre na entrega da cuia, do cargo no candomblé de angola, e que, de forma simplificada, está relacionada à consagração do *Nganga* no Kongo, é a recitação, naquele ato, de um conjunto de conhecimentos, recebidos no seu período de iniciação, tendo a participação dos iniciados presentes.

Infelizmente, nota-se hoje que este contornar não é observado por muitos líderes religiosos do candomblé e, não só da nação angola. Existem muitos pais e mães de terreiros que nem chegaram a viver a experiência de filhos, de crianças na religião e já se arvoram a ser pais, mães, adultos; não viveram a experiência do crescimento por etapas, não foram completamente iniciados; isto, a meu ver, é uma das causas das distorções do candomblé nos nossos dias.

Para o mukongo tradicional a Terra, nosso planeta, é concebida como o misterioso *futu* para a vida, dito por Fu Kiau: “*futu dia nkisi diakanga Kalunga mu diambu dia môyo*”, um pacote de remédios ligado, enlaçado, amarrado por alguém que é completo pela ação de si próprio, o todo em tudo, com intenção de vida. Tudo que a vida precisa para a sua sobrevivência está contido no *futu*, na Terra: remédios, comida, bebidas etc. Esta percepção da Terra, do planeta, como um *futu* envolve seis palavras chaves contidas na expressão em língua Kikongo dita anteriormente:

1. *Futu* é um termo que varia de acordo com a língua e a região cultural, mas o significado conceitual é muito difundido por toda a África. O *futu* é um recipiente feito usualmente com um pedaço de tecido, casca de árvore, folha ou pele de animal; é um recipiente de algo secreto e de grande valor para seu dono, dentro do qual se carrega remédios protetores ou curativos, igualmente, objetos secretos, pessoais como objetos simbólicos de juramentos secretos; usa-se em volta da cintura, do braço, do pescoço ou guarda-se dentro de casa num saco, numa estatueta, ou em lugar oculto.

Entre os Bakongo existe o *Lukobe Lwa Lemba* que pertence a categoria do *futu mamba ma kanda*, informação que pertence à comunidade, o qual é usado como relicário e é passado de uma geração para outra; é geralmente uma cesta cilíndrica de casca de madeira, dentro da qual escritos simbólicos ou codificados foram guardados; seu conteúdo representa a importância do assunto dos ensinamentos do Instituto Lemba. Este era o alto grau conferido no sistema Kongo de alta educação tradicional. O recebedor deste grau torna-se um oficial e um *Nganga* reconhecido “academicamente”, “doutor” ou “especialista”.

2. *Nkisi*, vem da raiz verbal *kinsa*, tomar conta, cuidar; é o que toma conta da vida, cuida da vida. O termo *Nkinsi* é sinônimo da palavra *bilongo* que significa remédio. O *Nkinsi* neste contexto é sempre a essência, o conteúdo do *futu*; é o poder secreto, misterioso, oculto da vida dentro do *futu*. Tudo quanto cresce ou aparece na Terra, o *futu*, o pacote envolvido, enlaçado, ligado por *Kalunga*, é somente a manifestação do real poder secreto da vida, misterioso, oculto dentro do *futu*, dentro da Terra. Este real poder de vida não pode, pela sua complexidade, ser completamente entendido por nós porque não somos os enlaçadores, os ocultadores, os codificadores do *futu*, da Terra.

3. *Kanga* é um verbo com muitos significados: ligar, amarrar, fixar, dar laço, juntar. *Kanga* é também codificar, ocultar, neutralizar, prevenir, proteger, imunizar. Quando o *futu*, o recipiente, está ocupado, completo com o *Nkisi*, seu conteúdo, sua essência, o seu criador, seu construtor o amarra, enlaça, para ocultar o poder secreto do seu feito, da sua criação. É o processo de pôr a tampa, em outras palavras, de selar. O que é ligado, amarrado, empacotado em segredo, pode tornar-se nocivo se alguém experimenta desatá-lo sem conhecer a arte de codificar e decodificar os laços do mistério da vida.

4. *Kalunga*, literalmente é alguém que é completo por si próprio, o “todo em tudo”. O termo *Kalunga* entre os Bantu do Kongo é usado como sinônimo de *Nzambi*; entre nós *Zambi* ou *Zambi a Pungo*, *Zambi a Pongo*, do termo *Nzambi Mpungo*, que significa “O ser completo em si mesmo”, “O ser com dupla criatura”, o Deus dos angoleiros.

Antes dos estrangeiros chegarem à África com a religião cristã, o termo *Kalunga* era usado para significar a presença do completo poder, da completa energia que deu origem à *moyo* (vida) e ao *luyalunguno* (universo). Para os Bantu, *Kalunga* é o tipo do poder universal que fez as coisas acontecerem no passado, faz acontecerem hoje e, sobretudo,

fará acontecerem amanhã. Esse poder, o todo em tudo, é a vida, ela própria; a ciência não a pode explicar completamente, porque a ciência nasceu muito depois que a vida veio existir na Terra, o *futu dia-kanga Kalunga*. As condições primitivas que deram origem à vida no começo do tempo são mistérios e permanecerão dessa maneira porque são segredos do poder oculto envolvido amarrado por *Kalunga*, por *Nzambi* no seu *luyalunguno*, seu universo em geral e no *ntoto*, na terra em particular. A arte de supor, adivinhar, não pode recriar perfeitamente a condição primitiva.

5. *Mu-diambu-dia*, essas três palavras da língua Kikongo significam literalmente “em intenção de”; esta forma na nossa língua pode ser também traduzida utilizando os termos para, em prol de, com destino a; esta preposição de intenção da língua Kikongo nos diz para que, em que intenção, o *futu dia nkinsi* foi amarrado, codificado: em intenção da vida, para a vida, em prol da vida. O *futu* ou Terra, foi feito antes de surgir a vida em todas as suas formas na Terra, bem antes da existência de planetas e animais, incluindo seres humanos. Sendo assim, tudo sobre a Terra e dentro da Terra, visível ou invisível existe para a vida, em intenção da vida e antes da vida.

6. *Moyo* é o poder vital, a vida, a última palavra na definição de Terra, de acordo com as escolas tradicionais do Kongo. Depois que o *futu*, o pacote, foi completamente embalado, envolvido, enlaçado, amarrado, o *futu* e o seu conteúdo, sua essência foram preparados para segurar, guardar, proteger, defender a vida a ser nascida na Terra. Na língua Kikongo, *Moyo* é uma *mãe universal*, algo que está dentro e fora; é o que é, a vitalidade da vida. *Moyo*, poder vital, vida não é *luzingo* (a vida material), não é *nzingulu*, (a forma desta vida material que é vivida), ou *zingu* (a duração desta vida material, a biografia). *Moyo* é a palavra-chave para *Kibantu*, o modo de vida Bantu, sua filosofia. *Kimoyo* (o vitalismo) é sua religião que não é animismo. Assim fala o *Nganga* Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, um mukongo. Até mesmo nas pedras a vida está presente; o tipo de vida oculto nas pedras, plantas e animais tem uma grande função de tocar no poder vital dos homens e é a essencial origem de seu remédio. Assim, o *Nkisi* é vida, a essência invisível que se manifesta para nós por meio dos pacotes, dos recipientes humanos, das pessoas, por ele escolhidas; mas também são as pedras, o ferro ou qualquer objeto preparado para ser a representação simbólica do invisível, que chamamos assentamento do *Nkisi* ou, aculturadamente, assentamento do santo, ou simplesmente

Santo. Não sei se o africano Yorubá concebe o orixá, os do grupo Ewe-Fon concebe o vodum de igual modo que um africano Bantu concebe um *Nkisi*; só sei que para nós *Nkisi*, orixá e vodun têm igual valor, recebem a mesma reverência; as diferenças do culto a determinado *Nkisi*, orixá ou vodun equivalentes são em decorrência das influências culturais de determinado grupo africano, predominantes em cada nação.

Na hierarquia religiosa do candomblé de angola para nós existe um Deus criador de tudo e que está acima de tudo que é *Zambi* ou *Zambi a Pungo*, ao qual não se dirige nenhum ritual, existindo, entretanto, cantigas em louvor, cantigas que invocam a proteção de *Zambi*. *Zambi* criou os *Nkisi* que pela vontade e sob o poder de *Zambi* se manifesta para nós, entra em contato conosco, se comunica de várias maneiras com os humanos, estão presentes nos elementos da natureza, mas não são considerados por nós como Deus, como insistem em dizer alguns estudiosos. Dos *Nkisi* africanos, sobrevive entre nós os seguintes:

O *Nkisi* que tem domínio dos caminhos, das estradas, que tem a função de mensageiro que usualmente chamamos de Unjila, Unjira, Bombonjira, Cariapemba, Padilha vindo dos termos *Nboombo Nzila*, *Mpoombo Nzila*, *Mpaambo Nzila*, *Nkadi a Mpemba*, *Madya Mpadya*; este *Nkisi* é equivalente a Exu da nação queto e Elegbara da nação jeje. É um *Nkisi* cultuado, mas em princípio não se costuma iniciar as pessoas para incorporação de Unjira, Exu. Entretanto em décadas passadas houve um caso de *Mavaambo*, iniciada no Tumba Junçara para este *Nkisi*; conta-se que desde a gravidez a sua mãe a entregou a Exu. Atualmente, existem pessoas no candomblé que, à maneira da umbanda, em cuja religião é normal se incorporar Exu e Padilha, incorporam Exu e Padilha a torto e a direto; outros dizem receberem caboclos que são metade caboclo e metade Exu; para mim isto não fica muito claro, pois caboclo é brasileiro e Exu é africano; Caboclo é caboclo e Exu é Exu; mas, quem sou eu para tentar desamarar, desenlaçar as ligações de Kalunga? Deixa o mundo como Deus fez, se é que Ele assim o fez. Unjira, Exu, Elegbara não é diabo como diz muita gente, como fizeram com que o povo brasileiro internalizasse ao longo do tempo essa ideia; não existe diabo, satã, demônio nas religiões tradicionais da África.

Um outro *Nkisi* que também divide o domínio das estradas com Unjira é *Nkosi* ou *Hoji Mukumbi* que também domina os metais, é o

patrono, o protetor dos ferreiros, dos que dominam a arte de fabricar instrumentos agrícolas e armas; é o condutor de caravanas nas florestas, é o que dá caminho, que vai na frente; é o patrono dos combates, das lutas por justa causa. É o equivalente a Ogum do queto e Gu do jeje.

O *Nkisi* das matas, o dono do segredo, da essência das folhas é *Katendê* também chamado de *Kaité*, *Kaitumba*. *Katendê*, como os *Nkisi* ligados à água, à terra, tem uma importância muito grande para nós do candomblé porque folhas, plantas e água são fundamentais para a nossa religião; *Katendê* é o equivalente a Ossaim no queto e Agué do jeje.

Mutalombô, *Mutalambô* que vem do termo *Mutakalombo* é o *Nkisi* com o domínio do mundo animal, das florestas; ele habita as florestas juntamente com *Katendê*.

Outro *Nkisi* da mesma categoria de *Mutalombô* é *Gongombira*, do termo *Ngongombila*, que tem domínio dos animais aquáticos e das matas; é o equivalente a Logunedé da nação ijexá.

O domínio dos céus, dos astros fica por conta de *Zazi* ou *Zaji*, do termo *Nzazi*, o raio, o trovão; *Zazi* é equivalente a Xangô do queto e Badé do jeje. Outro *Nkisi* dessa categoria entre nós é *Lwaangu*, equivalente a Airá do queto; mas, entre os *Bakongo* existe o *Nkisi Mbumba Lwangu*, a serpente arco-íris, patrono do culto de iniciação do *Yombe KiNkimba*, representado por uma estatueta encabeçada pelo alto e o baixo arco-íris. *Mbumba Lwangu* surgindo das águas, sobe numa árvore e, comendo a si próprio atravessa o céu e volta para água; é considerado o oposto a *Nzazi*. Entre nós esta ideia ou concepção está contida no *Nkisi Angorô*, *Angoromeiam*, *Anvulá*, equivalente a Oxumarê do queto e Bessém do jeje. *Angolo meian* (a força da água) ou *Anvulá*, do termo *Mvula* (a chuva), é o *Nkisi* simbolizado pela serpente, pelo arco-íris. *Angorô* é o responsável pelo ciclo das águas, a continuidade da vida, a força da vida contida na água. É *Angorô* quem transporta a água para o céu e a faz cair em forma de chuva; por isso é que nos terreiros de angola nós fazemos um círculo d'água no meio do barracão quando cantamos para *Angorô* e em alguns terreiros de outra nação, coloca-se uma quartinha com água no centro do barracão quando se canta para Oxumarê.

O *Nkisi* que tem o domínio das doenças epidêmicas, o domínio do interior da terra, a força vital que vem da terra é *Kavungo* ou *Nsumbu*, *Kingongo*, *Tingongo*, *Ndundu* ou *Ntoto*. É ele que anda, que peregrina na terra, que domina o interior do solo, é o segredo, o mistério

da transmutação, da regeneração, o que entra no mundo dos mortos; é o *Nkisi* equivalente ao orixá Omolu, Obaluayê do queto e o vodum Ajunsun, Azoane do jeje.

O *Nkisi* que tem o domínio do vento, que é o próprio vento, a tempestade, é *Tempo* ou *Ndembu*, *Kitembu*, *Dembwa Tembwa*. É cultuado numa árvore, cuja parte acima do solo representa o mundo dos vivos e a parte abaixo do solo, as raízes, o mundo dos mortos; e *Tempo*, por meio da sua árvore, liga esses dois mundos; tem parte com o que está no ar e com o que está na terra. Muitas pessoas dizem que o orixá equivalente a *Tempo* é uma qualidade de Omolu; alguns mais antigos dizem ser Aruarô.

Tempo divide o seu domínio dos ventos, da tempestade com *Bambuluseema* ou *Bamburucena*, *Angolusemanvula*, *Kayango*, que também domina o mundo dos mortos. É *Nkisi* equivalente a Iansã ou Oíá do queto. *Bambulucema* também está ligada ao domínio de *Nzazi*.

O domínio das águas, sobretudo dos lagos, das fontes, dos regatos é do *Nkisi Dandalunda*, de *Kisiimbi*, equivalente ao orixá Oxum. Mas também *Caiárê*, *Kayaya*, *Narrari*, *Kayala* tem o domínio das águas, sobretudo das marés e dos oceanos. É o equivalente a Iemanjá.

Zumbanganga, *Mameto Zumbá*, *Naná Buluku*, *Naná*, é o *Nkisi* com domínio sobre a vida que brota dos manguezais, dos pântanos, da lama original que endurecida formou a Terra. É considerado o *Nkisi* mais velho e dizem ser a mãe, a origem dos demais *Nkisi*; é o *Nkisi bakulo*, ancestral, a mãe-avó dos demais *Nkisi* e todos eles lhe prestam reverência, sobretudo *Kavungo* e *Angoromeian*. É costume quando *Mameto Zumbá* está dançando, assim como *Lemba*, todos os demais *Nkisi* presentes dançarem em sua volta.

Lemba (Oxalá) é o *Nkisi* da reunificação, da paz, da conciliação, da geração, o pai ancestral dos demais *Nkisi*. Da categoria de *Lemba* é também o *Nkisi Ngoonga*, que não se manifesta por meio das pessoas. Quando um terreiro de angola vai realizar os ritos festivos para os *Nkisi* do terreiro, após os ritos para os ancestrais e para *Unjira*, *Lemba* é o primeiro *Nkisi* a ser reverenciado, iniciando com o rito da *Maza ma Lemba* ou *Meian Kuna Lemba* que corresponde ao rito das Águas de Oxalá. Durante o tempo em que *Lemba* está “arriado” ou seja, que os assentamentos de *Lemba* estão arriados, os iniciados do terreiro devem usar roupas de cor branca; sal (*maji*) ou azeite de dendê (*mazi mandenden*) não devem entrar no terreiro. *Lembalenganga*, *Kasute* é Oxaguia e *Lembafulama*, *Jamafurama*, *Gangafurama* é Oxalufã no queto.

Além dos *Nkisi*, existe uma entidade com características e comportamentos de criança que é incorporado pelos *monankisi* que chamamos de *vunji*, equivalente ao erê do queto.

Também são cultuados na angola em espaço próprio, reservado, só tendo acesso pessoas capacitadas para o seu culto, seus ritos, os ancestrais, os espíritos dos mortos (*Vumbi*), cujo equivalente em queto é Egum. Por ocasião de morte de um iniciado e quando se completa um, três, sete, quatorze e vinte e um anos de morte, sobretudo no caso de *Tata* ou *Nengwa de Nkisi*, é realizado o ritual de *Mukondo*, equivalente ao Axexê do queto e Zerim do jeje, quando o espírito da pessoa falecida é reverenciado não só na língua do angola, mas também na língua das outras nações; talvez para expressar as várias origens africanas daquela pessoa, do negro brasileiro.

Além do culto aos *Nkisi* trazidos da África, a nação angola cultua também entidades da ancestralidade brasileira que são os caboclos; os *monankisi* são ou não escolhidos por um caboclo para incorporá-lo. Mas o culto ao caboclo é diferente do culto ao *Nkisi*. Na festa do caboclo usa-se muitas frutas, raízes, comidas à base de milho; não se usa comida de azeite. Na festa do caboclo não se deve cantar para *Nkisi* porque caboclo não é *Nkisi*; festa de *Nkisi* é festa só para *Nkisi*, festa de caboclo é só festa de caboclo; Candomblé de angola não é candomblé de caboclo; na festa de caboclo só devem ser cantadas as cantigas de caboclo; do mesmo modo, não é correto depois de um ritual para *Nkisi* ou orixá tocar para caboclo e se receber caboclo. Cada rito deve ter o seu momento; *Nkisi*, orixá, vodun é uma coisa, e caboclo é outra; isso é o que tenho ouvido de angoleiros mais velhos. Mas a gente ouve numa cantiga o caboclo dizer: “Ai, ai, ai, ai / quando eu cheguei a Aruanda (Luanda?) / Trouxe muito remédio / Dentro da minha capanga”. Que remédio é esse? Por que trazido de Aruanda? Quando? Quem afinal é esse caboclo? Brasileiro? Antes de ser brasileiro, africano?... Não sei... Talvez seja mais uma das ligações de Kalunga...

A comunidade de um terreiro de angola é organizada e funciona seguindo uma hierarquia.

Em nível mais alto, chefiando o grupo temos o *Tata dya Nkisi*, *Tateto de Nkisi* ou *Tata Kimbanda* equivalente ao babalorixá, ou *Nengwa dya Nkisi*, *Mameto Kibanda* (Iyalorixá).

Depois vem o *Tata Kamukenge* ou *Mameto Kamukenge* (Pai Pequeno ou Mãe Pequena), a segunda pessoa em autoridade na casa.

Em seguida vem os assessores do *Tata* ou *Nengua de Nkisi* que são *Taata* (Ogás) e *Makota* (Ekede), alguns com funções específicas.

Seguindo vem os *Kota* que são os *Egbon* (ebomis, os filhos mais velhos). Apesar do termo *Kota* se aplicar para homem e mulher usualmente é mais dirigido às mulheres.

Abaixo dos *Kota* estão os *Muzenza* que são os *Yaô* (iaô, pessoas iniciadas), de sete anos abaixo ou pessoas com mais de sete anos de iniciação, mas que ainda não cumpriram suas obrigações de três e sete anos. Quando uma pessoa é iniciada e já traz o seu dom de um dia ser pai ou mãe de um terreiro, deve esperar e cumprir suas obrigações para com o *Nkisi* no mínimo até sete anos. Infelizmente hoje o que assistimos são pessoas que nem saíram da casca do ovo e já se acham capazes de procriar e, por conta disso, é que temos hoje em dia um monte de práticas, de besteiras com nome de candomblé.

Em último lugar vêm os *Abian* cujo termo não é da nação angolana, que são aspirantes à iniciação, às vezes com *Nkisi* assentado.

Alguns outros termos do vocabulário angolano são:

Taata Kivonda ou *Kasarangombe* (do termo *Kasala Ngoombe*): axogun.

Xikarangoma, Sikarangoma (do termo *Sika Ngoma*): alabê.

Taata Kinsaaba: responsável de tirar folhas.

Taata Unzó Vumbê: responsável pela casa de *Vumbi*, pelo *Mukondo*, pelos carregos.

Taata Lubito: o responsável pelas chaves.

Taata Nsalo: o que ajuda o *Taata* ou *Nengwa de Nkisi* a fazer os trabalhos de limpeza, os ebós.

Taata a Mungo, Taata Mugwa: o padrinho, o pai pequeno de uma pessoa.

Makota a Nguunzo: a responsável pelas coisas secretas.

Mama Ndeenge, Mamakula: mãe criadeira.

Maama Mungo, Maama Mungwa: madrinha, mãe pequena de uma pessoa;

Mpaangi: irmão, irmã.

Kakulukaji: os mais antigos, os bem mais velhos, os antepassados.

Ndeenge: criança.

Kasula: o mais novo da comunidade.

Nduumba: moça.

Nkeentu: mulher.

Yaakala, Yakra: homem.
Misaanga: contas.
Dikazu: obi.
Dikajajá, Dikadade: orobô.

No início da década de oitenta os alunos do curso de *Kikongo* do CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais), iniciaram uma pesquisa sobre o candomblé de angola. Entrevistando algumas pessoas da nação angola naquela época esbarramos em três raízes diferentes de angoleiros dos mais antigos a que pudemos chegar: Gregório Makwende, Mariquinha Lembá e Maria Neném. No meu entender, para se ter uma visão mais global do que é hoje o candomblé de angola na Bahia seria necessário o envolvimento de descendentes dessas três raízes para por meio de troca de informações e registro do que cada um vem conservando, se chegar ao máximo, do conjunto das práticas religiosas vindas da tradição Bantu sobreviventes entre nós angoleiros.

As referências sobre a tradição dos Bakongo utilizadas na minha fala têm como fonte: *Le Mukongo et le Monde qui L'entourut*, uma tradução para o francês feita por Zamenga Batukezanga da monografia de Fu-Kiau Nkongo ye Nza Yakun'Zungidila, *O Mukongo e o mundo que o cercava*, publicado em Kinshasa (1969), e, *Self-healing Power and Therapy — Old teachings from África* (Poder de autocura e terapia — Velhos ensinamentos da África), também de Fu-Kiau, publicado em Nova York (1991).

Para encerrar, gostaria de compartilhar e deixar aqui registrado algo que escrevi na década de oitenta e que reflete como foi e tem sido meu contornar, o meu crescimento a partir da minha iniciação como *Makota*.

Em janeiro de 1979, após quatro anos da minha iniciação como *Makota*, ao realizar a minha obrigação de três anos para meu *Nkisi*, tive oportunidade durante aquele recolhimento de refletir sobre o processo de iniciação, e escrevi: “Recebendo Guunzu”. Mais tarde, já dominando um conhecimento adquirido com minha vivência e participação na comunidade do terreiro, surpreendi-me certa vez refletindo sobre minha trajetória como *Makota*, desde os meus primeiros momentos no grupo dos iniciados até aquela data; como tinha adquirido o conhecimento, como este me havia sido transmitido e como eu me sentira nos primeiros anos de iniciada em consequência do modo como fora tratada pelos mais velhos. Foi então que me dei conta de que apesar

de *Makota* ao mesmo tempo eu fora também *Muzenza*, como escrevi em “Recebendo Guunzu”: “... tão grande e tão pequena...” Grande na função para qual fora escolhida pelo *Nkisi* e pequena, criança que nada sabia e, só pouco a pouco, iria aprendendo e se tornando jovem, adulta, madura...

“Eu, makota e muzenza” é a minha experiência de aprendizagem, de crescimento até a juventude madura no grupo de iniciados do Terreiro Tanuri Junçara. Espero que este registro da minha experiência possa contribuir no entendimento da forma de aprender e ensinar no candomblé, como também espero que possa conter a ansiedade de muitos iniciados, o que pode muitas vezes dificultar o processo de ensinamento e aprendizagem.

Ver, sem demonstrar que está vendo; observar, saber ouvir, saber quando falar, saber calar, é muito importante para se tornar realmente grande dentro do grupo de iniciados. Só se é realmente grande quando se sabe ser pequeno.

“Eu, makota e muzenza”

Que importa o que já vivi
As lições aprendidas
Todos os livros que li?
Tudo isso, não tem lugar aqui.
Do lado de cá é outro mundo
Outra lição, outro viver
Outra forma de aprender.

Nasci de novo!
Que importa minha idade?
Sou makota e muzenza
Não muzenza estrangeira
Mas, muzenza criança:
Sim, sou criança outra vez
Sentindo o que se passa
Percebendo no vai e vem
A muda lição ensinada:
Observando sem demonstrar
Não vendo o que meu olho vê
Coagindo quando requisitada
e, ouvindo mais velhos a conversar

Às perguntas não formuladas
Encontrando um responder.

Vou absorvendo, construindo
Pouco a pouco um saber
No dia a dia vivendo.
Vou descobrindo, aprendendo
Vou crescendo.
Neste meu observar
Sem dar mostra de estar a ver
Lá um dia sou chamada
Para ajudar a algo fazer.
Mais adiante sou mandada
Àquilo preparar
E mais adiante ainda
Nenhuma ordem tendo que esperar
Vou em frente, mas, perguntando
Pois ainda sou criança
Muito tenho que aprender.
Uma nova linguagem
Vou pouco a pouco dominando:
Aquele falar rebuscado
Aprendido nas escolas
Que importa? Para que serve?
Professora? De que?
Aqui sou aprendiz
dos e com “semianalfabetos”
como dizem os “letrados”.

Sou aprendiz, sou criança
Que primeiro balbucia
Que começa falando errado
Que canta e reza repetindo
Sem nem mesmo saber o que,
Com sotaque “africanês”,
Com todos os vícios de linguagem
A que tem direito;
E, pensando que é só uma,
Fala duas, três palavras de vez

Só pouco a pouco percebendo
As junções que negro fez.

Vou reaprendendo falares
Que lá fora já não falam mais
E aprendendo um falar de mim tirado
Em negação aos meus ancestrais.
Ser muzenza é ser criança
É outra vida começar
Lendo no livro da própria vida
Aprendendo a lição ainda não aprendida.
É ser grande com o todo
É ser pequeno com as partes.
É sentir, é perceber, é ouvir
É observar, é repetir, é perguntar
É responder, é falar, é cantar
É também saber calar
e viver, viver, viver...

3.8

“MPAMBU A NZILA” — ENCONTROS E DESENCONTROS DE CULTURAS BANTO NO BRASIL

VAGNER GONÇALVES DA SILVA

Na África Central, entre os povos do grupo banto, não há registros de uma divindade (inquice/*nkisi*) mensageira por excelência ou com atributos semelhantes ao Exu ou Legba da África Ocidental. Entretanto, nos candomblés de nação (rito) angola ou congo, provenientes das tradições dos bantos, e sobretudo na umbanda, o culto às divindades correspondentes a Exu existe e ocupa um lugar de destaque. Neste artigo pretendo refletir sobre estas entidades conhecidas por Unjila, Pombogira, entre vários outros nomes que provavelmente são decorrentes do termo em quicongo, *mpambu a nzila*, utilizado para encruzilhada ou caminhos bifurcados. Por meio de um estudo de caso, a encruzilhada como local de culto, pretendo refletir sobre os

encontros e desencontros das culturas religiosas de origem banto em seu desenvolvimento no Brasil.

Na cosmovisão banto, até onde é possível generalizar para efeitos de sistematização, acredita-se num deus supremo criador denominado por: Nzambi, Nzambi Mpungu, Nzambi Mpungu Mayanama, Mpungu Tulendo, Mpungu Ngolo, Kalunga, Kalunga-Zambi, Kalunga-Ndyambi, Pamba, Ovankhumbi, Ovanyaneka, Huku (Estermann, 1983, p. 305; Bockie, 1993, p. 135).

Deus está presente em todas as coisas existentes, mas está relativamente distante. O culto basicamente se dirige aos ancestrais e divindades territoriais sendo realizado por sacerdotes (*quimbandas*, *ngangas*, *xinguilas*) que operam magias, curas, sacrifícios e adivinhação, incorporando ou não estes deuses ou ancestrais. As divindades estão em geral associadas aos elementos naturais (terra, rios, mar, pedras, acidentes geográficos etc.) e às atividades sociais ou ofícios (forja, caça, olaria, semeadura etc.). O culto aos antepassados e às divindades podem se sobrepor quando se trata de honrar o espírito de antepassados que foram precursores destas atividades. Existem ainda espíritos mais “parecidos” com os humanos, podendo ser benevolentes ou não.

Entre os povos do Congo as divindades são chamadas *nkinsi* (plural: *minkisi*) e podem estar “encantadas” em objetos, espécie de assemblagem religiosa, que assumem formas de estátuas humanas ou de animais, ou de “pacotes”, reunião de materiais diversos como folhas, pedras, búzios, ferro etc. *Nkisi* pode assim designar a divindade e/ou o objeto de veneração e a manipulação destes *minkisi*, por seu proprietário, permite orientar o poder que os habitam em favor ou contra os homens.

No Brasil, a presença desta cosmovisão dos bantos está bem documentada, sobretudo pela historiografia que aborda este aspecto na formação sociocultural brasileira. Já na etnografia religiosa afro-brasileira propriamente dita, a importância dos bantos na constituição do candomblé foi, desde os estudos iniciais, pouco destacada pelos pesquisadores.

Nina Rodrigues (1977) afirmou ter procurado em vão sobrevivências deste pensamento religioso banto na Bahia do fim do século XIX. Arthur Ramos (1940, p.100), afirmou só ter encontrado resquícios de uma “mitologia paupérrima” no Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX. Edison Carneiro se interessou pelos terreiros bantos, nos anos de 1930, e escreveu um livro sobre o tema, embora

sem a profundidade necessária a um estudo pioneiro. Autores importantes da segunda metade do século XX, como Roger Bastide (1985) e Pierre Verger (1981), ainda que tenham identificado e valorizado a “filosofia sutil” no candomblé jeje-nagô, não se empolgaram com o candomblé de origem banto. Para Bastide, a pouca relevância desse candomblé e as desagregações decorrentes dele (as macumbas urbanas, o candomblé rural e a umbanda) provinham, entre outros fatores, da herança banto, “cuja mitologia não é tão desenvolvida como a dos negros da Guiné” (Bastide, 1985, p. 250).

A “versão banto” do orixá ou vodum mensageiro não passou incólume a esta perspectiva. Edison Carneiro escreveu que se os nagô e jeje conheciam o orixá Exu e vodum Legba, respectivamente, “*os negros de outras nações chegados à Bahia não conheciam espíritos semelhantes ao homem das encruzilhadas. Daí a sua incapacidade de evitar o símile com o diabo cristão*” (Carneiro, 1978, p. 70). Cita alguns dos nomes sob os quais nos candomblés bantos dos anos de 1930 esse “símile” era invocado: Mojubá, Ekécãe, Barabô, Tibiriri, Loná, Juá, Maromba, Pavená, Chefe Cunha, Maioral, Aluvaia, Bombojira etc. (Carneiro, 1978, p. 70; 1981, pp. 143-4).¹

Esta diversidade de nomes aumentou com o tempo. Em 1981, num encontro entre praticantes das diversas nações do candomblé, ocorrido em Salvador,² Bahia, o representante da nação angola, xicarangoma (tocador) Esmeraldo Emetério de Santana, citou os nomes pelos quais o inquice era conhecido: Mancuce, Imbemberiquiti, Imbé Perequeté, Ingambeiro, Quitungueiro, Caracoci (Santana, 1984, p. 46). E na segunda edição deste encontro, em 1995, a makota Valdina Pinto (1997, p. 55), representando a nação angola, afirmou que:

Dos nkisi africanos, sobrevivem entre nós os seguintes: O Nkisi que tem domínio dos caminhos, das estradas, que tem a função de mensageiro que usualmente chamamos de Unjila, Unjira, Bombonjira, Cariapemba, Padilha vindo dos termos Nboombo Nzila, Mpoombo Nzila, Mpaambo Nzila, Nkadi a Mpemba, Madya Mpadya; este

1 Somente em alguns casos, Edison Carneiro associou os nomes desses Exus com a nação ou terreiro em que eram cultuados, como Aluvaia cultuado na nação angola (segundo o pai-de-santo Manuel Paim, de Salvador) e Bombonjira, da nação congo (Carneiro, 1981, pp. 143-4).

2 Trata-se do “I Encontro de Nações do Candomblé”, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia.

Nkisi é equivalente a *Exu* da Nação Queto e *Elegbara* da Nação Jeje. É um Nkisi cultuado, mas em princípio não se costuma iniciar as pessoas para incorporação de Unjira, Exu.

E a lista de nomes aumenta quando consultamos a literatura etnográfica contemporânea: Compadre, Homem da Rua, Mavambo, Mavumbo, Mavile, Mabilá, Jiramavambo, Jeguedê, Jeguedi, Tibiriri etc. (Castro, 2001, p. 233; Cossard, 2008, p. 64).

Entre os nomes citados, alguns são derivados de termos em ioruba, como Mojubá, Barabô, Tibiriri. Outros são termos em português, como Chefe Cunha, Maioral, Homem das Encruzilhadas, Compadre etc. Mas aqueles que guardam alguma relação com as línguas do grupo banto talvez permitam entender as possíveis manutenções e conexões entre os sistemas centro-africanos de referência e as formas locais brasileiras. Vejamos os exemplos de Cariapemba, Mabilá (Mavile), Aluvaiá e Bonbojira.

Cariapemba parece ser uma variação do quimbundo *káriapemba* ou do quicongo *nkádi ampemba*.³ Na região do baixo Congo (Zaire) e de Angola se referia aos espíritos celestes cujo poder era invocado para o bem ou para o mal e que por influência do catolicismo tornaram-se apenas espíritos malévolos.

Os espíritos celestes eram tidos como manifestações de um poder de proteção e de destruição — o cariapemba — que podia ser usado por um indivíduo para favorecer a si mesmo e para ampliar o seu espaço na comunidade. Por intermédio do cariapemba, uma pessoa podia adquirir honras e riquezas, defender-se contra feitiçaria e as maquinações de outrem, pôr o mundo a trabalhar a seu serviço. Ao ajudar um, o cariapemba causava frequentemente danos a outros: a face oposta do êxito era o malogro; do poder, a submissão; da saúde, a enfermidade; da riqueza, a pobreza, da fertilidade, a aridez, a desolação e os ventres estéreis. Não espanta, por isso, que esse poder manipulado por homens, os gangas, fosse identificado pelos europeus com um espectro noturno, destruidor e devorador ou com o demônio. Por equivalente de satanás, de uma entidade

³ Quimbundo e quicongo, entre outras, são línguas do grupo banto faladas por populações que se localizam atualmente em estados nacionais da África Central, como Angola, República Popular do Congo e República Democrática do Congo (antigo Zaire).

maléfica, de um gênio do mal, o cariapemba será visto, no Brasil, entre escravos bantos, desde Pereira da Costa, e este conceito persistiria em Arthur Ramos, Luís da Câmara Cascudo e Roger Bastide (Costa e Silva, 2006, p. 521).

Assim como os termos *Êsù* e *Légbá* foram traduzidas para *demônio* nos dicionários do colonizador inglês e francês, o mesmo aconteceu com os termos *Káriapemba* e *Nkadi ampemba*, traduzidos para *diabo* na língua do colonizador português.⁴ Porém, o *diabo* só pôde funcionar como um “bom denominador comum” entre uma divindade fon-iorubá e uma divindade banto quando estas já haviam sido transportadas para o Brasil. Não foi, portanto, a ausência de um “Exu iorubá” em seus sistemas de origem que fez os bantos criarem um “símile do diabo cristão” em terras brasileiras, como afirmou Edison Carneiro. Foi a ausência de um símile do diabo cristão em seus sistemas de origem que os fez nominar um inquite símile do Exu iorubá, no contexto do mundo afro-brasileiro. E esta equivalência entre Exu e Cariapemba parece ter sido estabelecida pelo poder manifesto destas entidades de promover “proteção e destruição” ou de mostrar que as coisas em geral possuem duas (ou mais) faces.

Segundo a sacerdotisa Omindarewá (Cossard, 2008, p.64),⁵ Mabílá (Mavile?) é um nome “muito parecido” com um espírito *Khonde* chamado *Mabiala ma Ndembê*, que foi descrito pelo missionário Leo Bittremieux da seguinte forma:

Mas a categoria que mais interessa o mundo negro, porque é a mais temida, é a de *Khonde*, também chamada *Khose*, demônios malvados, os fetiches de ódio e vingança [...] Esses espíritos *Khonde*, esconjurados e animados por homens *ndoki*, causam doenças

⁴ O Dicionário Kimbundu-Português registra para Káriapemba: “*demônio, diabo, pessoa de maus instintos; mafárrico, satanás*” (Assis Junior, s/d, p. 99). O Dicionário Kikongo-Francês registra para nkádi: “*bruxo, o gênio do mal; diabo demônio, pessoa odiosa, cruel; feitiçaria; fantasma, espectro (da noite)*”; e para nkádi ampemba: “*pessoa irritada e cruel, diabo, demônio, satanás*” (Laman, 1936, p. 704). E, apenas para confirmar, a tradução do termo “diabo” segundo o Novo Dicionário Português-Kikongo é “*nkadi ampemba*” (Cobe, 2010, p. 215).

⁵ Omindarewá é o nome religioso da francesa Gisele Cossard que foi iniciada no Rio de Janeiro pelo pai de santo de angola Joãozinho da Gomeia. Escreveu em 1970 uma tese de doutorado sobre esta tradição, defendida na França sob a supervisão de Roger Bastide. Posteriormente tornou-se mãe de santo vindo a falecer em 2016.

e enfermidades de toda espécie [...]. Incluem-se entre os fetiches *Khonde: Mananguna, Mabiala ma Ndembe* (o fetiche vingador do Luangu), *Mungudu, Mayembele, Makuani, Nsasi Khonde, Khonde Mamba, Mangaka* [...] (Bittremieux, 1936, p. 163).

Novamente aqui a associação parece estabelecer-se menos pela semelhança dos nomes dos espíritos entre si e mais pela categoria de “demônios malvados” aos quais ambos foram relacionados.

Sobre Aluvaiá, Nei Lopes (2003, p. 27) sugere uma origem possivelmente relacionada ao termo quicongo *lu-vuya* que significa, segundo o dicionário de Laman (1936), uma “aliança feita com uma entidade espiritual”.⁶

Para a etnolinguista Yeda Pessoa de Castro, Aluvaiá seria uma variante de Alupaidá, aportuguesamento da palavra ioruba Àlúkpàidà que significa trapaceiro, conjurador (Castro, 2001, p. 150). Por fim, especulo se o termo não faz alusão à “Aluvu” ou “Maluvu”, os quais, segundo o dicionário banto de Cannecatim (1804, p. 710), significam “vinho”. Nos terreiros de angola canta-se para este inquice no momento da oferenda de bebida alcoólica: “Aluvaiá, vem tomar xoxô”,⁷ como veremos adiante.

Já no caso de Bombojira e/ou Pombagira⁸ (e seus correlatos, Unjila, Pambojila etc.), a representante da nação angola referida acima, Valdina Pinto, afirma que estes nomes teriam derivados dos termos “*Nboombo Nzila, Mpoombo Nzila, Mpaambo Nzila*”. De fato, em quimbundo *njila* é caminho, rota, rua, travessia e *pambu ia njila*, atalho ou “caminho que se separa do principal” (Assis Junior, s/d, pp. 68 e 332).⁹ E em quicongo, *nzila* também significa caminho e *mpambu*

6 “*Lu-viuya*: indicações sobre coisas deixadas em herança por meio de encantamentos fetichistas; interdição, prescrição, mandamento; acordo fetichista; aliança; *Koma lu-viuya*: fazer um acordo, um regulamento que é confirmado pressionando um fragmento de ferro sobre um *nkisi* ou batendo sobre um fragmento previamente fixado. *Siisa mu lu-viuya*: deixar um legado por meio de tal acordo” (Laman, 1936, p. 460).

7 Xoxô pode ter vários significados: bebida alcoólica; sangue do sacrifício (embora o termo mais frequente para sangue na tradição angola seja “menga”) e azeite de dendê (Verger, 1999, p. 441). Qualquer que seja a tradução não haveria contradição, pois estes três elementos (álcool, sangue e azeite de dendê) são as oferendas preferenciais para Exu.

8 O termo Pombagira tornou-se conhecido como uma categoria de entidades femininas que “baixam” sobretudo na linha de Exu na umbanda e em menor escala nos candomblés bantos e jeje-nagôs. Há registro deste termo nas etnografias escritas desde os anos de 1930.

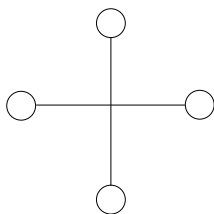
9 Assis Junior (s/d, p. 75) também se refere ao termo *Jipambu* como encruzilhada.

a *nzila*, encruzilhada (Cobe, 2010, pp. 107 e 241). Porém, este termo não indica *stricto sensu* uma divindade entre os povos da África Central, ao menos até onde foi possível pesquisar. Esta associação provavelmente tenha uma motivação relacionada com o caráter sagrado da cruz e da encruzilhada no sistema banto que permitiu estabelecer diálogos com a evangelização cristã (que tem na cruz seu símbolo máximo), decorrente da presença portuguesa na África, e com a cosmovisão de Exu no sistema fon-iorubá (representado na encruzilhada), no contexto da diáspora no Brasil.¹⁰

Robert Farris Thompson (1984), tendo por base as informações do etnólogo congolês Fu-Kiau, abordou estes diálogos no âmbito das religiões afro-americanas ao mostrar a conexão entre os traços riscados no chão (em formato de cruz) dos Bacongo e os pontos riscados e cantados de Exu no Brasil e nos *veves* do culto aos voduns afro-haitianos. Gostaria de ampliar as possibilidades destas conexões.

Segundo Fu-Kiau (1969; 2001), os quatro momentos (ou posições de rotação) do sol desempenham um papel fundamental da visão de mundo dos Bacongo, pois sintetizam a relação circular entre o mundo visível dos vivos e o mundo invisível dos espíritos e antepassados. Um cosmográfico feito em forma de cruz com círculos nas pontas representa esta jornada do sol em seus quatro momentos, conforme se vê a seguir.

Figura 1. Cosmográfico Bacongo (Fu-Kiau apud Thompson, 1984, p. 109)



¹⁰ É o que tem procurado mostrar a ação de religiosos e estudiosos envolvidos com o conhecimento e a valorização das tradições bantos no Brasil em seu esforço de diálogo e troca de informações com religiosos da África Central. Vale lembrar que este diálogo com a África envolve as várias nações de candomblé. Verificou-se inicialmente entre os terreiros de tradição jeje-nagô, mas hoje atinge também os terreiros da nação angola, cujos praticantes têm se envolvido em cursos de línguas bantos, viagens à África Central com a realização de iniciações e promoção de eventos e congressos sobre a cultura e religião banto. A “retradução” ou “recuperação” de termos do léxico das religiões afro-brasileiras (como os nomes das entidades, letras de cantigas etc.), em função de seus possíveis correspondentes no léxico das línguas africanas é um dos aspectos privilegiados.

O círculo à direita, na linha horizontal, é o sol nascente e representa o nascimento da vida. O de cima, na linha vertical, assinala o apogeu do sol ao meio-dia e representa o florescimento da vida. O da esquerda, nessa linha, é o crepúsculo e representa a mudança e o declínio natural da vida humana. Por fim, o círculo da parte de baixo da linha vertical é o sol da meia noite que ilumina o mundo onde vivem os mortos e os antepassados. Nesse sentido, enquanto é meia noite no mundo dos vivos, é meio-dia no mundo simetricamente invertido dos mortos. A separar um mundo e outro está a linha vertical, o espelho de água chamado *Kalunga* associado aos rios, ao mar e as florestas densas. Assim como o sol se põe na linha do horizonte e volta a brilhar no dia seguinte, acredita-se que as pessoas seriam como um segundo sol, nascendo e morrendo nos dois planos num movimento espiral. As pessoas generosas, fortes e sábias poderiam por força deste ciclo reencarnarem-se várias vezes ou mesmo transformarem-se em espíritos imortais ou emblemas da imortalidade presente nas formas naturais. Ainda, segundo Thompson (1981, p. 28), essas pessoas:

[...] voltam, dentro da espiral do sol, desafiando o tempo, tornados espíritos imortais *simbi*, eles mesmos transformados em forças naturais resistentes ao tempo ou sob formas naturais, tais como lagos, formações rochosas estranhas, correntezas, desfiladeiros, cachoeiras, oceanos e conchas (*zinga*). Tidas como emblemas da presença imortal, conchas repetem em suas estruturas internas espirais a rotação do sol pelo tempo e espaço [...] (traduzido do original).

Sobre e sob a linha horizontal do Kalunga se estendem duas montanhas espelhadas. A montanha situada na parte de cima, chamada *nseke*, está relacionada ao céu, sendo habitada pelos vivos e por Deus. A de baixo é habitada pelos mortos e ancestrais e se chama *mpemba*, ou terra do caulim (argila branca), onde todas as coisas são brancas e os que morreram recuperam a pureza perdida na vida terrena. (Fu Kiau, 1969; Thompson, 1981, p. 44). O cosmograma da cruz e da encruzilhada, encerra, portanto, uma importante visão de mundo do povo banto.

O espaço ritual mais simples no Congo consiste numa cruz desenhada na terra; o quadrante superior indica Deus e o céu, o inferior, a terra e o mundo dos ancestrais. Ficar em pé sobre esta cruz

é jurar por Deus e pelos ancestrais. Extensões do cosmograma no espaço social podem ser até mais abreviados, como no frequente caso de uso da encruzilhada ou de uma bifurcação no caminho, como um lugar de comunicação entre os dois mundos. Estas sagradas intersecções podem ser ainda miniaturizadas como em um bastão bifurcado do cosmos compactado. Caçadores, sempre suscetíveis às mudanças do meio ambiente, tem uma “mentalidade das encruzilhadas” altamente desenvolvida e usam amuletos (*n'kangi kitidu*) com formas retiradas das cruzes cristãs, porém acrescidos de nuances vernaculares. Eles associam estes amuletos com a sorte na caça, um costume próximo ao do fincar uma vara bifurcada na encruzilhada” (Thompson, 1981, p. 44, traduzido do original).

O signo cósmico da cruz e da encruzilhada, precedeu a chegada dos portugueses à África Central e acabou sendo associado, no início da colonização, à cruz cristã. Alguns exemplos são fornecidos por José Redinha (1974), com base em relatos dos séculos XVI ao XVIII: o uso do crucifixo (do crucificado) como amuleto e padroeiro dos caçadores e dos sobas (reis), amplamente difundido no Congo português; juramentos feitos com a inscrição da cruz no chão em nome de Jesus e Maria; o cumprimento de chefes a seus súditos feito com o gesto da benção em cruz; os “ídolos de prego” (*manjaco*) que reproduziriam os cravos do crucificado etc. Como afirma Marina de Mello e Souza (2009, p. 349):

Desde o momento inicial da incorporação de ritos e símbolos do catolicismo pelos chefes locais, registrado no relato de Rui de Pina do final do século XV, até o século XIX, a cruz foi um símbolo fartamente utilizado em situações diversas, visando diferentes objetivos, mas sempre associada a interconexão entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível dos espíritos e ancestrais, e quase sempre ao exercício do poder por parte de chefes e sacerdotes. Tal disseminação do uso da cruz em regiões do antigo reino do Congo ou sob sua influência, se torna mais compreensível se lembrarmos do cosmograma banto, conforme a formulação de Fu-Kiau Lumanisa enquanto representação do ciclo da existência na esfera do visível e do invisível e da comunicação entre essas duas esferas. A cruz em si mesma — *kuluza* — e o Cristo a ela amarrado — o *nkangi kiditu* — foram integrados ao vasto conjunto de objetos e compos-

tos de substâncias utilizados em ritos de cura, de aplicação da justiça e de legitimação do poder dos chefes.

Muitos viajantes, antropólogos e historiadores viram nisso uma confusão ou uma subjugação do pensamento africano ao catolicismo. Entretanto, parece mais provável que a cruz e a encruzilhada se tornaram significantes com múltiplos significados construídos nas próprias “encruzilhadas” das culturas que estabeleceram contato e que ainda hoje mantêm esse simbolismo ativo tanto na África como no Brasil.

Oscar Ribas descrevendo divindades e ritos angolanos em meados do século XX menciona que um dos instrumentos místicos de segurança, feito pelo sacerdote à entrada da porta no início de uma sessão, consiste num traço com pomba no chão em forma de cruz. Também o culto a certos espíritos envolve sacrifício animal realizado numa encruzilhada onde são feitas cruzes de pomba num buraco e se juntam pedras em forma de sepulcro. Almas de parentes que estejam causando malefícios aos vivos são apaziguadas também com sacrifícios em encruzilhadas afastadas do povoado. E, finalmente, juramentos a guias tutelares são feitos pisando com o pé direito sobre as cruzes de pomba que recebem libação (Ribas, 1958, pp. 57, 110, 117).

No Brasil, o simbolismo da cruz/encruzilhada banto como “ponto de encontro de mundos” se estendeu e adquiriu novos contornos. Analisando os emblemas (pontos riscados) de alguns Exus no Rio de Janeiro, Thompson percebeu que:

Nós podemos ilustrar a influência do signo dos quatro momentos do sol na miríade de signos e brasões no Rio examinando um pouco as séries complexas dos modernos *pontos*. [John] Janzen notou que no Rio a fusão entre o *minkisi* Kongo, o *vodun* daomeano, o orixá ioruba e os santos católicos não foi casual. Ao contrário, ele seguiu uma lógica de correspondências e os *pontos riscados* são a última quintessência dessa contínua arte da classificação. Nós ilustramos isso com a referência no Rio da fusão da cruz dentro de um círculo, um conceito Kongo das encruzilhadas, com o espírito das encruzilhadas Exu-Elegba. Por causa da crença imprevisível neste espírito na Costa Ocidental, ele veio a ser comparado com o diabo bíblico. E todas estas qualidades estão presentes no *ponto* do Rio. Assim o básico simbolismo da intersecção dos mundos é lido como um duplo poder de interpretação cultural Kongo-ioruba e ocidental. Os

pontos cardinais num *ponto* tornam-se o garfo de Satã e os pontos intermediários são algumas vezes similarmente representados. [...] Assim, os *pontos*, brasões exteriores e diretos dos espíritos e dos deuses, são palimpsestos de alusões múltiplas. Forcados ocidentais são escritos sobre encruzilhadas de Exu e as encruzilhadas do antigo cosmograma. A fusão de impulsos distantes é espelhada pelos elementos de uma nomenclatura cultural em vigor hoje no Rio. Pomba Gira representa uma crioulização brasileira do termo Kongo para encruzilhada (*mpamba nzila*) (Thompson, 1981, p. 153).¹¹

Voltarei a este tema dos pontos riscados de Exu, mas por ora é interessante perceber que Pombagira parece ter sido mais do que uma “crioulização do termo Kongo para encruzilhada”. Penso que estamos diante de mais um exemplo de profunda reflexão nos “termos bantos” da concepção da cruz cristã. Isto é, se a *mpamba nzila* “emprestou” seu nome às entidades afro-brasileiras que baixam no candomblé de angola (Unjila, Bombojira) e na umbanda (Pombagira), foi para expressar valores passíveis de serem compartilhados com o Exu do candomblé jeje-nagô, porém num sentido inverso e complementar. Da mesma forma que o Exu “brasileiro” relativizou (“exucizou”) o demônio europeu, transformando-o num ser passível de fazer o bem no interior dos terreiros (além do mal), a “cruz/encruzilhada” banto foi além: primeiro se sobrepôs à cruz cristã no contexto africano num pacto semântico de múltiplos planos, depois produziu, no contexto afro-brasileiro, a possibilidade de abrigar nela (cruz/encruzilhada) uma legião de espíritos ameaçadores da ordem vindos do mundo dos mortos/antepassados (pemba). Estes espíritos, alegres, sexualizados, jocosos, irreverentes e espoliados (o chamado “povo da rua”) ocuparam o lugar/símbolo antes associado somente ao crucificado e seu martírio. E foi assim que Exus e Pombagiras se tornaram os mais conhecidos dessa legião de habitantes das encruzilhadas. Não pela decadência de supostas tradições africanas originais, mas exatamente pelo vigor destas em estabelecer diálogos em contextos diversos.

Essas concepções parecem ter atravessado séculos de presença banto no Brasil e se expressam em práticas rituais vistas ainda hoje nos terreiros de nação angola. Detenho-me em dois exemplos desse processo de longa duração: as oferendas primordiais a estas entidades

¹¹ Veja ainda Thompson (1984, pp. 113-4).

das encruzilhadas, executadas obrigatoriamente antes das festas aos inquices, e os seus assentamentos, espécie de assemblagem nas quais essas concepções são “fixadas” ou “assentadas” adquirindo uma forma visível ou materializada.

Para a execução do rito propiciatório, no centro do barracão de festas são depositados dois alguidares (tijelas de barro), um com farinha de mandioca crua e outro com farinha do mesmo tipo misturada em azeite-de-dendê (o que lhe dá uma cor amarelada), podendo estes conter pimentas vermelhas, camarão, cebola e sal; uma quartinha (vaso pequeno de barro) contendo cachaça, gim ou alguma outra bebida alcoólica; uma quartinha contendo água; uma vela; oferendas diversas como noz de cola, bolinho feito de milho branco enrolado numa folha de bananeira, acarajé (bolinho de feijão fradinho triturado com sal e cebola e frito no azeite de dendê), inhame (assado inteiro ou em lascas), moedas e búzios.¹²

Depositadas as oferendas, começa-se o rito tocando e cantando para o inquite mensageiro que, como vimos, é conhecido por inúmeros nomes ou avatares: Unjila, Bombogira, Mavile, Apavená, Aluvaia, entre outros. Os adeptos dançam em círculo no sentido anti-horário ao redor das oferendas saudando estes avatares:

Kongojiro jamugonge, iá, iá, orere Kongojiro que bebe, mas nos protege¹³

Kongojiro jamugonge... Dono dos caminhos...

Kongojiro, kujá kujango! Kongojiro alivia o sofrimento

Kongojirá ae, Kongojirá ae, Kongojiro, sim! Kongojiro, sim

Kongojiro jamugonge, Kongojiro que bebe, mas nos protege,

Kongojirá ae... Kongojiro, sim!

Mavile, mavile, mavile mavambo... Mavile, Mavile, Mavile, o obreiro feito de barro,

E kecompesu e... rá, rá, rá, Conquista como soberano

¹² Trata-se aqui de uma descrição genérica. Certamente existem variações em relação à composição e quantidade destes elementos, segundo cada terreiro ou tradição religiosa.

¹³ Há uma grande dificuldade para estabelecer a grafia das letras das cantigas devido às inúmeras pronúncias existentes, assim como sua respectiva tradução. Reproduzo aqui as letras e traduções publicadas por Barcellos (2011).

Mavile Apavenã, Mavile Apavenã... Mavile Apavenã, Mavile Apavenã
Mavile Apavenã, Mavile Apavenã Mavile Apavenã, Mavile Apavenã,
Sua aldeia, indaue, Sua aldeia é o pênis da fertilidade,
Mavile Apavenã! Mavile Apavenã

Tenda tendá, Kongojiro, tendá... Recorda, recorda, Kongojiro, recorda...
Tenda tendá, Kongojiro, tendaio Recorda, recorda, Kongojiro, seu valor¹⁴

Ao final das cantigas, as oferendas são levadas até a porta do terceiro de onde são lançadas à rua em três direções. Neste ato enfatiza-se a necessidade de se fazer a ponte entre os domínios de dentro e de fora, do terreiro e do mundo externo, das forças genéricas da natureza e das forças individualizadas que irão incorporar nos adeptos. No momento em que se leva as oferendas para fora do barracão canta-se oferecendo os alimentos como a bebida alcoólica:

Tibiriri vem tomar xo xo, Tibiriri vem tomar sua oferenda
Tibiriri vem tomar xo xo e Tibiriri vem tomar sua oferenda¹⁵

Toma lá zeku zeku, Toma lá, para beber,
Olha zekuriá, Olha, para beber com alegria

Após o despacho das oferendas na rua, executa-se a “limpeza” do ambiente podendo ser usada a defumação, pólvora ou pomba. No primeiro caso, algumas ervas são queimadas sobre um braseiro e a fumaça produzida é usada para incensar os quatro cantos do barracão e

¹⁴ Barcellos (2011, p. 27).

¹⁵ Barcellos (2011, p. 28). É mais comum ouvirmos a invocação de Aluvaia nesta cantiga: “*Aluvaia vem tomar xoxô*”.

as pessoas presentes.¹⁶ No segundo, faz-se um risco de pólvora no chão e ateia-se fogo. Neste momento todos batem com o pé direito no chão ou dão pequenos pulos para que as energias negativas que eventualmente habitem as pessoas possam ser despachadas. No uso da pemba, o sacerdote se dirige aos quatro cantos do barracão e aos pontos de passagens existentes, como portas e janelas, e diante de cada um destes coloca um pouco de pó de giz branco na palma da mão esquerda e o assopra em direção ao alto, fazendo o mesmo no centro do barracão. Pode ainda depositar um pouco de pemba nas mãos dos tocadores que as esfregam e passam na nuca. Aqui fica explícita a intenção de abrir caminhos entre os espaços visíveis e invisíveis (fora/dentro, sagrado/profano) e entre as pessoas e suas entidades (por meio da música que as mãos dos tocadores produzem em contato com os atabaques). Nesse momento as cantigas de pemba são executadas:

<i>O kepembe, o ke pemba o iza,</i>	Eu te saúdo, eu te saúdo, em sua chegada,
<i>Kasanje o iza d'angola,</i>	oh, Kasanji, sua chegada de Angola,
<i>O kepembe, sambangola</i>	Eu te saúdo, bendita Angola

<i>Ke pembe pá, sine manakua le,</i>	O giz sagrado, o giz sagrado,
<i>Pembe pá</i>	Risca para a harmonia

<i>Pemba, pemba, pemba monangonle</i>	O giz, o giz, o giz filho de Angola
<i>Pemba, lembá-dile</i>	O giz de Lembá-Dilê ¹⁷

Arthur Ramos (1940, p. 133) registra o seguinte ponto cantado neste momento: “*Encruza, encruza / contenda / Encruza, encruza / Com pemba!*”.

Como se vê, o simbolismo da pemba (*mpemba*), giz ou pó sagrado, e da cruz ou encruzilhada (“*encruza com pemba*”) reaparecem numa clara alusão à cosmovisão banto de mundo referida acima e

¹⁶ Artur Ramos (1940, p. 126) descreve este rito: “Em algumas macumbas do Rio, o pai do terreiro inicia as cerimônias com o canto de defumador para a limpeza do terreiro. É um rito de purificação que lembra o despacho de Exu dos jeje-nagôs. Nesta defumação, utiliza o pai de terreiro de uma espécie de turíbulo onde se queimam grãos de incenso, folhas de arruda etc. Evidentemente trata-se de uma prática litúrgica de imitação católica”.

¹⁷ Barcellos (2011, p. 31).

referendando a importância crucial nesse sistema cultural das passagens, da comunicação entre os vivos e os mortos, entre os homens e seus ancestrais.

O segundo exemplo é o dos assentamentos. Embora haja muita variação, os assentamentos das entidades das encruzilhadas e dos caminhos são feitos na forma de bonecos de argila modelados, ou de potes (alguidares) preenchidos com elementos diversos sobre o qual se fixa a ferramenta da divindade geralmente em forma de tridente. Mas se, como vimos, as cruzes e os pontos riscados nos quais estes tridentes se baseiam aludem ao cosmograma banto, os assentamentos compostos com eles não estariam imersos numa mesma orientação cognitiva, religiosa ou filosófica? Ou seja, não encerrariam visões de mundo banto como as *ngangas* ou prendas do *Palo Monte*, modalidade de influência banto, em Cuba, e os assentamentos de Unjila com ferros-tridentes no Brasil?

De acordo com Thompson (2011, p. 125):

Na mitologia Kongo, o próprio Ne Kongo, o progenitor do reino, preparou as medicinas primordiais em um pote de cerâmica colocado sobre três pedras acima do fogo. Desse modo potes de argila foram sempre recipientes clássicos dos *minkisi*. O Museu Real da África Central, em Tervüren (Bélgica), tem uma coleção de *minkisi* de cerâmica, incluindo um, besuntado de argila branca, para representar o outro mundo, e um outro, coberto com um espelho, para simbolizar a água entre os reinos dos vivos e dos mortos. Esses recipientes são enchidos com terras incorporadas de espírito, pedras de direcionamentos de espíritos e conchas.

Em Cuba, as *ngangas* são receptáculos de forças sobrenaturais inspiradas nos *minkisi*. Feitas em caldeirões de três pés para cozinhar, sua preparação inicia-se com o ponto riscado em forma de cruz feito no fundo do recipiente com giz branco (*pemba*) numa alusão, para Thompson (2011, p. 125), aos quatro momentos do sol do cosmograma Bakongo.

Lydia Cabrera (2012, p. 142) descreve de que forma se prepara ou fundamenta uma *nganga* baseando-se num adepto do *Palo Monte*:

Primeiramente traça-se com giz ou cinza uma cruz no fundo de um caldeirão ou uma panela novos e se colocam em cima cinco reais

espanhóis de prata, um no meio e os demais em cada extremidade da cruz. ‘Ponho dentro pó de giz [pemba], cera de vela, um pouco de cinza e um toco de charuto; A um lado ponho um pedaço de bambu cheio de água do mar, areia e azougue e que se tampa com cera, para a que a prenda [nkisi do amuleto] esteja sempre viva como o azougue e seja ligeira e se movimente como o mar, que não repousa, e para que o *fúmbi* [espírito] possa saltar no mar e ir longe. Um cachorrinho macho e preto, para que fareje, siga o rastro, inteiro e bem magro, é assentado sobre estes pós, no meio da panela. Junto ao cachorro, uma pedra de raio ou centelha, que beberá sangue, antes de ser posta ali [...] derrama-se em cima a terra de um formigueiro. Ao redor põem-se pedacinhos de paus [...] E, sobre os paus, punhados de cupim [...] *ají*, pimenta e alho, gengibre, cebola branca, canela, um galho de arruda, de pinhão e guiné, tudo em volta [...]

A *nganga* é levada ao cemitério onde ficará enterrada por três sextas feiras habitando o mundo dos ancestrais e depois é deixada na mata por tempo igual para que absorva as energias dos astros e das estrelas, do mundo dos vivos. A *nganga* poderá ser ainda batizada com água benta da igreja ou com o orvalho de uma noite do Sábado de Aleluia para que possa fazer o bem ou pode-se deixá-la neutra para que faça o bem ou o mal de acordo com a necessidade. Firmas (emblemas) feitos com tinta branca decoram o caldeirão. Em geral aludem às cruzes, espirais, setas etc. com os quais se representam espíritos transcendentais como o *Lucero* ou *Lucero Mundo* que corresponde ao Exu/Legba fon-iorubá. Os nomes das *ngangas* em geral aludem a esses princípios espaço-tempo-movimento-transformação-vida-morte, como “Sete Sepulturas Vira Mundo Cemitério à Meia Noite” (Cabrera, 2012, p. 138).

Enfim, *ngangas* preparadas com ossos, terra de cemitério, de encruzilhadas, paus, raízes, animais, penas de aves, minérios etc. são emblemas ou concentrados que visam movimentar energias.

Uma prenda é como o mundo inteiro em ponto pequenino e é com ela que você domina; para isso o *ngangulero* põe em seu caldeirão todos os espíritos; ali ele tem o cemitério, a mata, o rio, o mar, o raio, o redemoinho, o sol, a lua e as estrelas. Uma concentração de forças (Cabrera, 2012, p. 151).

Vejamos agora a descrição de um assentamento de Unjila ou Exu feito pela mãe de santo francesa Omindarewá (Gisèle Cossard), iniciada no terreiro angola de Joãozinho da Goméia:

O pai de santo reúne ao seu redor um certo número de objetos e de ingredientes: um ferro de Exu de forma variável, mas sempre tendo uma parte pontiaguda em forma de seta ou lança, terra recolhida de sete encruzilhadas, lama de pântanos, areia, cimento e diversos ingredientes os quais, por interdito, não se pode revelar. Um amasi [banho] especial, composto de folhas consagradas a Exu, serve para lavar os ferros e para ser misturado ao cimento, a areia e os diversos ingredientes. Esta mistura é vertida dentro de um recipiente (alguidar) e o ferro é plantado em seu meio com a ponta no ar; os cauris ornamentam a base. Quando o cimento está firme, tudo é pintado com grandes pontos pretos, vermelhos, azuis e brancos obtidas a partir da mistura de pós à base de pomba (Cossard, 1970, p. 236, traduzido do original).

Em obra posterior, a sacerdotisa dá detalhes que na descrição acima não foram revelados:

[Os assentamentos] são feitos em vasos de barro tradicional, alguidares ou em painéis de barro, contendo uma massa de tabatinga misturada com azeite-de-dendê, cachaça, mel e sal. As folhas de Exu são misturadas com enxofre, mercúrio, ímã, várias pimentas, pregos, alfinetes, agulhas. Junta-se a tudo isso a terra de sete encruzilhadas, da porta de um cemitério, de um estabelecimento comercial bem movimentado e de um banco; uma orelha-de-pau vermelha (*Polyporus sanguineus*, *Polyporaceae*), sete grãos de feijão-preto, sete de feijão-fradinho, sete de milho amarelo, sete de canjica e sete de pipocas; carvão de madeira e carvão de terra (de pedra); pó de ferro, ouro, prata, cobre, latão, bronze, aço e alumínio; sementes afro-asiáticas (*aridã*, *bejerecum*, *leleum*, *abere*) etc. (Cossard, 2008, p. 73).

Tendo frequentado o candomblé em São Paulo desde os anos de 1970, ouvi muitos relatos de assentamentos de Exus preparados com o sangue sacrificial de aves e outros animais como gatos pretos, cobras, peçonhas como aranhas, que incluíam o depósito de seus cor-

pos sob a tabatinga em geral pintada de preto, vermelho ou branco, como na descrição acima. Vale lembrar que a formação do candomblé paulista foi largamente tributária da umbanda e depois do candomblé de angola que a partir dos anos de 1970 se expandiu com a ação de sacerdotes baianos e cariocas, como Joãozinho da Gómeia (Silva, 1995; 2022). Com a “nagoização” destas tradições a partir dos anos de 1980 em São Paulo, estes tipos de assentamentos foram sendo sobrepostos, mas ainda assim permaneceram majoritários nos modelos rituais do candomblé ou da umbanda.

E se nas *ngangas* as firmas (pontos riscados) são desenhadas com tinta branca (pemba?) no fundo e nas bordas dos caldeirões, no Brasil esses pontos adquiriram três dimensões e se tornaram os ferros de Exu plantados sobre o assentamento. Plantar o forcado na encruzilhada ademais era uma prática banto de caçadores, como vimos.

De qualquer forma, considerando os elementos que compõem esses assentamentos afro-brasileiros e as *ngangas* afro-cubanas e a função de interlocução e agente do movimento que ambos possuem, podemos inferir que estamos diante de derivações criativas de uma filosofia, religião e arte de influência banto, católica e fon-iorubá na diáspora americana.

Por fim, vale lembrar que a forma das ferramentas dessas entidades deriva dos “pontos riscados”, emblemas elaborados pelas entidades para se identificarem quando incorporam em seus filhos. Normalmente riscam com um pedaço de giz (calcário) o seu ponto no chão e sobre ele acendem velas. Este ato, chamado de “firmar o ponto”, visa a construir um centro de força para a realização de operações mágicas. Impossível não pensar na cruz desenhada no chão pelos bantos por meio da qual se pretende atingir o mundo dos ancestrais (*mpemba*). Sobre este emblema, as entidades podem, por exemplo, queimar pólvora ou papéis contendo os pedidos escritos das pessoas. Seja qual for o objetivo, a forma do tridente (cruz) fornece o padrão básico a partir do qual outras linhas são traçadas.

Assim, nas oferendas primordiais, nas ferramentas ou nos assentamentos que saúdam e tornam visíveis as divindades que habitam a encruzilhada, *Mpambu a nzila*, vemos uma expressão potente de importantes aspectos das cosmologias transatlânticas em pleno poder de significação e orientação na vida das pessoas. E se comparadas com os instrumentos de tortura da escravidão, como as gargalhadeiras e correntes, essas ferramentas sagradas podem ser vistas como

poderosos construtos e respostas à ação deletéria da cultura da violência escravagista ou mesmo contemporânea, em forma de racismo e intolerância religiosa, sobre os regimes simbólicos de origem africana que tem insistido em descaracterizar pessoas, separando-as dos seus mundos de referência.

REFERÊNCIAS

- ASSIS JUNIOR, A. de. *Dicionário Kimbundu-Português*. Luanda: Argente, Santos & Cia Ltda, s/d.
- BARCELLOS, M. C. *Jamberesu. As cantigas de angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011
- BITTREMIEUX, L. *Société secrète des Bakhimba au Mayombe*. Bruxelles: Librairie Falk fils, 1936.
- BOCKIE, S. *Death and the invisible powers. The world of Kongo belief*. Bloomington: Indiana Bloomington University Press, 1993.
- CABRERA, L. *El monte: notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba*. Miami: Ediciones Universal. 1954. [Edição brasileira: *A Mata: notas sobre as religiões, a magia, as superstições e o folclore dos negros criollos e o povo de Cuba*. São Paulo: Edusp, 2012.]
- CANNECATTIM, B. M. de. *Diccionario da lingua bunda ou angolense, explicada na portugueza e latina*. Lisboa: Impressão Regia, 1804.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- CARNEIRO, E. *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- CARNEIRO, E. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- CASTRO, Y. P. *Falares africanos na Bahia. Um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- COBE, F. N. *Novo dicionário Portugues-Kikongo*. Luanda: Mayamba Editora, 2010.
- COSSARD, G. O. *Awô. O mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- COSSARD-BINON, G. *Contribution à l'étude des Candomblés*

- au Brésil. Le Candomblé Angola*. Paris: Tese de doutorado em Etnologia, Faculté de Lettres et Sciences Humaines/Université de Paris, 1970.
- COSTA E SILVA, A. da. *A enxada e a lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- ESTERMANN, C. *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983, vol. I.
- ESTERNAMM, C. *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*. Lisboa: Instituto de Investigações Tropicais, 1983.
- FU-KIAU, B.-L. *African cosmology of the Bantu-Kongo. Principles of the life & living*. Lexington: African Tree Press, 2001.
- FU-KIAU, B.-L. *Le mukongo et le monde qui l'entourait*, Recherches et Synthèse n.º 1, Office National de la Recherche et de Développement, Kinshasa, 1969.
- LAMAM K. E. *Dictionnaire Kikongo-Français*. Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- LOPES, N. *Novo dicionário Banto no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- PINTO, V. "Nação angola". In: *II Encontro de Nações de Candomblé*, Salvador, CEAQ / Programa A Cor da Bahia / Fundação Gregório de Mattos / Câmara dos Vereadores, 1997, pp. 43-67.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.
- REDINHA, J. *Etnias e culturas de Angola*. Luanda: Instituto de Investigações de Angola, 1974.
- RIBAS, O. *Ilundo. Divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958.
- RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, [1933], 1977.
- SANTANA, E. E. "Nação-angola". In: *Encontro de nações de candomblé*. Salvador, Ianamá/CEAQ/UFBA, 1984.
- SILVA, V. G. da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.
- SILVA, V. G. da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, V. G. da. "Brazil's Eshu: At the Crossroads of the Black Atlantic". In: CHEMECHE, G. (ed.). *Eshu: The Divine Trickster*. New York: Antique Collectors' Club, 2013, pp. 34-53.
- SOUZA, M. de M. e. "Crucifixos centro-africanos: Um estudo sobre

- traduções simbólicas”. In: ALGRANTI, L. M. & MEGIANI, A. P. (orgs.). *O império por escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico — séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 333-54.
- THOMPSON, R. F. *Face of the Gods. Art and Altars of Africa and the African Americas*. New York: The Museum for African Art, 1993.
- THOMPSON, R. F. & CORNET, J. *The four moments of the sun*. New Haven: Eastern Press, 1981.
- THOMPSON, R. F. *Flash of the spirit: African & Afro-American art & philosophy*. New York: Vintage Books, 1984 [tradução para o português: *Flash of the spirit: Arte e filosofia africana e afro-americana*. São Paulo, Museu Afro Brasil, 2011]
- VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP [1957], 1999.



4

MANIFESTAÇÕES CULTURAIS BANTO

4.1

AS POLÍTICAS DA MEMÓRIA E A SALVAGUARDA DA CAPOEIRA

GESLLINE GIOVANA BRAGA¹

“Salvaguardar o que nós mestres no decorrer do tempo sempre salvaguardamos com amor e dedicação e sem pompa. Só com os pés no chão”

— Mestre Limãozinho

A capoeira é um dos legados mais antigos da tradição banto no Brasil, o jogo chegou nos corpos de homens e mulheres escravizadas

¹ Doutora em Antropologia Social na Universidade de São Paulo, realizou estágio pós-doutoral em Geografia Cultural na Universidade Federal do Paraná. É representante do Sul no Comitê de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia.

ao Brasil, ganhou vários nomes no contexto rural e urbano em todo país, até ser unificada com o nome de capoeira.

O registro da Roda de Capoeira e do Ofício de Mestre, como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, realizado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Nacional (Iphan), aconteceu em 2008. O Parecer 031/08 favorável ao registro, de 07 de fevereiro de 2008, encerrou a etapa de instrução técnica, sugerindo o registro em dois livros distintos. A Diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), Ana Claudia Lima e Alves, por meio do Memorando GAP/DPI N.º 056/08,² pronunciou-se favorável, reiterando a proposta do registro em dois livros distintos destacando em sua justificativa os símbolos e rituais da herança banto-africana:

No **Livro das Formas de Expressão** deverá ser inscrita a Roda de Capoeira, elemento estruturante fundamental da capoeira, espaço e tempo onde se manifestam simultaneamente os aspectos multidimensionais constitutivos desta prática cultural: o canto, o toque dos instrumentos, a dança, os golpes, a luta, o jogo, **a brincadeira, os símbolos e rituais de herança banto-africana**, recriados no Brasil. Nas cantigas e nos movimentos que acontecem na roda, profundamente ritualizadas, se expressam uma visão de mundo, uma hierarquia e um código de ética: nas reverências aos antepassados e aos mais velhos; no respeito aos mais novos e mais fracos; na humildade em reconhecer que a roda gira e a sorte muda. Na roda de capoeira se batizam os iniciantes, se formam e se consagram grandes mestres, nela se transmitem e se reiteram práticas e valores afro-brasileiros (fl. 1).

No **Livro dos Saberes** deverá se inscrever o Ofício dos Mestres de Capoeira, responsáveis pela transmissão oral das práticas, dos rituais, do conhecimento tradicional e de herança cultural dessa manifestação. Largamente difundida no Brasil e no mundo, a Capoeira depende da manutenção da cadeia de transmissão dos mestres para sua continuidade. Pois o aprendizado da Capoeira se dá na Roda, nas ruas ou nas academias, e seu saber e verbalmente transmitido, de forma participativa e interativa, nas relações de sociabilidade e cumplicidade entre mestres e aprendizes (fl. 2).

² Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/228>>. Acesso em: 24 mar. 2017.

A capoeira foi o primeiro bem a obter duplo registro, tornando-se os 14.º e 15.º bens registrados respectivamente, aprovada pelo conselho consultivo na já citada reunião e titulada em 21 de outubro de 2008.

A política de patrimônio chegou para o campo da capoeira como uma nova linguagem, um idioma com outros códigos. Desde 2012, quando a política de salvaguarda foi descentralizada para as superintendências estaduais, o vocábulo em evidência é “salvaguarda”, quando os capoeiras³ conotam o significado da palavra chegam à conclusão: a capoeira já foi salvaguardada pelos capoeiristas.

Por ocasião do evento celebrativo dos sete anos do registro, realizado em Londrina em novembro de 2015, na condição de consultora da Unesco para Difusão da Política de Patrimônio Imaterial Cultural no Brasil, postei na página do Comitê Gestor da Salvaguarda da Capoeira no Paraná, na Internet, o arquivo do dossiê de registro, Mestre Limãozinho (SP) postou a frase acima citada na epígrafe e Mestre Ze-lão (SP) complementou com o comentário: “*Com certeza a capoeira dará a continuidade a sua história no novo milênio, com dignidade e perseverança dos grandes mestres*”. Ou seja, nos significados residuais forjados no conceito de salvaguarda interpretado pelos mestres, a salvaguarda da capoeira já aconteceu, sem ajuda do Estado, pelas capacidades e habilidades da capoeira e esforços dos mestres, auxiliados pelo elemento estruturante da mandinga⁴ e “*sem pompa*”.

Nesse evento, Mestre Zequinha (SP) refletindo sobre sua condição de praticante na capoeira e sobre o uso do termo “resgate” como sinônimo de “salvaguarda”, afirmou: “*Eu sou capoeira 24 horas*”; “*A capoeira não precisa de resgate, quem faz resgate é ambulância*”. A ênfase da frase indica que a capoeira para ele já fora salvaguardada sem medidas protecionistas institucionalizadas, difundida em mais de 150 países, segundo os capoeiras, com milhares de praticantes no Brasil e ensinada em espaços distintos, como academias, salões paroquiais, projetos sociais, espaços culturais, entre outros.

³ Utilizo o termo “capoeira” como sinônimo de “capoeirista”, seguindo a autoclassificação dos meus interlocutores.

⁴ No Brasil colonial, o termo mandinga designava um grupo étnico africano islamizado que utilizava pendurado ao pescoço um cordão com uma bolsa de proteção contendo trechos do Alcorão. Posteriormente tornou-se sinônimo de preparados de proteção (ou patuá) e, hoje, é associada à qualidade e sagacidade do capoeirista, algo não ensinado, como os golpes, mas desenvolvido na roda.

Diante da realidade da capoeira, de sua trajetória e da interpretação do termo salvaguarda como proteção, os mestres estão certos, a capoeira já foi salvaguardada por eles mesmos, não corre riscos de desaparecimento como outros bens, é reconhecida pela população (apesar dos relatos de preconceitos) como ícone de brasilidade, elaborada inicialmente pelos africanos da África Central e seus descendentes, e atualmente tem incontáveis praticantes em todo mundo. No entanto, quando as conversas com os capoeiristas e mestres são aprofundadas notamos a importância da sofisticação do termo “salvaguarda” nas recomendações da Unesco e da ampliação deste entendimento nas ações, pois há o temor de que a profusão extrema da capoeira acarrete a perda da sua “essência mandingueira”, ao mesmo tempo a difusão da prática não garantiu sustentabilidade aos mestres, salvo exceções.

Com isto, a capoeira é um exemplo de “boa prática”⁵ de salvaguarda porque soube continuar diante das intempéries, inclusive daquelas patrocinadas pelo Estado. Ao mesmo tempo a propagação não promoveu a sustentabilidade dos mestres, que se constituiu como um problema a ser analisado. O temor da difusão extrema proporcionar uma descaracterização da prática e a perda de seus elementos tradicionais é tema recorrente na antropologia e nas discussões sobre as dinâmicas culturais.

Unesco e Iphan destacam em seus textos iniciais de salvaguarda as questões de sustentabilidade e continuidade dos bens culturais. No caso da capoeira, difundida no Brasil e no mundo, suas formas de transmissão de saberes estão garantidas, o que me faz crer na afirmação dos mestres de que a capoeira já foi por eles salvaguardada, mesmo que utilizemos a aceção desse termo segundo o Iphan e a Unesco. Cabe ao Estado agora aprender a “mandinga” para a proteção dos mestres e definir quais são as políticas públicas necessárias para uma ampla sustentabilidade destes por meio da capoeira.

Não por acaso de forma estratégica, ouvindo os capoeiristas, o Iphan realizou o duplo registro da capoeira, patrimonializando a roda e o ofício de mestre e centralizando as recomendações para a salvaguarda na sustentabilidade dos mestres. Premissa comum ao Estado e à capoeira é a emergência da salvaguarda dos mestres. Retomando a antiga noção da mandinga de proteção para o capoeirista.

5 A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco) utiliza tal termo para analisar iniciativas ou casos de sucesso para a salvaguarda.

De acordo com o *briefing* “Salvaguarda da roda de capoeira e do ofício de mestre”,⁶ todos os estados da federação já tinham iniciado ações de salvaguarda em 2015. As ações previstas são voltadas em sua maioria aos mestres, a preservação das memórias, bem como aportes institucionais para a internacionalização. Pretendem de certa forma compensar as lacunas causadas pela ausência do Estado, enquanto a capoeira se salvaguardou.

Em 2019, o Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI) do Iphan, realizou um evento “Intercâmbios da Experiência da Salvaguarda da Capoeira”, na cidade de Itajaí, em Santa Catarina, com capoeiristas e servidores do Iphan dos três estados do Sul (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), Pará, Ceará, Bahia, entre outros. Na ocasião, foi possível perceber que depois de quase 10 anos de ações, os estados adotaram formas distintas para as ações institucionais de salvaguarda, como produção de mapeamentos, livros, planos de salvaguarda e muitos encontros. Além disto, foram discutidos os desafios futuros, pois em abril de 2019, o presidente Jair Bolsonaro destituiu os conselhos⁷ e posteriormente também por decreto impediu o Iphan, como autarquia, de comprar passagens para grupos para realizar eventos. Ou seja, como no passado, como no Código Penal de 1890, foram proibidos os ajuntamentos de capoeiristas, desta vez para realizar reuniões para salvaguarda da capoeira.

Como alcançar os objetivos da salvaguarda é algo ainda em construção, vale olhar para a trajetória da capoeira no século XX, para compreender como esta assegurou a transmissão e garantiu a difusão da prática, sem transformar a condição dos mestres, especialmente daqueles responsáveis pelas principais ações de “proteção”. A capoeira se salvaguardou nos momentos em que se transformou, graças a memórias construídas em camadas que se tornaram repertório comum a grupos distintos, permeadas por acontecimentos, artes e intelectuais.

6 Produzido pelo DPI/Iphan, por ocasião do “Seminário Preparatório para o Encontro Internacional de Capoeira”, realizado pela Fundação Palmares, em novembro de 2015, na cidade de Palmares, em Alagoas, com a participação de capoeiristas de todos os estados, indicados pelas superintendências estaduais do Iphan. (Documento não disponível no Portal do Iphan).

7 Decreto n.º 9.759 de 12 de abril de 2019.

"SALVAGUARDAR O QUE OS MESTRES SEMPRE SALVAGUARDARAM"

Seguindo os direcionamentos de Mestre Limãozinho, Mestre Zelão e Mestre Zequinha, elencarei quais momentos da trajetória da capoeira no século XX a fizeram difundir-se e tornar-se prática de milhares ao redor do mundo. Sem a intenção de historicizar, pretendo compreender as dinâmicas culturais da capoeira como "inversões culturais" que ao inserir transformações na capoeira reafirmavam seus valores tradicionais. Esse termo de Nicholas Thomas foi usado por Marshall Sahlins (1997, p. 134) para caracterizar "*um processo de auto-definição cultural por oposição complementar aos costumes dos povos com os quais é preciso se haver*". Entender este processo de autossalvuarda, sem a intervenção do Estado, oferece pistas para a salvaguarda contemporânea institucionalizada, não só para a capoeira, mas para outros bens em processo de salvaguarda.

Analisando a trajetória da capoeira no último século, observa-se que ela soube fazer "*floreios*"⁸ e "*chamadas*"⁹ com a história do Brasil tornando visível a diáspora africana. O centenário foi de intensas transformações para capoeira que iniciou o século nos autos policiais e findou representada em mais de 150 países como um dos ícones da cultura brasileira. Na primeira metade do século XX saiu do código penal e entrou nas academias, dividiu-se em duas vertentes (angola e regional), foi alçada de "*coisa de vadio*" à esporte e patrimônio nacionais, e por fim, saiu do Brasil para rodar o mundo. Ritmo frenético este: igual a de uma roda de capoeira contemporânea.¹⁰

Ao tomar sem parcimônia a compreensão que os mestres têm da capoeira em nada surpreende, entretanto, a trajetória ligeira e cheia de rasteiras nas concepções anteriores, para eles a capoeira é

8 Quando um capoeirista faz gestos na roda para atrair atenção e distrair o outro jogador.

9 "Chamada de angola" é um movimento em que um dos jogadores (mais velho ou mestre) fica numa posição extática, como se interrompesse ou parasse o jogo. No entanto, apenas aguarda a resposta do outro jogador. Aos olhos de um observador desavisado parece um momento de descontração no qual os jogadores "descansam", no entanto é o momento quando os jogadores precisam estar mais atentos, pois em seguida pode-se desferir um golpe em direção ao outro.

10 Modalidade de capoeira, iniciada nos anos de 1970, que mescla os gestos da capoeira de angola e regional e é caracterizada pela agilidade.

“transubstanciável”, pode estar em todos os lugares, adaptar-se aos corpos e revolucionar circunstâncias. Em contraposição, na visão de alguns capoeiristas, estes passos foram lentos. Na maioria das vezes *“apanhando e se arrastando”*, como disse Mestre Kinkas (PR), na abertura da etapa preparatória no Paraná do III Congresso Nacional Unificado de Capoeira (CNUc), lembrando que a capoeira já poderia ter alcançado outros níveis, já que ela vem se transformando desde que foi dada *“a primeira pernada na senzala”*. Na mesma ocasião Mestre Silveira (PR) destacou sua frustração em função da não inserção da capoeira nas Olimpíadas de 2016, que aconteceram no Brasil: *“Seria um sonho ver a capoeira como esporte olímpico na primeira Olimpíada realizada no país”*; tal inserção não é consenso entre os grupos.

As trajetórias da capoeira nas primeiras décadas do século XX, deslindam a modernidade e o racismo à brasileira, a persistência da “Casa-Grande” e a divisão das classes sociais, nesta perspectiva a tolerância à capoeira deu-se especialmente pela saída das ruas, por um processo de branqueamento e elitização da prática e as tentativas de transformá-la em esporte. A salvaguarda da capoeira tem relações expressas com sua aceitação social. Segundo Mestre Luís:

No início do século XX, a valorização da capoeira se media pela aceitabilidade de um determinado órgão estatal; pela participação da pessoa da classe considerada “superior” dentro do contexto capoeirístico; pela publicação de obras literárias; pela diminuição da discriminação social que padecia ou pela diminuição da perseguição policial (Mestre Luís, 2002, p. 104).

Hermano Vianna (2002) ao analisar o samba e sua trajetória de manifestação popular à nacional comenta que outras manifestações afro-brasileiras também saíram do “morro” e deixaram de ser perseguidas, num movimento que envolveu as políticas nacionalistas do Estado, a sedução exercida sobre os intelectuais, o branqueamento, a aceitação social e a promoção como símbolo nacional. Para o autor, este “deslocamento do mistério do samba” não foi promovido de imediato, mas fruto de interações sociais acontecidas em meio à repressão. Por fim, considera que *“a cultura popular não é uma propriedade ou invenção de um único grupo social”* (2002, pp. 34-5).

A capoeira também passou por deslocamentos assemelhados aos do samba, e as interações com o Estado e com grupos sociais distintos

também a transformam e a difundem. Seria o que os capoeiristas entendem por “mandinga” na capoeira. Traduzidos numa capacidade de difusão e assimilação, que para a capoeira, nesta perspectiva, estaria a sedução das manifestações negras, quando “docilizadas”.

No início do XX, ocorreu um deslocamento de relevância regional, a capoeira baiana passou a ser representativamente mais significativa do que a capoeira carioca fora no século XIX. A Bahia foi palco dos “movimentos de agilidade” transformadores da capoeira no período. O porquê deste deslocamento é difícil compreender, pode-se aventar ser apenas uma impressão produzida por não existir tanta documentação como houvera no Rio de Janeiro no XIX ou por que a repressão à capoeira fora menor na Bahia. Ou, talvez, porque a capoeira baiana soube transformar-se sem abandonar as “raízes”, enquanto o projeto do estado carioca para a capoeira no início do século XX era livrar-se das origens negras e africanas, tidas como “vadias” e “marginais”, como se fazia com os prédios coloniais de redutos negros nas áreas centrais do “Rio Antigo”.

Outro fator a salientar é a concomitância das mudanças na trajetória da capoeira, e as políticas de estado. A saída da capoeira do Código Penal, em 1937 (no mesmo Código Penal em que destruição do patrimônio material foi criminalizada), é mais exaltada enquanto feito do que fato transformador entre os capoeiristas e em sua literatura. Exalta-se mais a participação dos baianos Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado) e Mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha), do que propriamente as benesses da saída do Código Penal trouxe ou poderia trazer. Mestre Bimba é exaltado entre os capoeiristas como quem conseguiu conduzir um novo caminho à capoeira, segundo Mestre Deputado (DF), um de seus alunos mais antigos: “*Mestre Bimba é o patrono da capoeira no Brasil*”. Enquanto Mestre Pastinha é cultuado por conseguir manter a tradição neste novo caminho.

Nas décadas de 1920 e 1930, Mestre Bimba e Mestre Pastinha transitaram das ruas de Salvador para as academias, atraindo outros públicos. Mestre Bimba inicialmente praticava “capoeira primitiva”, logo em seguida desenvolveu seu próprio método de “sequências” e posteriormente denominou sua prática de “Luta regional baiana”, estratégia que segundo alguns visava retirar o nome de “capoeira” para dissociá-la de suas origens. Por sua vez, Mestre Pastinha anexou a denominação “angola” à sua capoeira como forma de reforçar o pertencimento à África e a fidelidade aos fundamentos apreendidos com seu

“Mestre” angolano Benedito. Mestre Bola Sete (2001, p. 35), sintetiza a história de Mestre Pastinha:

Mestre Pastinha faleceu em 1991, aos 92 anos de idade, dos quais 82 dedicados à causa da capoeira. Levou 8 anos na Marinha de Guerra, onde foi músico e instrutor de capoeira. Foi jogador de futebol, chegando a treinar na equipe do Ypiranga, seu time de coração, só não integrando seu quadro devido a desentendimentos com um de seus diretores. Foi engraxate, vendeu jornais, praticou esgrima, ajudou a construir o Porto de Salvador, foi alfaiate, fez garimpo e também tomou conta de “casa de jogo”, ocupando o cargo de leão-de-chácara, que tinha como incumbência manter a ordem do referido local. Mas tudo isso foi passageiro na vida do mestre; seu desejo era viver para sua arte, pois, além de capoeirista, era pintor e poeta popular. Filho de um espanhol, José Señor Pastinha, e de uma negra baiana, Eugênia Maria de Carvalho, nasceu a 5 de abril de 1889, na cidade do Salvador, Vicente Ferreira Pastinha, que foi considerado pelos mestres mais famosos de sua época o mais perfeito lutador de capoeira angola da Bahia.

Mestre Deputado, discípulo de Mestre Bimba, também sintetiza a trajetória deste, destacado como um dos marcos a inserção de performances o mestre e de seus alunos nas programações dos festejos de 2 de julho em 1936, data maior da Bahia, quando se celebra a expulsão dos portugueses e a Independência da Bahia, ocorrida em 1822:

Em 2 de Julho de 1936, a capoeira foi virtualmente oficializada quando mestre Bimba desfilou num cortejo cívico, com seus alunos, fazendo demonstração pública, o que muito concorreu para abrilhantar a festa e premiar o seu esforço incessante. Recordo, também, que nessa oportunidade, o então governador Juracy Magalhães e o prefeito José Américo da Costa teceram comentários e elogios acerca da pertinência do mestre que elevou a capoeira à categoria de salutar esporte. Em 7 de Fevereiro de 1936, Bimba sagrou-se campeão de capoeira no parque Odeon, na Praça da Sé, derrotando três adversários, e ficando de posse do cinto simbólico. Em 1938, também realizou uma apresentação para o general Pinto Aleicho. E nesse mesmo ano, o ex-governador Lomaro Junior era seu aluno (Mestre Deputado, s/d, p. 45).

Na visão da maior parte dos capoeiristas,¹¹ as demonstrações de capoeira tiveram um forte impacto sobre o presidente Getúlio Vargas, que viu nos movimentos matizes de nossa formação cultural e identidade nacional. No entanto, a saída do Código Penal e a troca de cordialidades ainda não significariam mudanças sociais diante da prática ou assegurariam as condições de vida dos capoeiristas.

As referências sobre os mestres Pastinha e Bimba são retirados de livros de dois de seus discípulos, Mestre Bola Sete e Mestre Deputado. Vê-los pela ótica dos seguidores é depreender o que é relevante e assinala cada corrente: Mestre Pastinha como um guardião da tradição e Mestre Bimba como quem consegue inserir a capoeira em outros meios, a fragmentação também se converteu em continuidade. Letícia Vidor de Souza Reis, analisa as diferenças dos dois mestres e suas capoeiras, evidenciando a qualidade da resistência em ambos ao permitir-se adaptar e ao permanecer ligado às raízes:

Assim, se o jogo da capoeira pode ser tomado como uma metáfora política da negociação entre negros e brancos no Brasil, podemos dizer que os dois estilos corporais de capoeira, angola e regional, são duas propostas negras distintas de negociação, relativas à inserção social dos negros na sociedade mais abrangente: a proposta da mestiçagem e a proposta da pureza (Reis, 2004, p. 219).

De qualquer forma, a capacidade da capoeira de gingar entre as duas propostas, “mestiçagem” e “pureza”, tornou sua difusão possível em lugares e espaços distintos. Ou seja, a dicotomia angola/regional (a “inversão cultural” da capoeira em duas), cumpriu umas das funções da salvaguarda: a difusão.

Assim, a formação e desenvolvimento dessas dicotomias representadas por Bimba/regional e Pastinha/angola foram ouvidas em campo para justificar cores, movimentos, toques, fundamentos e atitudes. Este momento de formação da grande divisão entre capoeira angola e regional e a formação de seus grupos oferece continuidades, descontinuidades e controvérsias, enquanto assegura a fruição e difusão da capoeira.

11 A grande exceção é Mestre Silveira (PR) que considera Mestre Bimba um traidor, por ter segundo ele registrado a capoeira como “Luta regional baiana”.

Não há grupo de capoeira que não se situe a partir das capoeiras de Mestre Bimba e Mestre Pastinha, mesmo aqueles que se denominam como capoeira contemporânea caracterizam-se pela influência das duas escolas, reverencia-se a ambos os grupos, cientes das críticas que recebem destes. É muito comum de forma geral assinalar-se a diversidade da capoeira unicamente dentre estes dois estilos, no entanto, hoje, ao transitar entre grupos, mestres e capoeiristas, percebe-se uma imensa diversidade que faz cada grupo único.

A reafirmação da capoeira angola como ligada a uma tradição supostamente “estática” e a difusão da imagética dos saltos da capoeira regional sustentam a *doxa* de que a primeira estaria “mais ameaçada” de descontinuidade do que a segunda. No entanto, os mestres mais antigos de capoeira regional temem pelo seu desaparecimento como era praticada nos tempos de Mestre Bimba e assinalam o predomínio da capoeira angola, justamente por seu discurso ligado à tradição. Somente oito meses depois de iniciada a pesquisa de campo, em 2014, tive esta compreensão, ao descobrir que nunca tinha visto uma roda de capoeira regional como Mestre Bimba e seus discípulos diretos praticavam, sem atabaque e com um único berimbau “*com ponta*”. De acordo com Mestre Pombo de Ouro (DF), Mestre Bimba não permitia atabaque na roda por ser ogã de candomblé e considerar o instrumento sagrado. O que sugere outra controvérsia, o estilo considerado acusado de ter mudado o nome da prática e sistematizado o saber popular para garantir a continuidade é considerado em vias de desaparecer por seus praticantes.

Mestre Jogo de Dentro (BA), em oficina do evento “Encontro de Bambas”¹², disse que nos anos de 1980 a capoeira angola era considerada no Pelourinho, em Salvador, “*capoeira dos velhos*” e capoeiristas resolveram retomar a angola para os jovens ancorados na noção de tradição. Hoje, segundo Mestre Jogo de Dentro, três tipos distintos de capoeira angola são praticados nas linhagens dos alunos de Mestre Pastinha. Ou seja, a capoeira angola salvaguardou-se criando variações da prática considerada tradicional, claro não sem críticas e conflitos internos entre estas vertentes. Na capoeira o conflito resulta em salvaguarda.

12 Realizado em abril de 2016, em São José dos Pinhais (PR), pelo Mestre Kunta Kintê.

Nestas trajetórias culturais a capoeira foi transformada, docilizada, o que supostamente trouxe perda das tradições originais, como novas criações, como abadás, graduação com cordas, academias e transformações dos toques. Com isto, a capoeira expõe em seus fluxos do século XX, a necessidade de transfiguração para continuidade, não sem conflitos e abandonos de elementos originais.

Em Salvador, as estratégias turísticas levaram a capoeira aos palcos, o que se via nas academias foi transformado em show para-folclórico e a apresentação destes shows fora do Brasil potencializam sua internacionalização. Embora o turismo seja um instrumento para garantir lucro às manifestações culturais, estas acabam sendo inseridas numa cadeia produtiva e passando por certos direcionamentos que escapam às dinâmicas dos agentes culturais para se conformarem ao gosto do turista, muitas vezes ansiosos por “exotismos civilizados”.

Pois bem, no século XX a capoeira tem projeção como cultura nacional. Para os capoeiristas as benesses vêm com a objetificação da cultura, fomentadas por ações do folclore e turismo. De acordo com Roger Sansi (2010, p. 3), as culturas são resultado de objetificação e isto só é possível porque os detentores permitem, reproduzem e se apropriam da própria cultura objetificada:

As culturas são de fato o resultado de histórias de objetificação — processos de reconhecimento de identidade e alteridade. Mas, os processos de objetificação não podem ser reduzidos à retificação. A objetificação não exclui a política, mas de muitas maneiras é a pré-condição de qualquer ação social significativa: é precisamente porque a cultura é objetivada que ela pode ser discutida, usada e aprovada pelos atores sociais.

Ainda que a objetificação tenha mais relações com as necessidades de sobrevivência e seja produto de interações, são os próprios atores sociais a assumir seus saberes e fazeres como forma de exibi-lo ao outro. O que não a torna cultura menor, apenas coloca uma finalidade para cultura, diretamente proporcional à sustentabilidade dos indivíduos.

Roger Sansi (2010) e Jocélio Teles dos Santos (2005) discutem a objetificação em outros elementos da cultura afro-brasileira, especialmente do candomblé na Bahia quando este fora tomado como inerente ao povo baiano. Sansi investiga como uma religião demarcada pelo

segredo e rituais de aprendizado intimista pode ser objetificada a partir da cultura e da arte. Para os capoeiristas, a objetificação passa pela necessidade de existir enquanto prática, praticante e a sobrevivência de ambos. E os capoeiristas dividem-se entre aqueles que se orgulham de sobreviver de capoeira, enquanto outros se gabam de ter outras formas de ganho e não depender da capoeira, condenando os que dela fazem seu ganha-pão.

A trajetória da capoeira no século XX demonstra que ela foi promovida, transmitida e difundida, objetivos da salvaguarda, por saber diferenciar-se, transforma-se, adaptar-se e distinguir o que devia ser resgatado. E no âmbito da relação com o Estado, soube negociar seus conflitos, sem perder a “mandinga”. Elementos que garantiram a difusão também foram acusados de deflagrarem a perda das tradições. O que a capoeira ainda não atingiu foi a fruição e a garantia da sustentabilidade de seus agentes.

Para os capoeiristas os exemplos maiores da ausência do Estado foram as mortes de Mestre Pastinha e Mestre Bimba, em 1974 e 1981, respectivamente, ambos vivendo no final de suas vidas “à mingua”, com sérios problemas financeiros. O estado é lembrado por sua repressão e ausência. Ações de salvaguarda estão centralizadas em objetivos que visam melhorar as condições de vida dos antigos mestres.

MEMÓRIAS CONSTRUÍDAS NAS LENTES DOS FOTÓGRAFOS FRANCESES, A PARTIR DA LITERATURA DE AMADO

Os estudos da memória inicialmente vinculados à história consideravam a “memória coletiva” uma narrativa linear coletada como testemunho. Andreas Huyssen, inspirado no trabalho literário e artístico, sugere o abandono do conceito de “memória coletiva” em nome do termo “políticas da memória”, evidenciando que as memórias são sempre conflituosas — “um ataque do presente ao passado” (Huyssen, 2014, p.181). Em fluxo constante no tempo, as memórias são acumuladas hoje de formas transnacionais e partilhadas por meio das artes, cinema, literatura, música e até por “memes” despejados aos montes nas redes sociais.

As políticas da memória associadas aos direitos humanos configuram um dispositivo de restituição àqueles que foram privados de

contar a própria história. Logo, estão no campo dos direitos culturais a serem conquistados e reconhecidos por meio de políticas públicas:

Não há dúvida de que, em nossa época, a política da memória e os direitos humanos já estão mais intimamente ligados do que nunca. Aliás, um *marco* atual do discurso dos direitos humanos é que ele se alimenta do discurso da memória, embora amiúde o deprecie. A força permanente da política da memória continua ser essencial para garantir os direitos humanos no futuro (Huysen, 2014, p. 210).

Imagens técnicas compõem, junto a outros elementos, as memórias das manifestações culturais. Para o registro da capoeira as fotografias de Pierre Verger e Marcel Gautherot foram importantes como suporte visual dessas memórias, devido à qualidade técnica e a escassez de fotografias. Compreender o que levou as fotografias dos franceses a edificarem as memórias sobre a capoeira aponta para um entendimento de como estas cooperaram na salvaguarda da capoeira no século XX e do que o Iphan pretende salvaguardar.

As fotografias de Pierre Verger foram publicadas pela primeira vez em matéria da revista *O Cruzeiro*, na matéria “Capoeira mata um!”, em 10 de janeiro de 1948, com textos de Claudio Tuiuti Tavares, de acordo com Ramos & Marrocos (2010, p. 165).

É também o mestre Juvenal quem “explica” ao jornalista as regras do jogo e os golpes mais frequentes, *amplamente* explorados nas legendas e na fotorreportagem de Verger. Como uma espécie de passo a passo da luta e na tentativa de reconstruir os “movimentos” dos corpos dos lutadores, as fotografias foram publicadas em sequência, conferindo-lhes a marca da continuidade, da progressão temporal inerente à narrativa, e presentificando as ações dos personagens.

As fotografias de Gautherot são menos difundidas entre os capoeiristas do que as de Pierre Verger. De acordo com Ligia Segala (2012), este fotógrafo teve aproximações com os intelectuais fundadores do Iphan e suas fotografias foram utilizadas por Edison Carneiro (1975) em livros sobre capoeira bem como pelo próprio Iphan anteriormente.

No início da década de 1940, Gautherot acompanhou as pesquisas etnográficas de Edison Carneiro, com fotografias caracterizadas pela simetria e uso de perspectivas, quando algumas imagens parecem ter sido encenadas ao fotógrafo para demonstrar golpes e compor com a paisagem cultural das ruas e dos portos. Outras, já nos anos de 1950, em festas populares, nas quais o rigor estético permanece, no entanto, percebe-se uma aproximação maior do fotógrafo à capoeira e a Mestre Waldemar, presente em grande parte das imagens.

Tanto as fotografias de Verger quanto as de Gautherot, por serem da década imediatamente posterior à descriminalização, prontamente constituíram o imaginário da capoeira como tradição de rua, organizada numa roda, como manifestação cultural “docilizada”, muito diferente dos desenhos da imprensa carioca do início do século XX que traçavam o desenho do marginal para ilustrar a capoeira da época. Estas imagens de Verger e Gautherot valorizam o olhar estrangeiro sob o Brasil, não se distanciando dos objetivos da criação do Iphan, em 1937, quando a estetização era um recurso de enaltecimento das culturas populares na Era Vargas.

As fotografias dos franceses são utilizadas amplamente para ilustrar a capoeira como manifestação cultural brasileira, ambos chegaram à Bahia impactados pela literatura de Jorge Amado. A narrativa ficcional, o “realismo fantástico” de Jorge Amado impregnou os olhares dos estrangeiros que fixaram as imagens que construíram memórias sobre a capoeira baiana. Acionam imageticamente a escravidão, mas não correspondem ao período. Contrapõem-se à época da perseguição e da criminalização, lembradas constantemente nos discursos orais, mas sem narrativas visuais, por serem rodas nas ruas. E, não correspondem à história da capoeira quando foram registradas.

Novamente a dialética da roda, o círculo hermenêutico, se apresenta: a literatura de Jorge Amado construiu o imaginário dos franceses, que em suas lentes materializaram memórias sobre a capoeira com base em suas fotografias. A partir da obra “Jubiabá”, publicado pela primeira vez em 1935, quando a capoeira ainda era crime, na qual é relatada como a prática invencível da rua e da malandragem, em descrições imagéticas com pormenores como a transcrita abaixo, que também trazem as demais baianidades relatadas por Amado e buscadas por Gautherot, Verger e Caribé. Este, de origem argentina, não foi menos responsável pela criação de memórias imagéticas com seus desenhos sobre as manifestações afro-brasileiras na Bahia. “Jubiabá”

descreve as cores, os gingados e os golpes que criaram o imaginário perseguido e materializado nas fotografias:

Era um mulato alto e amarelado, eternamente gingando o corpo, que criara fama desde que desarmara dois marinheiros com alguns golpes de capoeira. Havia quem não gostasse dele, quem o olhasse com maus olhos, porém Zé Camarão passava horas e horas ensinando aos garotos do morro o jogo da capoeira, tendo uma paciência infinita com eles. Rolava no chão com os moleques, mostrava como se aplicava um rabo-de-arraia, como se arrancava o punhal da mão de um homem. Era amado pela garotada, que o queria como a um ídolo. Antônio Balduino gostava de andar com ele, de ouvir o desordeiro contar casos da sua vida. E, como já era o melhor aluno de capoeira, queria também aprender violão (Amado, 2008, p. 23).

Jorge Amado tinha a dimensão do poder que sua narrativa na consolidação dos imaginários sobre a Bahia e ainda da importância dos artistas estrangeiros:

Dei à Bahia o sábio e o artista, acha pouco? Tenho ou não motivo para vaidade? Não foi você, diz-me o bom senso, quem os trouxe na barra do mistério, foi o pai Jubiabá para quem Gilberto Gil compôs uma canção¹³ e Nelson Pereira dos Santos rodou um filme” (Tolentino, 2015, p. 164).

A criminalizada capoeira do início do século XX não foi documentada, não há um discurso imagético, por falta de aparatos técnicos, parca popularização da fotografia ou porque os fotógrafos nestes períodos preocupavam-se com outros registros para construção do imaginário de nação do Brasil distanciados da manifestação negra criminalizada. Com isto, estas imagens das décadas de 1940 e 1950 são associadas a períodos anteriores da prática. Por sua qualidade de composição, rigor técnico e estético, Verger e Gautherot criaram uma memória acerca da capoeira de rua ligada ao mundo urbano, como a

13 “Jubiabá” foi tema nas letras de Gilberto Gil, Paralamas do Sucesso, Martinho da Vila e Geraldo. Os versos deste último são cantados por vários grupos no carnaval baiano “É ele o estivador / Seu suingue é um suor ô, ô / Toda nega faz amor com ele, ô, ô / Toda branca tem maior tensão, ô, ô / Arêre tem confusão na pele / Tem Jubiabá seu protetor”. Assim como as imagens, músicas também constroem imaginários.

capoeira original ou tradicional, retratadas justamente num período de transformações da capoeira, ou seja, fixou-se a memória de algo que supostamente esvaía-se na “retórica da perda”.

O simbolismo das fotografias de Verger e Gautherot conotam uma capoeira “tradicional”, como manifestação cultural de “rua” de Salvador, distanciando-se da época da escravidão e da criminalização e não a aproximando do período em que foram tiradas, quando a capoeira começou a ser transmitida nas academias e folclorizada pelas instituições. Trabalhadores essencialmente urbanos são retratados, não a capoeira rural lúdica praticada nos terreiros das casas, “*embaixo da mangueira*”, “*na porta do boteco*”: a “*vadiagem*” não foi documentada, assim como em outras regiões do país de igual representatividade para a capoeira, como o Rio de Janeiro, assim os franceses consolidaram também a tradição da capoeira baiana.

Estas fotografias são quase registros “para” salvaguarda de uma prática que saía das ruas para academias, transmitida a grupos uniformizados, quando a “oitiva” da transmissão nas ruas era substituída por regras e sistematizações. Tomadas num presente já pertencente ao passado, na perspectiva de iminência, as imagens de rodas no cais de porto com roupas de festa e nas festas populares são perpetuadas e divulgadas como símbolos de uma capoeira original e tradicional. Memória construída nas rodas de ruas atuais, realizadas em momentos específicos, nos eventos e batizados quando todos vestem branco, os mestres usam ternos brancos e sapato bicolor. Esta reflexão sugere na memória existir um período “ideal” da capoeira, quando livremente ocupou as ruas como lugar de transmissão de saberes, já nesta época transferida para as academias.

As imagens de Gautherot foram utilizadas por Edison Carneiro em seus escritos, nos quais legitima a capoeira angola como original e tradicional, em oposição à capoeira regional. Para Carneiro as transformações nas práticas culturais eram impostas, “corrupções de cima”, do erudito impondo-se sobre o popular. Ambos eram emissários da “retórica da perda” das tradições da capoeira já nos anos de 1940, mal sabiam que foram as transformações condenáveis à época que garantiram a difusão da capoeira em todo Brasil e no mundo. Esta difusão tem relação com a sistematização do ensino, a entrada nas academias e com as imagens folclorizadas da capoeira, apropriadas como o que há de tradicional na prática. Assim, não seria exagero afirmar que as fotografias dos franceses, assim como as pesquisas de Edison Carnei-

ro, contribuíram com a construção de uma memória romantizada da prática, que por conseguinte ajudou a promover e difundir a capoeira no mundo. Edison Carneiro talvez não pudesse supor que Mestre João Grande, o mais antigo herdeiro dos saberes de Mestre Pastinha, hoje ensina capoeira angola em Nova York e que as fotografias por ele utilizadas contribuíram, em certa medida, para a construção da memória e para salvaguarda da capoeira no século XX e com os objetivos do folclore.

De uma forma geral, tanto as fotografias mais antigas opõem-se às fotografias encontradas numa rápida busca em sites de procura com as palavras “capoeira” e “patrimônio” e às imagens divulgadas por ocasião da inscrição da roda de capoeira como patrimônio da humanidade pela Unesco, bem como às imagens divulgadas pelo Escritório de Capoeira da Bahia — órgão ligado à Secretaria de Turismo da Bahia. Estas fotografias são “tiradas” com altas velocidades, para congelar os movimentos acrobáticos com os capoeiristas no ar, do ponto de vista da técnica estas imagens turísticas e estandarizadas opõem-se tanto à fotografia dos estrangeiros quanto às recentes fotografias da pesquisa do Iphan. Predominam os usos de flashes mesmo com altas velocidades. Muito iluminadas estas fotografias sobrevalorizam o corpo e as características físicas dos capoeiristas, homens negros jovens em sua maioria. Ao congelar os capoeiristas no ar de abadá, destaca-se a capoeira regional e contemporânea. De certa forma, então é possível sugerir que a utilização das imagens antigas dos franceses e não destas outras, reforçam a dicotomia entre as capoeiras e regional e angola, sendo esta última tomada como mais ligada a um estado original e tradicional da capoeira, em parte por causa dos ecos das pesquisas de Carneiro.

A capoeira das últimas décadas tem sido amplamente registrada pelos próprios capoeiristas, que nas paredes das academias e nas redes sociais ostentam estes registros do passado recente, como um elemento significativo para reforçar as trajetórias dos seus grupos. As paredes das academias são como um álbum do grupo, que recompõem sua trajetória imagética entre fotografias, recortes de impressos e certificados de participação em eventos, como forma de construção da identidade dos grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe uma camada de memória da capoeira criado pelos folcloristas, alimentando pelo estoque de imagens dos estrangeiros etnógrafos. Uma imagem da capoeira contemporânea congelada pelas lentes da espetacularização, da internacionalização e do turismo. E uma memória construída a partir da oralidade e da memória ancestral, em que a capoeira é arte e luta que venceu a escravidão, resistiu à criminalização e à perseguição sem o registro do aparato técnico. Talvez por essa ausência material, em certos momentos os capoeiras possam rejeitar apropriar-se das imagens existentes e criar a sua própria estética, como podemos observar nos símbolos dos grupos, criando identidades visuais destes.

Como os mestres, ao compreender a noção de salvaguarda, consideram que ela aconteceu pelas suas próprias pernas e “*com os pés no chão*”; agora os objetivos são salvaguardar o intangível da capoeira, que mantém as tradições banto, não a descaracteriza, e os próprios mestres. A salvaguarda, no século XX, deu-se por duas forças contrárias: as mudanças culturais promovidas pelos mestres mais tradicionais de duas correntes que se fragmentaram; e o congelamento da capoeira nas linhas de um romance e nas lentes de estrangeiros que vieram em buscas das imagens não contidas na literatura. O que aponta para a contemplação dos registros como forma de salvaguarda. A controversa capoeira se salvaguardou por meio da criatividade e engenho de seus mestres, de documentos providos da ficção e de artistas (fotógrafos) que se empenharam em buscar no cotidiano o que a literatura criou em seus imaginários. Mestre Pastinha, Mestre Bimba, seus discípulos e “Jubiabá” salvaguardaram a capoeira no século XX.

REFERÊNCIAS

- AMADO, J. *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
BARTHES, R. *A Câmara Clara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1984.
CARNEIRO, E. *Capoeira*. Brasília: Cadernos de Folclore, IPHAN, 1975.

- CASTRO, M. B. de. *Na Roda da Capoeira*. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFC, 2008.
- CLIFFORD, J. *Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- CONDE, B. V. *A arte da negociação: a capoeira como navegação social*. Rio de Janeiro: Novas Ideias, 2007.
- DAWSEY, J. C. “Clifford Geertz e o “Selvagem Cerebral”: Do mandala ao círculo hermenêutico”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.º 12, 2005.
- GONÇALVES, J. R. “As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente”. In: TAMAZO, I. & LIMA FILHO, M. F. *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.
- HUYSEN, A. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais e políticas da memória* (Vol. Coleção Arte Físsil; 9). Rio de Janeiro: Contraponto; Museu de Arte do Rio, 2014.
- MAROCCO, B.; RAMOS, J. C. L. Pierre Verger e a construção da memória cultural afro-brasileira em O Cruzeiro: sentidos textuais através das fronteiras. *Discursos Fotográficos*, Universidade Estadual de Londrina, vol. 6, n.º 9, 2010.
- MESTRE BOLA SETE. *A capoeira angola na Bahia / Mestre Bola Sete*. 2.ª ed. Salvador: EGBA / Fundação das Artes, 1989. Rio de Janeiro: Pallas, 1997; 2001.
- MESTRE DEPUTADO. *Menino quem foi teu mestre*. Brasília: Edição do autor, 2011.
- MESTRE LUIZ, L. S. S. *Capoeira: uma expressão antropológica da cultura brasileira*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá / Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2002.
- REIS, L. V. de S. Mestre Bimba e Mestre Pastinha: a capoeira em dois estilos. In: SILVA, V. G. (org.). *Artes do corpo: memória afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- SANTOS, J. T. dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (Parte II). In: *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 3, n.º 2, 1997.
- SANSI, R. *Fetishes e Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the Twentieth Century*. New York: Berghan Books, 2010.
- SEGALA, L. Ginga, golpe e instante: a capoeira de Angola baiana

- nos estudos de Edison Carneiro e nas fotografias de Marcel Gautherot. *Cultures-Kairós-Revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants*, Paris, vol. 30, pp. 1-20, 2012.
- TOLENTINO, J. O. L. Jorge Amado e su complicitad artística com Carybé e Verger. In: *Revista Alpha*, n.º 16, dez. 2015.
- VIANNA, H. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. UERJ, 2002.

4.2

“NGOLO, NGUNZO”:¹ A CAPOEIRA ANGO- LA E O MUNDO BANTO

JANJA ARAUJO

ENTRANDO NA RODA DA CAPOEIRA E DO CANDOMBLÉ

Há 40 anos, na cidade de Salvador (BA), eu dava início à minha iniciação na tradicional capoeira angola. À época, lembro-me que estava buscando “dar sentido” aos caminhos que se apresentavam numa cidade que me recebeu, em migração, sendo uma estudante de educação física, na segunda turma de mulheres na história deste curso. Não lembro de ter problematizado isso na época. Ao contrário, talvez até me sentisse privilegiada e vaidosa de ter feito parte de uma das

¹ Em língua kikongo: força física e força espiritual, respectivamente. Termos presentes no imaginário da capoeira, sendo o primeiro também traduzido por “dança das zebras”, como um dos referenciais explicativos de sua origem africana através do *Ngolo* (sul de Angola) e da *Basula*, na região de Luanda (ver Araujo, 2004).

primeiras turmas, como gostamos de dizer sempre que buscamos ressaltar um lugar de aproximação, positiva ou negativa. Como uma atleta do handebol, pude vivenciar o contato com outras realidades distintas do ambiente militarizado daquela faculdade, me sendo revelada uma cidade complexa em seus abismos e assimetrias sociais, quaisquer que fossem as áreas abordadas nos desafios de sua modernização. As ruas e vivências expostas às periferias dessa cidade, incluindo as epistêmicas, se tornaram os espaços de formação ativista no movimento estudantil em suas lutas pelo fim do regime militar.

Além dos cheiros de mar e sargaço que passaram a ser temperos de existência desse novo cotidiano, existia algo que despontava, de fato, como coisa nova para mim: a percepção de que os espaços de luta estavam repletos de experiências vivificantes, apaixonantes e, portanto, espaços a serem desejados e até mesmo disputados. Eram tempos difíceis e, dependentes que éramos dos poderes cientificistas do norte global, buscávamos em nossas referências europeias àquelas que pudessem “minimizar” os efeitos do militarismo em nossa formação corporal, sobretudo quando o nosso foco era o ambiente escolar.

E foi assim que, em 1982, *nas voltas que o mundo dá*, a capoeira angola se apresentou diante de mim, rasgando a minha visão de corpo, de movimento, de pertencimento. Ao me deparar com a capoeira angola pude manifestar imediatamente o primeiro grande encantamento que me causara: “Isto tem história!”.

O primeiro local em que busquei essa história foi exatamente no contexto da faculdade de educação física, sendo informada de que a capoeira angola havia existido no passado e que, em meio à criminalização a que foi submetida pelo Estado brasileiro, havia sido substituída por um “novo estilo”, a partir dos anos de 1930, cujo surgimento marcava sua descriminalização. Este “novo estilo” era um indicativo de que sua “função” havia sido atualizada, ou melhor, “evoluíra!”, sendo explicado pelo Estado por meio da educação física. Assim, elementos considerados de referências culturais africanas (incluindo suas práticas espirituais e religiosas) foram sendo sumariamente substituídas por elementos esportivos, com regras de competição e campeonato. A oralidade, ancestralidade, comunitarismo etc. foram minimizados no contexto de sua “modernização” e os elementos que possibilitaram sua marcialidade desportiva tornaram-se aspectos centrais em sua prática,

agora pensada enquanto formação do corpo de atletas. “Sim, tinha história!”.

No contexto deste “novo estilo” as formas tradicionais de aprendizado foram sumariamente substituídas por sistemas de ensino baseados na fragmentação e atrelamento dos seus saberes às etapas orientadas na dimensão dos acessos aos sistemas de graduação, indicados por faixas ou cordas coloridas presas à cintura, sendo um sistema, acima de tudo, definidor da carreira de formação do mestre. As cores indicavam “níveis” hierárquicos de aprendizado estabelecidos entre aquele que ingressava na capoeira e aquele que acessava a condição de mestre. A possibilidade de mudança de faixa ou corda, uma ou mais vezes ao ano, passou a estabelecer no interior dos grupos ou da organização, uma pirâmide hierárquica com a capacidade de regular as demais relações de poder no interior destes.

Assim, sendo, um dos primeiros desafios postos no contexto dos estudos sobre a capoeira foi acessar seus ensinamentos por meio de uma cosmovisão que transcendesse a fixação da sua origem aos horrores da escravização de africanos e, mais ainda, que possibilitasse a formação crítica desta comunidade de capoeiristas sobre os modos pelos quais a atualização de sua história possibilitou a renovação dos intentos colonialistas. É assim que, hoje, a comunidade e valores da capoeira — a capoeiragem — ao se constituir numa comunidade transnacional, em trânsito e em meio às disputas acentuadas de narrativas, busca reestruturar o seu envolvimento naquilo que lhe constitui seu etos e ontologia: movimento e transformação.

Enquanto exercício autoetnográfico, busco neste texto narrar os esforços para acessar os conhecimentos sobre as tradições bantu no Brasil, focando a capoeira angola e sua relação com o candomblé banto, contribuindo para romper os aspectos que pesaram sobre a dupla discriminação destas práticas à forja das matrizes iorubas tidas como hegemônicas dos saberes africanos no Brasil. Aqui também se inserem outros desafios para facultar o reconhecimento sobre as bases ontológicas da cultura afro-brasileira, sobretudo quando se tratam de conhecimentos grafados nas dimensões de nossas corporeidades, espaço irrefutável do sagrado.

A necessidade de compreender as questões apontadas acima me levou desde o início do meu contato com a capoeira para o candomblé, seja porque isto era algo comum à totalidade das pessoas do grupo

em que fui iniciada,² seja porque estes vínculos entre as comunidades-terreiros e demais organizações do chamado “mundo negro” estavam bem evidenciadas naquele período, tido como período de reafirmação da cultura baiana. Foi desde dentro desse universo que passei a selecionar, ou melhor, a reconhecer que ambos possuíam formas semelhantes de auto-organização.

Assim como na capoeira, nunca fui “cabeça de oratório”, como ouvi muitas vezes as pessoas mais velhas (tanto da capoeira quanto do candomblé) se referirem a quem está sempre mudando de um grupo ou de uma casa-terreiro para outra. Aliás, “sou de um tempo” em que tais migrações produziam muitas desconfiças, fazendo muitas vezes com que houvesse a necessidade de um mestre se dirigir ao grupo onde seu /sua filho/a religioso/a seguiria sendo iniciado/a e, após explicar as razões que pesavam para que aquela pessoa estivesse impossibilitada de seguir naquele local, recomendava sua aceitação naquela nova casa, acentuando aspectos positivos do seu caráter e compromisso. Era algo que sempre me emocionava muito. A minha vinculação com a comunidade-terreiro se fez por meio de Casa dos Olhos de Tempo que Fala pela Nação Angolão Paketan,³ sob a condução do sacerdote (tata) Mutá Imê, local em que também pude ver situações semelhantes.

A minha escolha por esta casa se deu pela defesa que a mesma fazia do lugar político “dos angola” na resistência ao escravismo, bem como sobre as suas formas de atuação frente à dupla discriminação que pesava sobre os mesmos, recusando correlacionar nossas referências aos dos orixás dos cultos queto ou jeje. Seja na língua, seja em outros *fundamentos* iniciáticos. Da mesma forma, me encantava a postura “assumida” sobre a presença e valorização do culto aos caboclos. E assim, sigo vinculada à esta fonte, e posso mesmo afirmar que o candomblé passou a atuar, portanto, nas formas de ler e de trabalhar com a capoeira. Isto influenciou a escolha da *dijina* (nome)⁴ dada ao grupo de capoeira que fundamos: o Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas Bantu no Brasil (Incab) que reconhe-

2 Grupo de Capoeira Angola Pelourinho/GCAP. Mestres João Grande, Moares e Cobra Mansa.

3 Kunzo kya Mesu kwa Tembu Kisuelu kwa Muije, localizado no bairro de Cajazeiras XI, em Salvador/BA (ver Alves, 2010).

4 Termo usado nas comunidades-terreiro em referência ao nome que a pessoa recebe no processo de iniciação ou na “feitura do santo”.

ce e valoriza o lugar das mulheres na capoeira, homenageando esta importante soberana africana, Nzinga Mbandi Ngola (1582-1663), responsável pela unificação dos reinos do Ndongo e Matamba. Da mesma forma, esse nome acentua ensinamentos e evidencia o lugar do movimento básico da capoeira — a ginga — no contexto do complexo bantu no Brasil.

CAPOEIRA ANGOLA E COMUNIDADES DE TERREIRO

O Instituto Nzinga foi criado, em 1995, na cidade de São Paulo, sob minha responsabilidade, tendo sua primeira sede localizada no fundo de um casarão onde funcionava um dos diretórios do Partido dos Trabalhadores, localizado no bairro de Pinheiros, zona oeste. Propondo uma formação que se percebesse nesse *continuum* africano já iniciado em Salvador, desde a sua criação passamos a ter dificuldades em frisar estes *fundamentos*, sobretudo vinculados ao seu universo musical, uma vez que a formação de capoeirista que propomos exige o acesso imediato e permanente aos instrumentos, cantos e toques. Assim, uma das primeiras dificuldades foi realizarmos nossos treinos, ainda que em horário de almoço (entre 12h e 13h30), em meio às reclamações de que estávamos incomodando por fazer “barulho”. Chegaram mesmo a exigir que nossas práticas se fizessem com o uso de cantigas de capoeira gravadas (em *Compact Disc* — CD) para que assim fosse possível controlar o volume.

Após alguns anos e vários deslocamentos pela cidade, estabelecemos nossa primeira sede, localizada no bairro de Vila Sônia. Na atualidade, desenvolvemos trabalhos em algumas cidades brasileiras (São Paulo, Brasília, Salvador, Rio de Janeiro, Jataí) e em outros países (Alemanha, Argentina, Colômbia, Estados Unidos, Finlândia, Japão, México, Moçambique, Uruguai e Taiwan,.) sendo um trabalho articulado entre os “núcleos”, mas também entre pessoas e coletivos e a comunidade-terreiro da Casa dos Olhos de Tempo. Buscamos fortalecer estas duas dimensões na formação de capoeiristas (força espiritual e força física) por meio dos fundamentos destas tradições que posicionam de maneira autônoma os integrantes do Grupo Nzinga em seus processos de orientação e/ou iniciação religiosa, nesta comunidade religiosa ou outra de sua escolha.

A prática e atuação do Nzinga inclui várias dimensões, entre as quais destacamos o reconhecimento político da capoeira em seu vínculo histórico com a defesa da liberdade e autonomia.

Nos processos de ensino/aprendizagem, nossos esforços se direcionam à formação do/da capoeirista, entendendo que este é diferente do/a jogador/a de capoeira. Para tal, ao rejeitarmos simplificarmos a capoeira como atividade esportiva, trabalhamos tomando por base elementos que são fundamentais em nossas práticas do cotidiano, com destaque à formação comunitária estruturada numa construção hierárquica valorativa do “tempo de dentro”, em que cada pessoa se percebe em seu lugar de referência e responsabilidade. Para tal, para além das atividades específicas aos treinos em seus exercícios corporais, musicais, artesanais (fabricação de instrumentos) estudamos aspectos relacionados aos enfrentamentos às desigualdades e, como resultado, promovemos campanhas, desenvolvemos materiais educativos etc. Ou seja, além de intensa convivência com os saberes artísticos ancorados na capoeira, esta formação se completa nas ações da “grande roda”, a roda do mundo e suas relações desiguais.

É importante também que nos tornemos protagonistas dos estudos sobre história da capoeira visando a produção de uma contra narrativa à “história oficial”.

Como conhecimento encarnado, quem busca o espaço de vadição (termo empregado aqui no sentido positivo, ao contrário do que fez a repressão à capoeira) visa encontrar camaradas que possam *mes-trar* saberes compartilhados, por dentro, no fundamento, no tempo e no ritmo da espera e da escuta, do mistério e dos segredos de quem aprende a desvendar, a arriscar, a se jogar, jogando...

Grande parte desses ensinamentos é transmitida por meio das oralidades, entre os quais destacamos os cânticos entoados no decorrer dos treinamentos ou na Roda, constituindo o acervo e memória de cada comunidade e/ou de algumas comunidades num determinado contexto histórico. A Roda é o espaço em que tais aprendizados ganham ritualização e sentido, por meio dos simbolismos que aciona. No universo musical da capoeira angola, os cantos estão distribuídos em três fases: ladainha, chulas e corridos (ou canto corrido). Durante a execução da ladainha e das chulas (ou saudações) os/as capoeiristas se posicionam agachados/as diante dos três berimbau, atentos/as às mensagens anunciadas nas ladainhas e em busca de conexão com seus guias espirituais para entrarem no jogo.

Abaixo, apresentamos uma canção (ladainha) que indica, entre outros conteúdos, a crença sobre a chegada de um momento em que cada pessoa se desloca para este lugar de responsabilidade para com as demais pessoas.

Sinhá Preta teve aqui
Deu dinheiro pro papai
Deu dinheiro pra mamãe
Deu arroz e deu feijão
Só porque eu sou menina
Não me deu nenhum tostão, camará...

Entre *angoleiros e angoleiras*, tocar, cantar, ouvir, compor... constituem ações tão importantes quanto jogar capoeira. Isto confere à Roda, em sua rotação anti-horário, uma visível solenidade na qual cada uma das partes está revestida de igual importância, ou seja, para estes/as o grande movimento se apresenta na construção harmoniosa deste conjunto. Ao pensarmos tal semiologia enquanto um empenho de leitura do sentido, é que nos somamos às/aos que buscam nas fontes de uma cultura geradora de significados para saber-se gingando (Araujo, 2014).

Dito de outra maneira, estamos informando a existência de grande parte da comunidade da capoeira que lança mão de um projeto formativo que toma a capoeira como um movimento social historicamente constituído no Brasil, reafirmando a sua presença também no contexto das comunidades religiosas. Neste fazer político também se produz intercâmbios entre pesquisadoras e pesquisadores, docentes e acadêmicos comprometidos com a alteração da lógica posta sobre a universidade, entre os quais também encontramos questionamentos sobre o rubricamento das matrizes iorubas para atuarem como legitimadora única das nossas africanas, dos nossos referentes africanos (Soares, 1994; 2001; Oliveira & Leal, 2009).

Atentos aos processos de higienização que se tornaram explícitos em seu projeto desportivo, capoeiristas, pesquisadores/as e ativistas vem denunciando as alterações provocadas nas relações entre a capoeira e o candomblé.

Outra dimensão importante da atuação do Instituto Nzinga de Capoeira Angola é articulação dos saberes africanos presentes na capoeira e nas comunidades terreiros.

Cursos, grupos de estudos, eventos de capoeira passam a ser grande divulgadores deste ativismo, muitas vezes resultando em ações realizadas em parcerias com as comunidades-terreiro, em publicações e campanhas, à exemplo de campanha “Iemanjá protege quem protege o mar: não faça seu presente virar lixo”, promovida há 17 anos pelo Nzinga, em Salvador, por ocasião da grande Festa de Iemanjá, realizada anualmente no dia 2 de fevereiro. No caso dessa campanha, seu ponto alto, e que envolve grande número de pessoas de fora da capoeira, é a entrega dos presentes às entidades religiosas como Kissimbi, na água doce do Dique do Tororó, seguida da entrega do presente para as entidades religiosas Dandalunda e Kaiala, na praia. A repercussão deste evento fora marcante desde o seu início, tanto no desgosto aos comerciantes que destruíram as faixas afixadas nas ruas do entorno da Casa de Iemanjá, no bairro do Rio Vermelho, Salvador, seja por inaugurar um debate que passou a ser refletido também no âmbito da grande imprensa que passou a buscar e até a cobrir esta parte das celebrações, sempre ocorridas no dia 31 de janeiro, antes da grande festa do dia 02 de fevereiro. Este encontro da comunidade-terreiro como a comunidade da capoeira expressa, com grande alegria, os aprendizados feitos por estes últimos sobretudo no entoar dos seus cânticos, muitos deles já reconhecidos na capoeiragem. São versos de encontro.

Aliás, é assim que estes encontros versados expressam o tempo de cada momento, porque verso de quem ginga é verso de momento, é semente. Como parte do jogo, por meio dos versos joga-se uma existência ambígua, que torna perceptível a partir da junção do ritmo (tempo mais movimento), melodia (sucessão medida nos intervalos) e harmonia (conjunto de regras que as organiza), compreendendo que, como o pensamento, estes versos também indicam convivências inquietas, destas que se debatem entre o eu e o nós e, por isto mesmo, de maneira estimulante, constituem narrativas de ruídos, acidentes, inesperados, agitações, calmarias, que sinalizam a desordem como fator de fortalecimento da ordem que, no choque, se organiza, ou seja, transforma, transborda, transporta, interliga, mantém, separa.

Ê, maior é deus, pequeno sou eu.

Tudo o que tenho, foi deus que me deu.

O que eu dou e o que tenho,

Foi deus que me deu.
Na roda de capoeira
Grande e pequeno sou eu, camará...

Na capoeira, formulamos estes saberes por meio dos instrumentos que a capoeira nos oferece, refletindo na dinâmica da estética corporal aqueles aspectos que podem nos ajudar a inclusive identificar as marcas dos processos de branqueamento no interior da capoeira. Assim, podemos afirmar que se tratar de um permanente movimento de investida contra hegemônica. No caso do Instituto Nzinga de Capoeira Angola, uma destas estratégias foi levar para o contexto da capoeira, de forma respeitosa e autorizada, estes elementos musicais do universo religioso. Alguns pesquisadores já publicaram sobre a presença destes cantos na interface destes territórios (Santos, 1995; Diniz, 2015), sobretudo focados nas cerimônias das festas e casa de culto aos caboclos. Todavia, um outro movimento mais recente tem se dedicado a incluir nas narrativas da capoeira a presença de músicas dedicadas a iniquices e orixás, agora cantadas nas línguas africanas presentes nestas comunidades, sendo um importante estratégia política de atualização destes vínculos.

Com o acesso a estes conhecimentos também nos aproximamos de leituras sobre o(s) iniquices que aquele canto/corpo abriga e cultua e não apenas de suas imagens arquetípicas. Isto se faz também pela compreensão de que “cada qual é cada qual”, que cada corpo é passagem para uma forma específica e manifestada dos conhecimentos da capoeira, não sendo incentivadas a imitação ou padronização de uma estética corporal única. Ao contrário, são repassados *fundamentos* que orientam as pessoas a se portarem como instrumento de passagem para que estes elementos do sagrado também pluralizem, em nós, a compreensão sobre os diversos caminhos de luta. Como se diz no cotidiano da Casa dos Olhos de Tempo: *Kweto n’mu kweto!* (Cada qual no que é seu...)

No compartilhamento destes fundamentos aprendemos que estes cantos nos investem de elementos que nos possibilitam conduzir novas leituras sobre o corpo em suas investidas para alcançar aquela energia que emana deste ou daquele canto. Para além de todo o processo de resistência que a capoeira já demonstra há muito tempo,

ou seja, a resistência organizada ao sistema escravista, à sua proibição e criminalização, seguidas de perseguição e discriminação, buscamos aqui também recuperar a compreensão que nestes contextos históricos existiam e existem sujeitos que, em grande parte, também eram e são de comunidades terreiro, sendo tatas xigarangomas, ogãs, tatas kya nkissi, babalorixás, babalaôs, mas também muzenzas, iaôs, mametos kya nkissi, ialorixás, ou seja, sacerdotes e sacerdotisas de distintas funções dentro da comunidade-terreiro.

Ao trazermos as canções do sagrado para o interior da capoeira, estamos informando que a capoeira além de atuar/interligar/compor este universo, estas canções nos possibilitam apreender novas leituras sobre os repertórios corporais, em cujos arquétipos (entendidos como padrões de comportamentos associados a determinados personagens ou papéis sociais) que passam a ser lidas por meio dos ensinamentos que fundamentam a leitura que elaboramos das presenças dos inquices, orixás, voduns, encantados...entre nós. Isto significa dizer que ao fazer isto estamos nos jogando em busca da possibilidade de nos investirmos das energias ali representadas.

GINGATIVISMO

Um outro aspecto também que tem orientado nossa ação política, nossa gingativista, é trazer para o universo da capoeira canções que nos possibilitem a presença constante da África no imaginário da capoeira, o que também não é uma coisa muito simples, haja vista ser uma cultura ou um território também invadido por grupos religiosos neopentecostais que se dedicam a construção de uma narrativa específica para a capoeira, por eles denominada de “capoeira do senhor” ou de “capoeira gospel”. Assim, trazer e refletir estes conteúdos religiosos, estes conteúdos políticos, é hoje um dos debates que atualizam, ao modo deste gingativismo, a formação de capoeirista que propomos.

Possibilitar à comunidade internacional de capoeiristas o acesso, por meio do canto, às línguas africanas (arcaicas e modernas), talvez seja a nossa estratégia política mais interessantes de contribuir para que a capoeira seja pensada nesta dimensão diaspórica dos povos denominados bantos, em nosso país. Ou seja, pensar estes desafios hoje colocados para nós, que somos capoeiristas e estamos inseridos em

distintos contextos acadêmicos, é também poder afirmar a possibilidade de tomarmos a capoeira como um campo de estudo, com vasta produção em todas as áreas do conhecimento e em diversos países. Isto tem ajudado a reescrever grande parte das narrativas e repertórios dos povos negros no Brasil.

Nkosi biole sibiolala
Nkosi biole sibilala
Ame kajakungongo
Nkosi biole sibiolala⁵

Um bom exemplo disto é a história de Maria Filipa de Oliveira, falecida em 4 de julho de 1973, na Ilha de Itaparica (BA), e que à frente de um grupo de cerca de quarenta vedetas, enfrentou o poder colonial representado por tropas portuguesas no contexto das lutas pela independência do Brasil na Bahia, imprimem uma ação marcada por seduzir, ludibriar, embriagar e posteriormente lhe aplicar uma surra de urtigas, possibilitando-as nadarem e incendiarem suas embarcações. Ou seja, pensar a história desta mulher hoje é contribui com a reescrita histórica ao situar as mulheres negras no contexto da resistência histórica no Brasil e, mais ainda, tomar isto como uma possibilidade permanente de produzir outras reflexões nos estudos, tanto das relações raciais, quanto das relações gênero e dos estudos feministas.

Oyá, Oya, Oyá ê
Oya Matamba ki kakurukaju, zinge,
Oyá, Oya, Oyá ê
Oya Matamba ki kakurukaju, zinge ô⁶

É importante pensarmos que num momento que em vivemos um gigantesco soterramento das universidades públicas em nosso país, refletir o poder e a força que têm as comunidades tradicionais culturais e as formas como elas tem atuam nas interfaces de produção dos

5 Canto dedicado ao inquite guerreiro Nkosi, cujo sentido pode ser livremente traduzido por: o Guerreiro sorri quando vence. Ele é meu protetor.

6 Canto dedicado ao inquite guerreira Matamba, cujo sentido por ser livremente traduzido por: “Ela é o camaleão mais antigo. Ela governa desde sempre”. Também busca evidenciar a ligação entre Maria Filipa, heroína da independência do Brasil, e Matamba.

estudos acadêmicos, é chamar a atenção para a necessidade de que cada vez mais universidades públicas brasileiras reconheçam, por notório saber, os campos formativos que se formam a partir das ações de grandes lideranças tradicionais, grandes lideranças religiosas, inclusive lhes atribuindo títulos de doutoramento. Aqui estamos falando de conhecimentos necessários à pluralização destas comunidades epistêmicas. Ressaltamos ainda que o “mundo banto” exige um esforço ainda maior no desmontar das estruturas sobre as quais se condensou uma matriz, tornando hegemônica.

Independente do conteúdo real destas construções ima(r)ginais narradas nos cantos, suas reflexões e concepções transcendem o seu próprio enquadramento territorial e temporal, ou pelo menos alargando-os, no sentido de percebermos que, mais do que ensinar, o que se ensina é tomado num universo de significações único para cada indivíduo. Aqui destacamos a complexidade relação intergeracional que, embora possa presumir-se a existência de discordâncias entre mais velhos/as e mais novos/as, seja na forma de pensar ou de agir, todas estas questões podem muito bem ser relegadas a um plano secundário, pelo menos enquanto existir o sentido desta ligação. O início se dá pela escuta:

Menino quem foi seu mestre
Meu mestre foi Salomão
Andava com os pés pra cima
Com a cabeça pro chão
A ele devo saber, saúde e obrigação
Sou discípulo que aprende
Meu mestre me deu lição
Na roda de capoeira
Nunca dei meu golpe em vão, camará...

Destarte, cabe também enfatizar algumas mudanças recentes nas universidades públicas, sobretudo as que tem possibilitado o recente aumento no ingresso de jovens negros e negras nestas instituições. Nestas, vimos o aumento de interesse em trazer estes conhecimentos para a base de reflexões sobre as relações sociais. Na relação entre o Brasil e o continente africano, pensando as suas relações de ancestralidade, ainda se aqui o racismo invista pesado na sua negação, o Brasil segue sendo marcado por suas ancestralidades, ou seja, o Brasil não existe sem a presença africana.

Assim, conforme aprendemos com o *nganga* congolês Kia Bunseki Fu-Kiau ao observar aqueles/as por ele denominados “estudantes da capoeira”, que nascemos reconhecendo as possibilidades de nos movimentarmos para os lados, para baixo e para cima, para frente e para trás, mas percebia neste “estudo” a dedicação à um sétimo movimento, sétima direção. Este sétimo movimento é seu, é o que lhe identifica, o que lhe personaliza. Isto me faz lembrar que assim também refletiu o meu ancestre angoleiro, Vicente Ferreira Pastinha, Mestre Pastinha (1889-1981), quando ao mandar confeccionar as vestes para uma viagem com um grupo de alunos (ou discípulos, na capoeira é comum usar esse termo), desenhou para cada um deles uma situação de jogo cujos movimentos poderiam ser tomados na *dijina* (nome) de seus iniciandos. Dizia ainda que cada qual é cada qual e que ninguém joga (capoeira) como o faz outra pessoa.

Aqui chamamos a atenção que em ambos os ensinamentos estão o chamado à necessidade de se aprender a dar passagem ao que está dentro de nós. A capoeira está lá dentro. A forma como escolhemos nos relacionar com ela é que vai dizer qual é a forma que ela está encontrando em cada pessoa para ter passagem. Então, a busca deste sétimo movimento é uma busca de encontro com o que é seu, com o “cada qual” ensinados pelos *nganga* Pastinha e Fu-Kiau. O que isso nos ensina acerca do entendimento sobre as temporalidades nos saberes bantos nos orienta a pluralizar cada vez mais a relação entre as pessoas e as formas como elas se relacionam com estes saberes, e o lugar de encantamento do corpo nesse processo.

Então, estes ensinamentos me dizem que mesmo tendo o conhecimento sobre como se movimentar (ir para cima e para baixo, para os lados, para frente e para trás), quando busco me tornar capoeirista, tenho que mergulhar atrás deste sétimo movimento. Se buscarmos nos ensinamentos atribuídos ao Mestre Pastinha, poderíamos pensar em algo que habita o imaginário formativos dos/as capoeiras, que é o “pulo do gato”. Está em nosso imaginário como algo possível, ainda que saibamos que é algo que não existe como uma unidade, como uma convenção sendo, portanto, único para cada pessoa. Se se constituísse numa convenção eliminaria parte de um dos elementos mais importantes na proteção e preservação destas comunidades tradicionais: o mistério.

Menino quem te matou?
Foi a língua, meu senhor.
Eu te dava era conselho
Que pensava ser ruim
E eu sempre te dizendo
Inveja matou Caim, camará...

Para mim, uma das coisas que o *nganga* Fu-Kiau traz de volta, e que somente é possível quando pensamos a capoeira no contexto do candomblé, e que mantemos viva em nós, é a relação com o mistério, o resguardo e a multiplicidade representada no tempo, que se faz de dentro para fora e de fora para dentro, que se faz de diversas formas e ao mesmo tempo. O sétimo movimento é o da permanência na ginga, aqui como representação do movimento, da busca, da continuidade,

Como forma de resistência negra, por meio de novas práticas de organização dos grupos e seus novos modelos de sedução e fixação dos indivíduos em sua iniciação, é que podemos pensar que a vivência na tradição, e também a sua reflexão acentua a necessidade de estabelecer cortes e aproximações às novas tecnologias, colocando o dendê e as várias tecnologias produzindo processos de encantamento quando pensados na existência e continuidade do grupo e dos/as sujeitos/as, sinalizando o fortalecimento de ambos.

É preto, é preto, é preto, Kalunga
Berimbau é preto, Kalunga
Capoeira é preta, Kalunga
O Brasil é preto, Kalunga
Eu também sou preta, Kalunga.

Finalmente, não tem capoeirista que saia de uma roda sem achar que deixou de fazer alguma coisa que almejava ou que havia algo que gostaria de ter feito, mas que naquele dia/roda não conseguiu... E não conseguiu porque ele não é capoeirista sozinho, ele não se faz/torna capoeirista sozinho. Um movimento de agora não pode se tornar uma regra ou uma convenção para um outro momento...

Eu vou me embora, tindolelê,
De baixo d'água, ninguém me vê.
De baixo d'água ninguém me vê,
Mas por cima das ondas, eu vejo você.

No histórico mundo da capoeiragem, um universo plural de homens e mulheres negras despejados entre a aridez das decadentes lavouras e os promissores e emergentes centros urbanos brasileiros, esta arte encarnada, complexa, tornou-se âncora e ancoradouro de múltiplas linguagens formadoras de uma comunidade que transitou entre a proibição, criminalização e perseguição, sobretudo no período das maltas⁷ (Soares, 2001), sendo posteriormente formadora de novas territorialidades que se materializam numa complexa trama de transferências de saberes entre seus e suas praticantes, agora em mais de cento e sessenta e cinco países. Como produtores e difusores culturais seguem, na atualidade, as incertezas dos distintos olhares e compreensões, redefinindo os sistemas de marginalização, e no próprio contexto da cultura negra. Importante dizer que esta não é uma exclusividade da capoeira.⁸ É aqui que nós, enquanto um movimento político, tomamos a capoeira como um jogo infinito que, assim como a cultura, transporta os limites temporais e apresenta como paradoxo a sua permanência em outros jogos mais abrangentes.

Enfim, nosso propósito neste artigo foi evidenciar o importante papel das comunidades tradicionais, articuladas entre si, num jogo de ataque e resistência em suas estratégias de denunciar as formas de atuação do racismo na invisibilização e/ou rebaixamento dos saberes africanos no Brasil, sobretudo daqueles que sofrem dupla discriminação, como os saberes bantos. Esperamos, com isso, ter colaborado com a formação de uma reflexão que ao posicionarmos o Brasil no contexto da diáspora africana, não sigamos repetindo erros conceituais que mais reproduzem e atendem aos interesses colonialistas, seja imprimindo uma hierarquia estruturante sobre uma falsa “pureza africana”, seja

7 Espécie de sociedades secretas formadas de capoeiristas, presentes em muitos bairros de várias cidades brasileiras, sobretudo durante o século XIX, por ocasião das lutas abolicionistas e republicanas.

8 O mesmo fenômeno pode ser observado nas religiões de matrizes africanas (candomblé e umbanda), e outras expressões culturais negras como jongo, samba, maracatu etc., sobretudo nos grandes centros urbanos.

eliminando valores coloniais como a violência e suas competitividades. Atentos e atentas à língua falada no Brasil, aos ritmos e expressões de corporeidades ou mesmo as matrizes que hoje fundamentam as distintas “nações religiosas”, é impossível não afirmar que à despeito da imensa diversidade destas matrizes, os saberes dos povos bantos estiveram e seguem presentes em absolutamente todas as comunidades-terreiro e, da mesma forma, ainda que nossas canções hoje sofram os ataques de serem cantadas em versão gospel e com propósitos evangelizadores, a África e os valores africanos seguirão em nós e conosco, reinventando e renovando as nossas formas de gingar.

REFERÊNCIAS

- ALVES, A. (org.). *Casa dos Olhos de Tempo que Fala pela Nação Angolão. Paketan*. Salvador: Asa Foto, 2010.
- ARAÚJO, R. A Capoeira Angola da “*escola pastiniana*” como prática educativa. Tese de doutorado, FEUSP, São Paulo, 2004.
- ARAUJO, J. Versos que gingam. In: SIVA, C. da. *Africanidades e Relações Raciais: Insumos para Políticas Públicas na Área do Livro, Leitura, Literatura e Bibliotecas no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2014.
- DINIZ, F. C. Capoeira Angola: identidade e trânsito musical. Dissertação de Mestrado — EMUS/UFBA, Salvador, 2011
- OLIVEIRA, J. P. de & LEAL, L. A. *Capoeira, Identidade e Gênero — Ensaio sobre a história social da capoeira no Brasil*, EDUFBA, Salvador, 2009.
- SANTOS, J. T. dos. *O dono da terra: os caboclos nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SOARES, C. E. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Editora Unicamp, 2001.
- SOARES, C. E. *Negregada Instituição — os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Coleção Biblioteca Carioca, 1994.

4.3

O JONGO, OS BANTUS E O PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NO BRASIL

ALESSANDRA RIBEIRO MARTINS

A matriz Bantu é significativa na constituição social, histórica e cultural da comunidade negra no estado de São Paulo. O Bantu é um macrogrupo étnico-linguístico que abarca um conjunto variado de etnias em países africanos na região central e sul do continente. No Brasil houve a predominância de escravizados de origem Bantu oriundos da região central africana, onde estão os atuais Angola, República do Congo e República Democrática do Congo. No final do século XIX, também há uma grande presença de pessoas vindas de Moçambique. Apesar de algumas diferenças de língua e cultura nas civilizações Bantu, as afinidades entre elas permitiram, apesar das adversidades da escravidão, a preservação dos seus modos de existência em diálogo com a realidade em que viviam no Brasil.

— Martins et al., 2021, pp. 12-3.

O 5.º ECOBANTU, “Os Bantus no Mundo Afro Atlântico”, em sua magnitude em construir espaços de diálogos sobre os povos Bantus no Atlântico, nos presenteou com renomados pensadores e atuantes das diversas áreas do conhecimento.

Os temas variaram entre rodas de conversas e palestras com provocação que foram desde a discussão sobre África Central na Formação do Mundo Atlântico — Diáspora Negra no Brasil; Bantus no Brasil: Cosmovisões; Bantus: conceituação e aportes na cultura afro-brasileira, Arte, Religião e Cultura; Bantus pelo mundo, Falares Bantus no Brasil, Educação e relações étnico-raciais; Ancestralidade e tradição; Roda de conversa: corporalidade, capoeira, dança; Os ritos ancestrais na África Bantus contemporânea até a Homenagem às Lideranças Bantus no Brasil.

Um projeto incrível que evidencia a reexistência desse coletivo coordenado pelo Tata Walmir Damasceno e seu compromisso em pautar a presença Bantu no Brasil.

Sobre o tema:

Existe uma alta capacidade Bantu para realizar intercâmbios culturais, muitas vezes pensados como sincretismo. Porém, os Bantus não deixam de preservar uma cosmogonia própria que reconhece no outro as similaridades e possibilidades lógicas. Nessa perspectiva as etnias Bantus trouxeram um modelo civilizatório de diálogo para o Ocidente com uma vasta repercussão no Brasil. Um exemplo dessas construções realizadas no país é perceptível nas antigas expressões religiosas Bantu, que se iniciam com o calundu, chegando até as roupagens mais recentes que culminaram na organização da religião denominada umbanda, a qual atualmente apresenta várias correntes e linhas (Martins et al., 2021, p. 27).

Ainda a respeito do evento, participar da Mesa “Arte, Religião e Cultura” me encheu a alma de alegria porque revela a minha caminhada intelectual como pesquisadora da área de história e doutora em urbanismo, como mestra e liderança do Jongo Dito Ribeiro e mãe de santo umbandista, das quais umbanda e jongo têm muito da influência dessa matriz africana Bantu.

Isso porque

O jongo foi classificado por Edson Carneiro (1959, p. 8) como dança semirreligiosa, pois não há invocações visíveis de orixás e nem movimentos frenéticos, que são típicas na possessão. Entretanto, a terminologia e a estrutura do jongo têm analogia aos processos e práticas fetichistas africanas, os quais se ligam indissolivelmente. É possível confrontar as pesquisas sobre o jongo, segundo Ribeiro (1984, p. 49), com as pesquisas sobre Macumba, de Artur Ramos, citadas, principalmente, em *O negro brasileiro*” (Martins, 2011, p. 78).

Outro aspecto importante a ser destacado sobre a forma que o evento me tocou, foram as lembranças que o debate despertou. O Prof. Wilson Penteado Jr., meu parceiro naquela mesa, pesquisou a Comunidade do Tamandaré em Guaratinguetá, que são nossos padrinhos de jongo e pesquisou a Comunidade Jongo Dito Ribeiro da qual sou mestre e liderança. Recordar da nossa atuação como pesquisadores de jongo/caxambu foi um presente muito especial do evento.

Assim, trouxe à memória que no ano de 2003, em uma roda de jongo na Casa de Cultura Tainá em Campinas/SP — importante espaço de cultura negra e de debates sobre os quilombos —, eu me reconectei com a prática cultural e ancestralidade jongueira e passei a praticar o jongo no cotidiano, a estudar o jongo como pesquisadora e a apoiar na elaboração de ações e estratégias para a salvaguarda desse importante patrimônio imaterial.

Com relação a isso, o Jongo/caxambú é uma manifestação cultural, que está vinculada aos cânticos de trabalho das fazendas cafezeiras do Sudeste, em especial na região do Vale do Paraíba, praticada por escravizados de origem Bantu.

A história aponta que desde a época da escravidão o jongo/caxambu teve como função dar ritmo ao trabalho, trocar informações, articular fugas e denunciar as maldades e mazelas da época. Sendo a fala, a conversa, instrumento essencial nessas construções.

Nesse sentido, a libertação dos escravizados evidenciou o Jongo/caxambu como uma importante ferramenta para a capacidade de comunicação, gestão e autonomia desses povos.

E de lá para cá, o Jongo/caxambu seguiu sendo um traço de unidade, reexistência e ligação para as várias famílias negras descendentes desses jongueiros na região Sudeste do Brasil.

Essas famílias negras permaneceram localizadas nessas várias margens e franjas periféricas, pelo processo de ausências de direitos, sem reparação histórica, concentraram como maioria na população mais vulnerável em condições sociais, além de terem de enfrentar diariamente as várias discriminações, racismo estrutural e suas consequências.

Tão forte a importância da manutenção dessa prática cultural para esses territórios que seu reconhecimento como patrimônio Imaterial brasileiro, em 2005, veio acompanhado pelo desafio de ser este o primeiro bem imaterial com dimensões regionais, já que a prática cultural se manifesta em toda a região Sudeste: São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro.

O jongo/caxambú possui três elementos fundamentais para sua prática: o toque, o canto e a dança. A forma de expressar o jongo/caxambú é uma marca para cada comunidade e/ou grupo que o pratica, como um DNA.

Cada comunidade jonga do seu jeito. E todos esses jeitos são reconhecidos entre esses praticantes e detentores jongueiros.

Aqui, na cidade de Campinas, na Comunidade Jongo Dito Ribeiro o toque é feito pelo ritmo de três tambus — nome dado aos tambores — sendo eles o Viajante (tambor médio) responsável por fazer as variações rítmicas, o Trovão (tambor grave) que faz a frase rítmica, — costumamos dizer que é o nosso pé de dança — e o Candongueiro (tambor agudo), que dá o compasso, é ele quem acalma ou acelera os demais tambores.

Esses tambores e tantos outros, são reconhecidos como a nossa conexão com os ancestrais, eles que conectam quem fez jongo antes e quem faz atualmente.

Ainda sobre os tambores, em nossa comunidade cumprimentamos os tambus ao entrar na roda de jongo, eles são sempre os primeiros a serem saudados, são respeitados como um mais velho presente e nos abençoando.

Alguns tambores chegam a ter mais de cem anos de batuque e são passados de geração em geração, sendo considerados tão importantes que, em geral, seu guardião é o líder da comunidade jongueira. Isso ocorre também com os tambores mais novos, já que, segundo o “jongo do passado”, se um jongueiro chegasse ao terreiro de outro jongueiro e mandasse um ponto que o mestre ou líder daquele

jongo não soubesse desatar, esse jongueiro poderia levar os tambores embora e a partir dali ele seria o dono do terreiro, ou poderia mandar enterrar os tambores, demonstrando aos praticantes dessa comunidade que aquele jongueiro estava “morto”, acabado para aquele jongo, até que ele conseguisse num outro momento dar a revanche.

Passar por uma situação como esta implicaria ao jongueiro desafiado a fama de perdedor difundida entre os praticantes de jongo. É interessante perceber que no caso inverso, se o líder e mestre da comunidade defende seu terreiro, a paz estaria restabelecida sem maiores danos ou difamações.

Hoje em dia, essas atitudes não acontecem mais, entretanto, esses “causos” fazem parte do imaginário de todos os mestres e lideranças jongueiras (Martins, 2008, p. 28).

Refletindo o que nos aproxima e o que nos distancia como grupo, nas outras comunidades o respeito e cumprimento aos tambus também é praticado, sendo esse um dos símbolos de semelhança entre nossas comunidades jongueiras.

Seguindo com os elementos, a dança também varia por comunidade, aqui dançamos em roda com um casal ao centro, que giram e se olham enquanto os demais participantes que estão na roda batem palmas e cantam.

Nessa questão de organização da dança, a questão de gênero se tornou uma pauta em nossa comunidade, pois aprendemos que devem dançar um homem e uma mulher ao centro. Entretanto, graças aos avanços nas discussões LGBTQIAPN+ e maior reflexão sobre as várias identidades de gênero e sexualidade, hoje temos a compreensão que a essência do casal deve ser mantida no jongo, mas o corpo que a essência carrega não nos afeta. Assim devemos permanecer com a essência feminina e masculina no centro da roda, não importando com qual corpo essa essência se apresente.

Agora, sobre o último elemento, os pontos são a essência do jongo, são os cânticos que conduzem a roda de jongo e são nos pontos que misturados com as metáforas, dialetos da língua Bantu e a relação com os pretos velhos que o segredo de reproduz e mantém. Antigamente diziam que na roda de jongo poderiam ter a presença de entidades espirituais, poderia ter a realização ritos e incorporações espirituais e até magia como o amadurecer de um cacho de banana durante a roda de jongo.

A respeito da relação entre os pontos e a comunicação,

O caxambu era uma oportunidade de se cultivar o comentário irônico, frequentemente cínico, acerca da sociedade dentro da qual os escravos constituíam um segmento importante [...] Dentro desse contexto, os jongs eram canções de protesto, reprimidas, mas de resistência (Stein, 1990, p. 246).

Esse tema de esconder metaforicamente por meio dos pontos do jongo a denúncia, o protesto, a reexistência e o fortalecimento da identidade ainda se mantém nas rodas de jongo. Pois, cada roda é uma conversa, tudo que é cantado na roda de jongo é sempre uma fala de alguém para outro alguém. E a brincadeira é entender e responder o que foi dito, o bom jogueiro é aquele que entende essa conversa, responde e sai vencedor dessa troca de desafios/pontos.

Para explicitar o contexto, esses são alguns pontos da Comunidade Jongo Dito Ribeiro de autoria coletiva da nossa comunidade, que retratam essas metáforas:

A samambaia e a trepadeira não são da mesma família
A samambaia e a trepadeira não são primas nem cunhadas
Quero ver se guenta ae, com os pontos da minha saia (Comunidade Jongo Dito Ribeiro, [200-]).

Nesse ponto, a comparação entre espécies de plantas, está “tirando sarro” sobre as pessoas que sabem e não sabem demandar na roda de jongo.

Plante seu milho
Colhe seu milho e faz seu pão
Está na ngoma, está na ngoma, está na ngoma
Está na ngoma da sua mão (Comunidade Jongo Dito Ribeiro, [200-]).

Aqui, a conversa é em relação às pessoas que só reclamam da vida invés de irem atrás do que realmente querem.

Mato seco pegou fogo, mamoeiro ficou de pé
Mamoeiro ficou de pé
Se é fogo morro acima, ou tu fica ou dá no pé
Se é mamoeiro fica em pé
Se é água morro abaixo, ou tu fica ou dá no pé
Se é mamoeiro fica em pé
Mato seco pegou fogo, mamoeiro ficou de pé
Mamoeiro ficou de pé (Comunidade Jongo Dito Ribeiro, [200-]).

Aqui retratamos momentos difíceis em nossa comunidade, desde incêndios provocados por perseguidores preconceituosos, como a nossa coragem em nos reinventar a cada desafio.

Retomando a definição de ponto, é tudo o que o jongueiro diz ou canta no decorrer da roda de jongo, e pode ser classificado, segundo Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1984, p. 26), em:

- Ponto de louvação — canta-se no início da abertura da roda, para louvar e pedir proteção aos jongueiros velhos, pretos velhos ou ancestrais:

Nossa senhora do Rosário, saravá São Benedito.

Vamos abrir roda de jongo, peço que estejam comigo.

Saravá sinhô tambú, saravá o candongueiro

Saravá os preto véio, saravá Dito Ribeiro (Comunidade Jongo Dito Ribeiro, [200-]).

- Ponto de saudação — para saudar ou “saravar” alguém:

Bambolê olê olê, bambolê lê olá

Bomboleia jongueiro, bambole olê lá, olê olá (Jongo de Piquete, [?])

- Ponto de visaria ou bazarria — para alegrar a dança, ou brincar com algum participante:

Fala barril, também fala barreado.

Repinica candongueiro, tocando no pau furado (Jongo do Quilombo, [?])

- Ponto de despedida — para fechar a roda e finalizar o jongo:

Adeus, adeus, povaria eu vou embora
Me diverti bastante,
Senhor diz que está na hora (Jongo do Tamandaré, [?]).

- Ponto de demanda ou porfia — para o desafiar outro praticante de jongueiro e mostrar conhecimento:

Cundê, cundê, cundê, cundê
Eu não tô pra faze roça pra boi dos outro cumê.
Jongo de Quissamã (Tambor de Machadinha, [?]).

- Ponto de gurumenta ou gromenta — para a briga:

Tatu cavuca muito é bixo da unha dura
Minha gente venha ajudar essa criatura (Remanescentes do Quilombo Santa Rita do Bracuí, [?])

- Ponto de encanto — para a magia — diziam que quando se cantava pontos de magia ou encanto, fenômenos místicos aconteciam na roda de jongo. Como o crescer e amadurecer os frutos de uma bananeira, ou de um cinto se transformar em cobra, entre outros. O jongueiro cumba é considerado o jongueiro feiticeiro, jongueiro que faz magias e encantos na roda de jongo;

Jongo cumba, ê cumba, cumbá
linha dereta, de bêra má (Jongo de Aparecida, [?]).

Assim, durante a roda de jongo os pontos se sucedem de forma encadeada, como uma conversa, sendo à roda de jongo aberta pelos jongueiros mais velhos da comunidade, são os primeiros a dançar.

Foi desse modo que nós da Comunidade Jongo Dito Ribeiro, localizada na cidade de Campinas/SP, nos consolidamos. A partir do respeito aos mais velhos, apoiada nos familiares, amigos e adeptos que amam essa prática cultural e se reúnem para recuperar a memória de

Benedito Ribeiro, meu avô, que na década de 1940 realizava rodas de jongo na cidade.

Ele, Benedito Ribeiro era “mineiro” nasceu pelas bandas de Caldas, em Minas Gerais, era cozinheiro e ferroviário. Amava São Benedito, que acabou sendo escolhido como o santo padroeiro de nossa comunidade, fazia as festas juninas regadas de doces, salgados, cantorias e nesse clima festivo aproveitava para levantar o mastro de São João e festejar com os amigos na roda de jongo, que na época somente homens participavam.

Após seu falecimento, o jongo ficou adormecido, sendo retomado somente em 2003 quando se formou a Comunidade Jongo Dito Ribeiro.

Nesse jogar, foram os mestres da comunidade de Jongo do Tamandaré, em Guaratinguetá SP, quem nos guiaram, tendo sempre a estrela guia de Tia Mazé, uma ancestral hoje, a quem sem ela dificilmente teríamos chegado até aqui.

A comunidade jongueira de Tamandaré, sempre apoiou outras comunidades a se fortalecerem e a se reconectarem com o jongo. Com eles aprendemos a importância do respeito, a magia do jongo e a força que essa prática cultural carrega.

Para além das festas, são as rodas do jongo que nos trazem identidade, fortalecimento dos laços comunitários e nos ensinam a atuar em coletividade.

Além do reconhecimento da importância dentro da própria comunidade, o Jongo/Caxambu foi declarado Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil em 2005 e as titulações foram entregues aos mestres jongueiros, no X Encontro de Jongueiros realizado na cidade de Santo Antônio de Pádua, momento inesquecível a cada um de nós que presenciamos essa conquista do reconhecimento de título de patrimônio cultural com dimensões regionais, por termos comunidades ativas praticando jongo nos estados de São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

Nesse dia, muitas lideranças jongueiras deram depoimentos e eu fui uma dessas lideranças. Fico emocionada em rever esse vídeo, pois, fazem 16 (dezesseis) anos e ainda hoje penso, sinto e me emociono por ainda seguir os mesmos princípios que tinha naquela época.

Recordo também do VIII Encontro de Jongueiros em Tamandaré — Guaratinguetá/SP (2003), foi a primeira vez que comunidades

de outros estados, vieram dançar jongo no estado de São Paulo, isso porque, anteriormente os encontros iniciaram no interior do Rio de Janeiro.

Vejamos alguns deles:

Primeiro Encontro (1996) — no Campelo, localidade onde grupos de predominância negra praticam o Jongo / Caxambu, Mineiro — Pau e Folia de Reis.

Segundo Encontro (1997) — praça principal de Miracema / RJ.

Terceiro Encontro (1998) — à beira-rio em Santo Antônio de Pádua, às margens do rio Pomba, maior afluente do Paraíba do Sul. Nesses três primeiros encontros, realizados no noroeste fluminense, participaram as três comunidades locais: Santo Antônio de Pádua, Miracema e Campelo.

Quarto Encontro (1999) — Arcos da Lapa, no Rio de Janeiro, local onde a cultura cafeeira se espalhou pelos murais da serra (Tijuca), prosseguindo no histórico eixo Rio — São Paulo através do Vale do Paraíba; assim como o Jongo (Martins, 2008, p. 49).

Esses e outros encontros de Jongueiros, sempre foram um espaço de encontro, articulação e elaboração de estratégias para as comunidades jongueiras. Foram nesses encontros que aprendemos os pontos um dos doutros, as danças, os toques e fortalecemos os nossos laços de afetividade.

Eles começaram com o incentivo do prof. Hélio M. Castro, que faleceu em 2005, no mesmo ano que o IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) reconheceu o Jongo do Sudeste, como Patrimônio Cultural Imaterial.

Em 1968, chegou à cidade de Santo Antonio de Pádua o professor Hélio M. Castro para ministrar aulas de filosofia e geografia. Como era musicista, desenvolveu a proposta de criar um grupo de Madrigal renascentista, que se apresentou em diversas cidades da região. Ficou bastante interessado pela cultura negra da cidade, ainda mais ao conhecer D. Sebastiana II, neta de africana mina-nagô. Segundo ele, ela dirigia o Caxambú local, mesmo diante de forte preconceito racial e social e do veto das autoridades eclesiásticas das igrejas Católica e Evangélica do noroeste fluminense, existente apesar do

Papa ter reconhecido o sincretismo cultural religioso. Apesar dessas perseguições, D. Sebastiana II resistiu e passou a sua tradição a seus descendentes.

No ano de 1995, com a morte D. Sebastiana II, o professor Hélio, ao perceber sua importância, resolveu enviar para a Universidade Federal Fluminense um projeto intitulado “Encontro de Jongueiros”, com o objetivo de proporcionar, aos praticantes de jongo, a sua reunião para que dessa forma discutissem seus problemas e necessidades.

O professor Hélio queria aproveitar o espaço do *campus* da universidade, que tinha planos de ampliação pelo interior do Estado de Rio de Janeiro e demais localidades onde o jongo ainda era presente. Assim, os Encontros se iniciariam, tendo como referência lugares que tinham a manifestação do jongo e que possibilitavam um apoio da universidade (Martins, 2008, p. 48).

Nesses vários encontros fomos criando identidade coletiva com as outras comunidades de jongo, fomos nos alinhando quanto às formas de nos reconhecer, nos apresentar e nas lutas comuns de nossas comunidades. Foi por meio desses momentos que os mais velhos nos deram ensinamentos dos perigos e forças que acompanham a tradição do jongo/caxambu, também foram nessas rodas que discutimos sobre o Patrimônio Imaterial, de praticantes jongueiros a nos tornarmos detentores do jongo/caxambu.

Penso que se não houvesse tido esses momentos de interação e aproximação com as outras comunidades por meio dos encontros de jongueiros, teríamos tido maiores desafios dos que os já impostos.

Os jongueiros se reconhecem e se conhecem, isso nos dá a segurança que os novos jongueiros virão por meio de algum antigo jongueiro ou comunidade jongueira. Isso é fundamental para a salvaguarda, transmissão de saberes e manutenção da nossa prática cultural.

Para além da salvaguarda como prática da comunidade, a dimensão do Patrimônio Imaterial foi regida pelos artigos 215 e 216 da Constituição brasileira de 1988, mas somente com a homologação do decreto n.º 3.551/2003 passou a ser implementada no país.

Essa política de patrimônio e sua amplitude conquistada na constituição deram novos sentidos ao patrimônio que antes estavam totalmente focados para as materialidades, e acabavam por incorrer

na preservação da memória de grupos historicamente beneficiados em detrimento do apagamento de outros grupos que também têm contribuição nessa memória nacional.

Com a nova legislação,

As bases legais do tombamento ganharam novos horizontes, especialmente no artigo 216 da Constituição Federativa do Brasil de 1988, e o patrimônio cultural passou a ser definido a partir das formas de expressão; dos modos de criar, fazer e viver; das criações científicas, artísticas e tecnológicas; das obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e dos conjuntos urbanos e demais sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. Estabeleceu ainda que cabe ao poder público, com apoio da comunidade, a proteção, preservação e gestão do patrimônio histórico e artístico do país.

E o Patrimônio Cultural Material, com base em legislações específicas, é composto por um conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza nos quatro Livros do Tombo: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas. Estão divididos como bens imóveis como os núcleos urbanos, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais; e móveis como coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos (Martins, 2011, p. 9).

Em contraponto, o patrimônio imaterial trouxe no palco do debate a centralidade na pessoa, pois, o praticante de um bem imaterial é chamado de detentor, e a salvaguarda passa a abrir espaço para a discussão de como “cuidar” de um saber que a pessoa carrega, guarda, compartilha e transmite a gerações futuras.

Para refletir a salvaguarda, deve-se compreender outras categorias, por exemplo:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas — junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados — que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este

patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (Unesco, 2003, p. 373).

Com essa atualização de proteção jurídica, são inúmeros os bens imateriais registrados no país desde 2003 e nesse escopo muitos deles são relacionados a estes povos que auxiliaram na construção da identidade brasileira como os povos indígenas e afro-brasileiros.

Essa proteção, na relação patrimônio-pessoa é um fortalecimento a esses povos que historicamente sofreram e sofrem perdas motivadas pelo racismo, discriminação e preconceitos. Diante dessas vulnerabilidades, esses grupos sociais carecem de políticas públicas específicas e mais inclusivas, que de fato possibilite acesso e maior seguridade em seus direitos sociais.

O procedimento de salvaguarda do Patrimônio Imaterial é registrado em livros, sendo classificado por saberes, que se refere aos ofícios e modos de fazer (conhecimentos enraizados no cotidiano das comunidades); celebrações que são os rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

A exemplo, o livro “Formas de expressão”, registrou o Jongo do Sudeste, por considerar as manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas e o livro “Lugares”, registrou os mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

Ainda sobre os mecanismos de proteção, desde 2004 um conjunto de instrumentos foram construídos para o desenvolvimento da política de patrimônio imaterial como um departamento específico de acompanhamento e implementação da salvaguarda desses patrimônios, com o Departamento Patrimônio Imaterial (DPI). Entre os instrumentos legais dessa política destacamos os que estão disponíveis pelo Portal do IPHAN:⁹

⁹ Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>>. Acesso em: 5 abr. 2022.

I Carta de Fortaleza

Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000

Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI)

Selo Comemorativo dos 15 anos da Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial

II Seminário de Fortaleza — Desafios para o Fortalecimento da Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial

II Carta de Fortaleza

Instrumentos de Salvaguarda

Inventários de Bens Culturais

Reconhecimentos de Bens Culturais

Apoio e Fomento de Bens Culturais

Cada um desses instrumentos é fundamental para a implementação dessa política pública nacional, no entanto desde as últimas eleições de 2016 e a chegada do presidente Jair Bolsonaro a frente do país, sofremos várias perdas e desarticulações.

A título de exemplo, a inexistência do Ministério da Cultura e as inúmeras trocas de diretores a frente do IPHAN, como sua junção com o Ministério do Turismo, vem trazendo grandes perdas de conquistas que vinham crescendo até o ano de 2015.

Atualmente, falta investimento na política cultural, contexto que afeta diretamente as comunidades jongueiras no estado de São Paulo.

Nessa conjuntura, os maiores impactos na nossa salvaguarda foram a perda de apoio para a realização dos Encontros de Jongueiros Paulistas, a pausa nas RAs (reuniões presenciais de articulação entre as comunidades) e a falta de incentivo para as reuniões da Juventude Jongueira.

Essas perdas agravadas pela pandemia da Covid-19 que assolou o mundo, mas acarretou mais de 600 mil (seiscentas mil) mortes, alto índice de desemprego e crise sanitária no Brasil (Cunha, 2021).

Nesse cenário de tantas adversidades é a tradição, as práticas de manifestação cultural como o Jongo, que tem apoiado na sanidade dessas comunidades.

Como uma herança Bantu ancestral, a manutenção dos tambores ecoando, foi a estratégia para curar as dores do medo pelo cenário criado por essas precariedades e da alma, que por séculos clama por

reparação da população negra, que novamente está na base dos quem mais sofreram esses impactos.

Nesse sentido a ancestralidade é um caminho.

Para se ter uma ideia do valor do componente da ancestralidade, basta ver a reverência realizada aos povos originários do Brasil, que são honrados nas tradições Bantu em forma de agradecimento pela acolhida no território brasileiro, pois foram os indígenas que ensinaram os africanos a sobreviverem em uma terra desconhecida, ensinaram sobre as plantas e os animais locais, e, com isso, foi possível realizar o reconhecimento por similaridade com as plantas e os animais antes encontrados no continente africano. A construção cultural afro-brasileira é uma construção coletiva dos de lá com os de cá, e é permeada pelo acolhimento. A matriz Bantu precisa ser cada vez mais estudada, como enfatiza a historiadora norte americana Linda Heywood (2010), o que pode possibilitar o entendimento desses muitos processos de partilha e encontros culturais no continente africano e na diáspora. Existe uma divindade cultuada com diferentes nomes no universo espiritual Bantu que remete à ideia do movimento necessário para a vida, o que implica a representação da própria cultura. A expressão humana é dinâmica por conta da vida. A mobilidade é necessária a toda existência, e a cultura como construção essencialmente humana ocupa com primazia essa capacidade de movimentar-se; em conjunto com a fala, estabelece a dinamização dos corpos que interagem nos diferentes lugares dos territórios internos e externos (Martins et al., 2021, p. 28).

Assim, buscar em nossas origens ancestrais Bantus, os saberes que nos possibilitam sentido para seguir a frente, mesmo quando o cenário se apresenta precário é ter a certeza de que esses saberes, mesmo que recriados pelos impactos da modernidade, e/ou reinventados pela adaptação em cada espaço-tempo –território, mantém a essência e traz vida as nossas vidas.

Nesse sentido, trazer o Jongo do Sudeste, por meio das experiências com a Comunidade Jongo Dito Ribeiro — Campinas/SP, como estudo de caso e reflexão para a presença Bantu no Brasil, muito me honra e me anima a continuar essa jornada.

REFERÊNCIAS

- COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO. *Mato seco pegou fogo, mamoeiro ficou de pé*. Campinas: Fazenda Roseira, [200-].
- COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO. *Milho virou pipoca*. [200-]. Disponível em: <<https://open.spotify.com/track/6u2bxZkIwC6IsVzIB62bPg?si=5af6858a7ff146d7>>. Acesso em: 12 abr. 2022.
- COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO. *Samambaia pegou fogo*. Campinas: Fazenda Roseira, [200-].
- COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO. *Saravá São Benedito*. [200-]. Disponível em: <<https://open.spotify.com/track/2TpSl-tjpPkF3TfyYi43qhL?si=aea68ef6e8684361>>. Acesso em: 12 abr. 2022.
- CUNHA, L. *600 mil mortes: o custo da pandemia para o Brasil*. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/saude/600-mil-mortes-o-custo-da-pandemia-para-o-brasil/>>. Acesso em: 11 abr. 2022.
- JONGO DE APARECIDA. *Jongo cumba, é cumba, cumbá*. São Paulo: Aparecida, [?].
- JONGO DO PIQUETE. *Bambolê*. São Paulo: Piqueti, [?].
- JONGO DO QUILOMBO SÃO JOSÉ. *Fala barril, também fala barreado*. Rio de Janeiro: Valença, [?].
- JONGO DO TAMANDARÉ. *Adeus, adeus, poveria eu vou embora*. São Paulo: Guaratinguetá, [?].
- MARTINS, A. R. *Comunidades e Instituições: o Jongo, sua História e suas Representações no sudoeste do Brasil no século XXI*. Campinas. Monografia de Final de Curso de História, PUC Campinas, 2008.
- MARTINS, A. R. *Requalificação urbana: a Fazenda Roseira e a Comunidade Jongo Dito Ribeiro Campinas /SP*, PUC-Campinas, 2011.
- REMANESCENTES DO QUILOMBO STA. RITA DO BRACUÍ. *Tatu cavuca muito é bixo da unha dura*. Rio de Janeiro: Angra dos Reis, [?].
- RIBEIRO, A. & PAULA JUNIOR, A. F. de & SALES, R. P. *Ngoma chamou! Batuques em terreiros paulistas*. São Paulo: Malê, 2021.
- SLENES, R. W. Mulungu ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n.º 12, dez./jan./fev. 1991-92.
- TAMBOR DE MACHADINHA. *Cundê, cundê, cundê, cundê*. Rio de Janeiro: Quissamã, [?].

4.4

O JONGO E SUAS ARTES DE ENCANTE

WILSON PENTEADO JUNIOR

PRELÚDIO

O Senhor e o Deus Menino andavam perseguidos pelo Diabo. Fugiam apavorados quando encontraram um grupo de negros dançando o jongo. A convite dos negros eles se esconderam no meio da roda e por arte dos feiticeiros a roda se fechou de tal modo, que o Diabo passou e não viu os fugitivos. O Senhor e o Deus Menino puderam assim prosseguir a viagem. Antes, porém, abençoaram o jongo, dizendo que essa dança daí para a frente seria uma dança sagrada
— Tavares de Lima, 1954, p. 90.

Essa historieta foi ouvida décadas atrás por um destacado folclorista brasileiro, Rossini Tavares de Lima, quando esteve entre jongueiros no município de Taubaté-SP, nos idos anos de 1950. Nessa versão reproduzida em seu livro *Folclore de S. Paulo*, publicado em 1954, os jongueiros salvam o Senhor e o Deus Menino da perseguição do Diabo. O convite feito pelos negros para que Pai e Filho se escondessem no meio da roda sugere uma simpatia para com o Senhor e o Deus Menino, mas, curiosamente, não explicita se aqueles mesmos negros jongueiros eram inimigos declarados do Diabo; apenas são feiticeiros que, com suas artes, fizeram com que a roda se fechasse “de tal modo, que o Diabo passou e não viu os fugitivos”. Tal conteúdo na narrativa envolvendo artes de feitiçaria, bençãos, Diabo, Nosso Senhor e Deus Menino tem a ver, sobretudo, com o fato de que o jongo é reconhecidamente uma dança “ungida de magia” — conforme bem observou a folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro [1960 (1984)] em suas incansáveis investidas a campo junto a jongueiros de diversas localidades da região Sudeste brasileira em meados do século XX.

Rossini Tavares de Lima não foi o único a nos fazer saber sobre a existência de versões míticas sobre o surgimento do jongo. Outras histórias foram contadas por outros jongueiros a outros folcloristas, envolvendo narrativas que se voltam a tempos longínquos, “quando Deus fez [sic] o mundo” e santos católicos em diálogo com Deus escolhiam suas danças e instrumentos prediletos [Ribeiro, 1960 (1984, p. 14)], atestando que “o Jongo é uma das danças mais antigas que existem” (Araújo, 1949, p. 54) e que “vem desde o começo do mundo” (Ibidem, p. 54). Em que pesem a distinção no conteúdo das falas e o filtro interpretativo dado pelos diferentes folcloristas ouvintes dos jongueiros, as narrativas guardam comprometimento com aquilo que os jongueiros tomavam como legítimo para explicar e dar sentido ao que faziam. Ou, nas palavras do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1985), poderíamos dizer que tais narrativas foram mantidas pelos que as proferiram “para os muitos usos do cotidiano” (Brandão, 1985, p. 4). Evidenciando seu teor cosmogônico elas se revelam interessantes uma vez que reconstróem noções de temporalidade a partir da memória oral, onde categorias como passado, presente e futuro se sobrepõem e se complementam. São produções de histórias que revelam a importância da prática do jongo enquanto expressão local capaz de mobilizar seus praticantes a (re)produzirem, por meio do trabalho da memória,

discursos e ações em nome da devoção e de tantos outros elementos vivenciados no cotidiano.

Diversos são os registros feitos por folcloristas que atestam a existência da prática do jongo na região Sudeste ao longo do século XX. A folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro, por exemplo, por meio de suas andanças pelo país, registrou na década de 1950 a existência do jongo em diversas localidades da região Sudeste brasileira, com destaque ao vale do Paraíba. As localidades apontadas por Ribeiro [1960 (1984)] foram: Cunha-SP, Caçapava-SP, São José dos Campos-SP, Lorena-SP, Miracatu-SP, Taubaté-SP, Iguape-SP, Pindamonhangaba-SP, Lagoinha-SP, São José do Barreiro-SP, Bananal-SP, Queluz-SP, Silveiras-SP, Cachoeira Paulista-SP, Piquete-SP, Guaratinguetá-SP, Aparecida-SP, Jacareí-SP, São Luís do Paraitinga-SP, Ilhabela-SP, Salesópolis-SP, Votuporanga-SP, Caraguatatuba-SP, Pirassununga-SP, Redenção da Serra-SP, Ubatuba-SP, Areias-SP, Resende-RJ, Barra Mansa-RJ, Volta Redonda-RJ, Barra do Pirai-RJ, Pinheiral-RJ, Arrozal do Pirai-RJ, Parati-RJ, Angra dos Reis-RJ, região mineira compreendida entre Carmo da Cachoeira e Passa Quatro e litoral sul do Espírito Santo [ver Ribeiro, 1960 (1984), p. 13]. Embora o trabalho sobre o jongo desenvolvido por Ribeiro seja o mais completo que temos notícia, diversos outros folcloristas contemporâneos a ela registraram e citaram em seus estudos a presença do jongo ao longo do século XX, como Renato Almeida (1942), Oneyda Alvarenga [1947 (1982)], Renato Pacheco (1948), Rossini Tavares de Lima (1954; 1956), Alceu Maynard Araújo (1967), dentre outros.

Ao longo do século XX, os folcloristas que se dedicaram ao estudo do jongo logo identificaram o passado dessa prática, marcado pela experiência da escravidão negra no Brasil, sob influência de referenciais culturais centro-sul africanos.

O folclorista Alceu Maynard Araújo (1949), numa de suas investidas a campo, registrava com atenção a declaração de um de seus “informantes”: “Um dos mais velhos jongueiros de Cunha[-SP], [que narrara ser filho de] [...] pai [...] africano, [e que] sabia o Jongo [...]” (Araújo, 1949, p. 45).

Às 21,30 horas, chega o responsável pela dança, que é o Sr. Augusto Rita. Esta é a alcunha de Justino José dos Santos, negro de 67 anos de idade, valeiro de profissão, e que se diz filho de pai africano

[...]. No meio de seu canto há palavras africanas que não consigo apanhar”. [...] são palavras que presumo serem de origem africana: “angoma”, nome que dão ao atabaque grande, e, às vezes, à própria dança do Jongo; “candongueiro” ao atabaque pequeno; “tambu”, nome comum e mais usual do atabaque; “Guanazamba” é Deus do céu; “Zamba” é Deus, e “malunga” irmão (Araújo, 1949, *Ibidem*, pp. 46-7, 50).

Outro folclorista, Renato Almeida, afirmava nos idos anos de 1950 que nos elementos do jongo havia, “resíduos do modelo fixado por escravos de Angola, [que] permitem classificar a dança como semirreligiosa, pelo sem número de motivos fetichistas perceptíveis nos textos e nos ‘trabalhos’ que fazem, nas orações fortes ou nos amuletos que carregam, com intuito propiciatório ou defensivo. [onde os] [...] dançadores mais velhos são negros soturnos [e] misteriosos [...]” (Almeida, 1971, pp. 130-1).

E a folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro, vendo no jongo uma espécie de sobrevivência cultural dos negros trazidos de Angola, escrevia:

A roda [de jongo] se forma normalmente com homens e mulheres. Um par sai dançando, logo seguido de outros, até que todo mundo tem par, e dança. Mas, mesmo sem par [...] moleques e moças [...] enchem o terreiro com seus passos e saracoteios [...] para que o jongo continue nos pés, nas ancas, nas bocas e nas almas dos filhos dos africanos que vieram perpetuar-se nas terras do Brasil [Ribeiro, 1960 (1984), p. 12].

Muitas das localidades citadas pelos folcloristas de meados do século XX, além de muitas outras que fizeram ressurgir o jongo nas últimas duas décadas ao longo da extensão sudeste brasileira,¹ mantêm essa prática nos dias atuais, realizando-a — por meio de canto e dança — em diferentes datas e ocasiões do ano, podendo ocorrer no ciclo de festas juninas, em comemoração aos Santos Católicos — Santo Antônio, São João e São Pedro —, no dia 13 de maio em referência à data da abolição da escravidão no Brasil, no dia 20 de novembro, em

¹ Para uma análise sobre o processo de emergência de comunidades jongueiras e seu processo de visibilização, ver Penteadó Jr. (2010; 2010a; 2020).

referência à data da “Consciência Negra” no país e, ainda, em datas comemorativas mais localizadas como aniversários de jongueiros, batizados e outros.² Diante de sua persistência histórica e fortuna estética, o jongo foi reconhecido oficialmente Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, no ano de 2005.

Ante o exposto, neste capítulo buscamos fazer asserções sobre a existência do jongo e sua importância ritual, entendendo-o como importante elemento componente da cultura brasileira, cujos referenciais históricos e culturais remontam à vinda de contingentes humanos provenientes do complexo cultural bantu. Interessa-nos aqui conduzir esforços para evidenciar a fortuna estética que caracteriza a prática do jongo, isto é, os modos de fazer e de ser nela presentes, envolvendo aspectos rituais e processos criativos engendrados por seus praticantes, os jongueiros. Para tanto, guiaremos o texto perfazendo breve sobrevoo sobre aspectos históricos da presença bantu no Brasil para melhor compreendermos a existência do jongo. Em seguida, aludiremos sobre aspectos rituais que caracterizam o jongo para, na sequência, fazermos referência à importância dos “espíritos jongueiros”, espécie de ancestrais divinizados ou espíritos territoriais, que marcam o elo entre passado e presente no ritual do jongo. Compreender a prática do jongo a partir de tais considerações nos parece um modo profícuo de assumir a noção de patrimônio cultural em sua plenitude e profundidade. Neste tocante, a prática do jongo se mostra convidativa para, por meio dela, entendermos a complexidade cultural que forma a sociedade brasileira e o afortunado legado semeado pelos povos bantu neste outro lado do Atlântico.

Concluindo as linhas que encerram este prelúdio, gostaria de dizer sobre o título que batiza o capítulo. A recorrência ao termo “encante” se notabiliza em seu duplo sentido. Tal como definido pelos dicionários de língua portuguesa, o termo corresponde, por um lado, ao ato de enfeitiçar, encantar alguém com magia. Assim como a historieta que lemos mais acima, que narra a arte dos feiticeiros que salvaram o Senhor e o Deus Menino, veremos que a prática do jongo se

2 Para uma geografia precisa das localidades onde atualmente se pratica o jongo na região Sudeste, consultar o Dossiê 5 — Jongo no Sudeste, do IPHAN. Disponível em: <http://www.cnfcp.gov.br/pdf/Patrimonio_Imaterial/Dossie_Patrimonio_Imaterial/Dossie_Jongo.pdf>. Consultar também o sítio do “Pontão de Cultura Jongo/Caxambu. Disponível em: <<http://www.pontaojongo.uff.br/o-pontao>>. Acesso em: 3 abr. 2022.

caracteriza pela arte do enfeitiçamento, ou, quando não, flerta com ela. Ao mesmo tempo, o termo “encante” evoca outra definição dada pelos dicionários: aquela que corresponde ao ato de seduzir, cativar, fascinar e que, portanto, se mostra igualmente válida para caracterizar o jongo: uma prática rica em detalhes, que aguça olhares, emociona pessoas e mobiliza seus praticantes a (re)produzirem histórias que lhes são caras. Uma prática surgida no âmago de uma instituição colonial, a escravidão, e que resistiu ao tempo, percorrendo caminhos de luta e resistência para, com justeza, ser reconhecida patrimônio cultural de uma nação, encantando-a.

ASPECTOS HISTÓRICOS DA PRESENÇA BANTU NO BRASIL E A PRÁTICA DO JONGO

A prática do jongo é tida como marcadamente influenciada por aspectos do complexo cultural “bantu”,³ mantido por grupos provenientes da África Central e aportados como escravos, especialmente, na região Centro-Sul brasileira. Todos os pesquisadores — de folcloristas de meados do século XX àqueles mais recentes — são unânicos em afirmar o comprometimento da prática do jongo com elementos linguísticos e culturais provenientes daquele complexo cultural.

De acordo com o historiador Jaime Rodrigues (2000), em todas as estimativas numéricas do comércio negreiro para o Brasil, havia uma relação comercial privilegiada entre Rio de Janeiro — um dos principais locais portuários da entrada de escravizados para a região Sudeste — e os portos de Angola entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Tal “primazia carioca na importação de mão-de-obra escrava pelo Brasil era alimentada por rotas que tinham seus pontos de partida no litoral da África Central” (Rodrigues, 2000, pp. 8-9). Assim, juntos, o Congo Norte e a Angola

3 Entende-se por “bantu” o complexo linguístico e cultural comum aos vários povos da África Central. Conforme aduzem Robert Slenes (2000) e Catherine Fourshey et al. (2019) em seus estudos, no início do século XIX surgiram pesquisas que evidenciaram a extensão das famílias linguísticas dos vários povos da África Central, configurando, portanto, um complexo cultural “bantu”. Atualmente, existem cerca de 500 dialetos e línguas Bantu, descendentes do proto-Bantu, um subgrupo das línguas Nigero-congolesas, uma família de línguas cuja história remonta a 10 mil anos a.C. Para mais detalhes ver Catherine Fourshey et al. (2019).

atual dominavam, enquanto regiões de origem dos escravos importados para o Brasil, no século XIX. Dessa maneira, pelo menos dois terços dos africanos que viviam no Rio à época tinham suas terras natais no Centro-Oeste Africano (Karasch, 2000).

O historiador Robert Slenes (2000), referindo-se ao comércio de escravizados naquele período, afirma a existência de uma protonação bantu na região Sudeste brasileira. Para ele, se a escravidão naquela região brasileira era africana, isso equivale a dizer que era bantu, e mesmo tendo havido, após 1810, uma mistura mais diversificada de etnias no fluxo de escravos para o Brasil, manteve-se a predominância bantu. Uma vez retirados de localidades diversas da África Central, tais contingentes de negros transportados ao Brasil não demoraram muito para perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos, inclusive aspectos linguísticos. Percepção essa que teria já se iniciado, segundo argumentação de Slenes (1999), e de outros autores como Sidney Mintz & Richard Price (2003), não na experiência compartilhada da terrível travessia para a América, mas antes disso, na sevícia da viagem do interior do continente africano para a costa litorânea banhada pelo Atlântico. Um processo em que cativos de diversas etnias centro-africanas, com destino ao Brasil, começaram a entender-se entre si. Assim, se na travessia pela África e pelo Atlântico os falantes de diferentes línguas bantu aprenderam que a comunicação entre si era possível, uma vez no Brasil, na condição de escravizados, eles não teriam demorado a entender que estavam todos, sujeitos a praticamente o mesmo tipo de domínio e que provavelmente passariam toda a vida na nova sociedade como seres liminares. Ao mesmo tempo, teriam percebido suas possibilidades de construir, a partir de uma herança cultural em comum, novas sociabilidades. Como bem observam Mintz & Price,

O que os escravos compartilhavam no começo, inegavelmente, era sua escravização; todo — ou quase todo — o resto teve que ser criado por eles. [...] Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições [culturais] — instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha (Mintz & Price, 2003, pp. 37-8).

Surge disso, a emergência de uma gama de práticas socioculturais que passavam a demarcar fronteiras étnicas nas senzalas, nos terreiros das fazendas ou nas ruas do meio citadino. Assim, as práticas socioculturais surgidas na convivência de africanos escravizados e seus descendentes no Brasil, podem ser vistas como uma espécie de arcabouço em que era possível empregar, revisar e criar referenciais culturais para a construção de “novas tradições” e “identidades”; estratégias não apenas de sobrevivência, mas, sobretudo, de vivência de africanos e seus descendentes neste outro lado do Atlântico. Foi, portanto, no seio de tais experiências que a prática do jongo se constituiu em solo brasileiro.

Arriscando desvendar a etimologia da palavra “jongo”, Slenes (2007) nos oferece argumentos substantivos sobre a influência bantu no processo de concepção desta expressão sociocultural em terras centro-sul brasileiras. Considerando os aspectos linguísticos e rituais referentes ao complexo cultural bantu, o historiador num interessante esforço analítico considera que:

[...] [há] uma etimologia para ‘jongo’ mais convincente do que aquela normalmente aventada (*jinongonongo*, Kimbundu para “enigma, divinhação”).⁴ O kikongo *nsóngi* quer dizer “ponta, agulhão, algo pontudo”. *Nzóngo* significa “tiro de fuzil, carga de pólvora para fuzil”; melhor ainda, a expressão *nzongo myannua* remete a “tiro/combate com a boca, disputa, imitação de um tiro de fuzil com a boca”. Essas palavras ressoam com o umbundu *songo*, “ponta de flecha, bala”, e *ondaka usongo*, “a palavra é uma flecha/bala”; relembram em Kimbundu *songo*, significando “pontada”, e a frase adjetival *songo sese*, “difamatório”, até são similares a *di-songa* e *bison-gololuà*, respectivamente “flecha” e “palavras acerbos, provocativas”, em luba katanga, a língua dos luba, falada no longínquo interior. [...] Na verdade, essas semelhanças refletem a ampla dispersão na África bantu de quatro raízes inter-relacionadas significando, respectivamente, (1 e 2) “ponta”, (3) “apontar (fazer a ponta de)” e (4) “incitar” (Slenes, 2007, pp. 138-9).

⁴ Slenes se refere diretamente à suposição da folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1984), que aponta a palavra *jinongonongo* como tendo, possivelmente, originado a palavra “jongo”.

Tais considerações etimológicas são sustentadas pelo autor articuladas com aspectos da prática ritual do jongo que, conforme veremos, independentemente de suas variações de contextos, é sempre marcada pelo desafio de palavras em cantos e danças.

Estudos como do historiador e brasilianista norte-americano Stanley Stein [1948 (1990)] demonstram com propriedade a importância do jongo no seio das sociabilidades escravas. Tal historiador nos informa que nas fazendas de plantação de café os escravos “atrasados apareciam na porta das senzalas murmurando o jongo que debochava do feitor tocando o sino” (Stein, 1990, p. 198), pois o recurso de palavras cifradas podia servir aos escravizados para zombarem de seus superiores, cujo objetivo era o de ocultar o sentido de tais cantorias com palavras que permitiam mais de uma interpretação possível.

O feitor ou o próprio senhor, em roupas brancas e botas de montaria, por vezes cavalgava pelos cafezais para uma rápida olhada. Os escravos mais alertas, fingindo olhar o sol quente com os olhos semicerrados, “condimentavam suas palavras” para comentar em voz alta “Olhem o sol vermelho e quente” ou intercalavam palavras africanas⁵ comuns ao vocabulário escravo com português como em ‘*Ngoma* está a caminho’, a fim de advertir seus parceiros, que rapidamente se punham a trabalhar de maneira mais ativa” [Stein, 1948 (1990), p. 200].

O recurso da linguagem cifrada utilizada por trabalhadores escravizados nas lavouras cafeeiras, no entanto, parecia não se reduzir apenas a mero instrumento na lida com seus superiores; na forma de cânticos, parecia dar sentido à própria vivência no eito. O mesmo historiador nos fala de grupos escravizados em fazendas no município de Vassouras-RJ que geralmente trabalhavam a uma distância em que pudessem escutar o canto do outro, e ritmavam suas enxadadas fazendo comentários sobre o mundo limitado em que viviam e trabalhavam — suas próprias fraquezas e as de seus senhores, feitores e capatazes —, onde o mestre cantor de um grupo iniciava o primeiro “verso” de

5 Ao se referir aos pontos cantados por escravizados nas fazendas, Stein toma o cuidado de observar em suas conclusões que “as palavras geralmente eram africanas, tanto mais no século XIX, quando nas fazendas de Vassouras havia muitos africanos que falavam sua própria língua entre si e um português atrapalhado com seus senhores e feitores” [Stein, 1948 (1990), p. 246].

um “desafio”, isto é, a frase metafórica ritmada — um jongo —, ao passo que seu grupo fazia o coro da segunda linha do verso e então capinava ritmicamente enquanto o mestre cantor do grupo vizinho tentava responder ao desafio apresentado. O mestre cantor do grupo abria o solo com sua enxada, os outros escutavam ele cantar e, então, respondiam, porquanto se “a cantoria não fosse boa, o dia de trabalho transcorria mal” (Ibidem, p. 200). O mesmo historiador nos informa, ainda, que as cantorias entoadas na lida do trabalho nas fazendas, podiam também fazer parte de festas nos finais de semana, quando “perto de uma fogueira no terreiro de secagem, ao som das batidas de dois ou três tambores, os escravos — homens, mulheres e crianças —, conduzidos por um de seus mestres-cantores, dançavam e cantavam até as primeiras horas da manhã (Ibidem, pp. 205-6).

As festas envolvendo o jongo foram percebidas e registradas por pelo menos dois viajantes estrangeiros em estada pelo Brasil em finais do século XIX: um deles, o naturalista Couty, em 1883 referiu-se “àquelas danças curiosas onde o *jongo*, a caninha verde ou outras danças especiais são gíngadas durante a noite toda por mulatas atraentemente vestidas e sempre limpas” (Couty apud Stein, 1990, p. 246, grifo de Stein), e o outro, Julio Suckow que, descrevendo festividades perto da região de cultivo de café — próxima a Cataguazes, Minas Gerais, no início da década de 1890 —, observava que “[...] nos terreiros, [...] os negros dançavam o jongo, batendo os caxambus [tambores] violentamente com as palmas das mãos, compondo desafios e bebericando cachaça’ [...]” (Suckow apud Stein, 1990, p. 246).

Assim, fosse pelo viés festivo, ou como recurso de comunicação cifrada no cotidiano das relações de trabalho, o jongo ocupou lugar significativo no seio de sociabilidades provenientes do empreendimento escravocrata e o extrapolou, persistindo de diferentes modos inventivos ao sabor do tempo, evidenciando a importância do legado cultural bantu para a cultura brasileira.

Passemos, então, a conhecer mais sobre este legado aludindo sobre aspectos ritualísticos que marcam a prática do jongo e o universo simbólico que nela se encerra.

TOCAR, DANÇAR E CANTAR PARA LOUVAR AS COISAS E SERES DO MUNDO

Atravessando épocas, se transformando, e ganhando conformações específicas a depender dos lugares onde é praticado e das pessoas que o praticam, o jongo pode ser entendido, antes de tudo, como uma prática que louva as coisas e seres do mundo, envolvendo ludicidade e íntima relação com elementos classificados na ordem do sagrado. Tocar, dançar e cantar são manifestações estético-poéticas por meio das quais os jongueiros dizem de si e da realidade em que vivem, fazendo do jongo importante ritual capaz de acionar memórias e demarcar relações com entes diversos.

Começemos pela importância atribuída aos instrumentos sonoros que constituem a prática do jongo. O tambu, instrumento por excelência na roda de jongo, é confeccionado com “tronco escavado, com o comprimento variável de 80 cm até mais de 1,5m, afinando-se na ponta, tendo a boca, geralmente, uns 40 cm de diâmetro. Essa boca é coberta com couro de boi, de cabrito ou de veado” [Ribeiro, 1960 (1984), p. 19] e é submetido a cuidados especiais. É comum que, em algumas localidades, antes de se iniciar a dança, tal instrumento seja “preparado” — como dizem os jongueiros — isto é, embebido em aguardente e posto próximo ao fogo. Além do efeito meramente funcional deste ato, que é o de esticar o couro do tambor afim de que o som seja emitido com maior nitidez, há motivações de ordem simbólica. Para os jongueiros, tal ato significa o momento de saudar e reverenciar o tambor, em nome dos antepassados jongueiros. Na concepção de um jongueiro morador no município de Guaratinguetá-SP:

O tambu é muito importante como foi para os negros na senzala, é como se fosse um orixá. Vamos supor assim, uma escola de samba ela não toca sem instrumento, o jongo também não toca sem o tambu. Só que o tambu ele faz um tipo de um ritual, ele é todo sagrado, todo velado como se fosse realmente... ele é batizado, nós jogamos pinga no tambu, nós conversamos com o tambu. Porque para nós ali na roda de jongo o tambu é ouvido, ele fala, ele chora, canta, ele diz alguma coisa pra gente. Nós temos essa graça, essa oportunidade

de sentir isso, porque pra nós o tambu é um instrumento muito sagrado. É por isso que a gente trata o tambu com muito carinho.⁶

Depreende-se das palavras desse jongueiro que o tambu, então, enquanto objeto ritual, manifesta vontade própria: “ele fala, ele chora, canta, ele diz alguma coisa” aos jongueiros, pois ocupa a posição de ente sagrado provocando sentimentos de emoção e devoção uma vez que pode “falar” e “escutar” os mortais, assumindo sua forma sacralizada no ritual. E, lembrando tempos idos, o mesmo jongueiro aludindo sobre a importância da agência do tambu na prática de jongo, conta:

O tambu antigamente tinha as pessoas certas pra bater. Então você via que o tambu chamava você. Você falava, “Hoje eu não vô no jongo!”. Não ia o quê! Não tinha como não ir, não tinha jeito, o tambu chamava mesmo. Batia, o som entrava dentro da sua casa e quando você via, você tava dentro da roda de jongo. Então tinha muita força, muita força, [...] o tambu falava mesmo, e buscava, por isso que surgiu o ponto: “Ô tambu, ô tambu, ai vai buscá quem mora longe/ Vai buscá quem mora longe, tambu!”. Aí o tambu “chorava” mesmo e trazia quem a gente queria.⁷

Além do tambu, há outros instrumentos que podem compor o jongo como: o candongueiro — instrumento menor ao tambu, podendo ser de tronco ocado ou de barrica e coberto com couro de animal; o guaiá — espécie de um chocalho; a puíta — instrumento que consiste numa barrica pequena, sem fundo, encourada na boca. “No seu interior, preso ao centro do couro, há um pequeno cilindro de madeira ou bambu, que é encerado; friccionado com um pedaço de pano úmido ou com a própria mão molhada, produz um ronco surdo” [Ribeiro, 1960 (1984), p. 20]. Nos eventos de jongo, tais instrumentos podem assumir tamanha importância que, em alguns casos, chegam a ser batizados com nomes próprios. A folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro [1960 (1984)], em suas andanças pela região

6 Depoimento do jongueiro Totonho, de Guaratinguetá-SP, colhido em trabalho de campo em maio de 2003.

7 Depoimento do jongueiro Totonho, de Guaratinguetá-SP, colhido em trabalho de campo, em junho de 2003.

Sudeste, durante a década de 1950, identificou vários nomes próprios atribuídos aos instrumentos tambu e candongueiro.⁸

Tão importante quanto os instrumentos sonoros e seus efeitos, é a dança no jongo. Como se sabe, a dança tem presença marcante na cultura popular brasileira e representa “um veículo privilegiado de expressão de sentimento e comunicação social” (Brasileiro, 2010, p. 136). Com os participantes dispostos em círculo, o jongo é sempre iniciado com um jongueiro que lança uma cantiga — denominada “ponto cantado”. Segundo observações que fez, a folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro [1960 (1984)] descreve o desenrolar do jongo mais ou menos nestes termos: se o ponto é de desafio, isto é, desafio entre dois jongueiros, alternam-se perguntas e respostas. Se, porém, é um enigma, os dançadores o repetem interminavelmente, até que um decifrador chega ao tambu, dá-lhe uma pancada e grita: “Cachoeira!”⁹. Todos se calam e o decifrador canta a resposta e depois tem o direito de lançar novo ponto, e assim vão pela noite adentro [Ribeiro, 1960 (1984)]. E é nesse cenário que a dança é propiciada, pois

Formada a roda, um jongueiro vai ao centro, dançando sozinho, fazendo torções, se requebrando, e escolhe uma mulher para seu par, mas par solto, um defronte do outro; aproximam-se, afastam-se, numa dança ginástica de numerosas figurações. [...]. Quando um dos jongueiros quer entrar no folguado, põe a mão nas costas do companheiro, cortando-o, o que importa em tomar-lhe a dama, com quem procura sempre superar em agilidade e virtuosismo o antecessor. Igualmente, a mulher que quiser dançar corta a que está no centro da roda e fica em seu lugar [Ribeiro, 1960 (1984), p. 12].

Importante observar, contudo, que embora tendencialmente haja a disposição de pessoas dispostas em círculo, formando uma roda onde no centro, em geral, um casal dance, isto não equivale entender a dança nos termos estreitos de ensaio e coreografia, posto que “cada

8 Sintetizo as informações fornecidas pela autora: No município de Cunha-SP o tambu recebeu os nomes Pai-João, Pai-tôco, Maria, Papai e Angoma, e o Candongueiro recebeu o nome Joana. Em São José do Barreiro-SP, o tambu recebeu os nomes de Caçununga e Papai-velho, e o candongueiro recebeu os nomes de Estrelinho e Mexeriqueiro. No município de Lagoinha-SP o tambu foi batizado de Trovoadá, e o candongueiro de Mancadô. Para outros exemplos, ver Ribeiro [1960 (1984)].

9 Tanto a expressão “Cachoeira!” quanto “Machado!” significam pedir licença na roda de jongo para parar ou desatar um ponto.

jongueiro tem sua própria forma de expressão, preservando sua individualidade na matriz¹⁰ de movimento do jongo de sua comunidade” (Melchert, 2007, p. 31). Isto é, a dança no jongo consiste em manifestação complexa que extrapola a simples execução de passos e demais movimentos corporais, devendo ser compreendida em consonância com a história e cotidiano vividos por seus praticantes. O depoimento de um jongueiro de Guaratinguetá-SP é exemplar a esse respeito:

Jongo significa dança, na linguagem africana, que era o meio que eles se comunicavam, o meio que eles tinham para se divertir do sofrimento [...] que é a própria senzala, que era sofrimento, desabafo, era magia, eles aproveitavam tudo ali, pra fazer esse tipo de coisa, onde veio a palavra jongo (Melchert, 2007, p. 35).

Neste depoimento, o jongueiro num exercício interpretativo equivale a dança à própria prática do jongo. Isto é, mais que execução de movimentos corporais, a dança seria, na sua concepção, o “todo” que compõe o jongo, envolvendo comunicação, divertimento, sofrimento, desabafo e memórias.

Ricardo Mattos (2021), servindo-se de depoimento de um jongueiro, tece considerações interessantes. O depoimento versa sobre pessoas escravizadas que, em tempos idos, “pulavam a janela [das senzalas] e iam para um terreiro no qual o chão chegava a ser fundo, de tanto jongo [...], que, segundo ele, era a dança ‘balanceada e arrodeada’ do jongo, de acordo com a batida do tambu” (Mattos, 2021, p. 125). Atendo-se à afirmação do citado jongueiro de que o terreiro “afundava” a partir da dança, Mattos observa que:

[...] o imaginário do chão que afunda com a dança [...] é uma representação de contato com os espíritos ancestrais que habitam as profundezas da terra. Nesse sentido, [...] a dança] seria mais uma imagem da comunicação com os antepassados e uma evidência de que foram os vivos celebrar com eles. Ou seja, a terra afundada [...] seria] um interregno entre aqueles que vivem em cima e aqueles que habitam embaixo — [ou seja, interstício] entre os vivos e os mortos (Ibidem, pp. 125-6).

10 O termo “matriz” é entendido pela autora em seu caráter gerador, nunca um modelo limitador da liberdade de expressão.

No jongo, tocar, dançar e cantar são elementos indissociáveis e ao se aludir sobre uma dessas modalidades incorre-se na necessidade de se aludir sobre as demais.¹¹ Nesse sentido, assim como os instrumentos e a dança, o lançamento de cânticos — denominados pontos cantados — e sua consequente decifração também é parte fundamental no jongo. Tal como bem definiu em poucas e sábias palavras, certa vez, um jongueiro: “O jongo é a força da palavra” (Jefinho, Guaratinguetá-SP apud Carrano, 2009, s.p.). Em seu estudo, Maria de Lourdes Borges Ribeiro [1960 (1984)] define que o “ponto” é tudo quanto o jongueiro diz ou canta no decorrer da dança:

A louvação inicial é um ponto; a saudação é um ponto; os versos que ironizam um dançador formam um ponto; o desafio ao rival é um ponto; a licença para entrar na roda, um ponto; o elogio ao tambu e seu tocador é um ponto; quem canta para brigar, canta um ponto; quem canta para fazer as pazes, canta um ponto; se é hora de despedida, também há ponto para isso [Ribeiro, 1960 (1984), p. 23].

Nos pontos cantados de jongo a palavra desempenha papel primordial. Neles, cada palavra proferida é única sendo sua transmissão oral, uma linguagem indissolúvelmente ligada aos gestos e expressões corporais. Proferir uma palavra nos pontos de jongo é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados e pronunciá-la conforme o desenrolar do ritual. Desta forma, a palavra proferida renasce constantemente para ser ouvida, sendo emanada de uma pessoa para atingir muitas outras. Isto porque os pontos de jongo são todos cifrados, codificados, havendo para cada ponto cantado uma interpretação, um fato contado, um recado a ser transmitido, compondo, de fato, uma prática de decifração.

11 Além dos instrumentos sonoros no jongo, há outros elementos que compõem o ritual, como a fogueira e tipos específicos de bebidas. A fogueira, por exemplo, é compreendida por muitos jongueiros como um dos portais para facilitar a comunicação ancestral (ver Penteadó Jr., 2010; Cruz, 2015; Mattos, 2021). O animal tatu também aparece como importante elemento que simboliza no jongo a relação entre o mundo dos vivos e dos mortos e, por isso, é referido em diversos cânticos de jongo e narrativas de jongueiros [ver Ribeiro, 1960 (1984)]. Para uma análise aprofundada sobre os significados do tatu no jongo e, por extensão, no repertório cultural centro-africano, ver Robert Slenes (2007), “Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala Centro-Africana”.

Assim, as metáforas são o eixo articulador nos pontos cantados uma vez que é partindo de seu lançamento e consequente decifração que os jongueiros fazem acontecer o jongo, oscilando entre pontos categorizados como “visaria” e pontos categorizados como “demanda”. Os pontos de visaria têm função recreacional, de louvação, relatando fatos do cotidiano, servindo-se de metáforas. Este tipo de ponto é lançado para “divertir a povaria”, como dizem alguns jongueiros. Servem para promover a dança entre os presentes e alegrar o evento. Em algumas ocasiões, no entanto, tais pontos de visaria são intercalados, por este ou aquele jongueiro, com pontos de demanda. Estes, por sua vez, são pontos que oferecem maior desafio de decifração e são sempre lançados por jongueiros experientes, sábios na arte de compor os pontos cantados e interpretá-los.

Saber lançar um ponto de “demanda”, isto é, de difícil decifração, e, conseqüentemente, saber decifrar outros pontos cantados por parceiros jongueiros, envolve disputa e prestígio. Ao lançarem pontos de decifração entre si, os jongueiros desafiam a capacidade de conhecimento e astúcia uns dos outros e, uma vez vencido o desafio, gozam de prestígio entre os presentes, reafirmando seus lugares de jongueiros respeitáveis. No jongo, os pontos de “demanda” são, portanto, enigmáticos e a intenção em compô-los é exatamente dificultar sua decifração. Nas palavras de Tio Juca, um jongueiro morador em Barra do Pirai-RJ, o jongo é: “uma verdadeira demanda. O cara canta, mas quando ele canta, já canta falando com o outro, ou por deboche, ou por brincadeira, ou por abuso, mas quando ele canta ele canta [...] e o outro responde” (Tio Juca, Barra do Pirai-RJ, apud Abreu & Mattos, 2007, s.p.).

O folclorista Alceu Maynard Araújo (1967), que registrou o acontecimento de uma roda de jongo em São Luís do Paraitinga-SP, nos idos anos de 1940, nos apresenta um relato que se mostra ilustrativo da dificuldade de decifração imposta pelos jongueiros. No caso específico apresentado pelo citado folclorista, tratava-se da entoação de uma reza realizada por um jongueiro que parecia ter se destacado diante dos seus olhos. Sigamos:

Noutro jongo em São Luís [do Paraitinga-SP], conseguimos gravar em fita magnética esta reza feita antes da dança, por Joaquim Honório dos Santos:

“Caxinguelê começu coroanda, macama não sabe como reza zumba mucaiuma angoma. Tengo, tengo aruanda macama não sabe como

reza meia-noite em ponto, caminha no campo de mana Rosa, Gisu cum meia hora de vorta. Não mi chama de pançurudu tecupica ta no campo, não me chame de maguerine, manguerine mais num é de fome, não me chama de cambreta que nega que angoma que me indireita, não me chama de perna torto é cipó que ta no mato, tuda parte que eu chego saravá pau por pau, depois debaxo de tudo pau, saravá pau que sacudia e no fim saravo toco por toco e saravo fôia que caiu” (Araújo, 1967, p. 223).

E, na mesma página em que trazia transcrita tal reza, apresentava em nota de rodapé outro texto proferido por algum jongueiro daquela roda:

Em 1948, gravamos esta reza: “Primeiramente saravá Guananzamba, Guananzamba do céu, abaxo de Guanazanzamba, saravá santo por santo, abaxo de santo por santo, saravá santo cruzêro, abaxo de santo cruzêro, saravá santo que me troxe, debaxo de santo que me troxe, saravo galo por galo, pequeno, por pequeno que seja, saravo dono das casa [*sic*], saravo festêro, saravo tudo em geralmente” (Ibidem, p. 223).

Tais transcrições evidenciam a harmonização laboriosa de palavras que em conjunto se apresentam de difícil interpretação. Nisso, evidenciam-se também termos relacionados ao complexo linguístico bantu. Palavras que, certamente, eram dinamizadas por aqueles jongueiros para atender a diversos fins, dentre os quais, aqueles ligados a questões rituais, em que se veem os dizeres “Guananzamba do céu, abaxo de Guanazanzamba, saravá santo por santo, abaxo de santo por santo, saravá santo cruzêro, abaxo de santo cruzêro, saravá santo que me troxe”. Ao que tudo demonstra, se tratava de rezas voltadas à saudação dos elementos componentes do jongo: “tuda parte que eu chego saravá pau por pau, depois debaxo de tudo pau, saravá pau que sacudia e no fim saravo toco por toco e saravo fôia que caiu”, ou então, “saravo galo por galo, pequeno, por pequeno que seja, saravo dono das casa [*sic*], saravo festêro, saravo tudo em geralmente”.

Levando-se em conta que a dinâmica ritual do jongo corresponde a desafios lançados entre os jongueiros por meio de palavras metafóricas, é compreensível que os dizeres transcritos acima pelo folclorista sejam de difícil entendimento para aqueles não familiarizados

com o ritual e com o contexto cultural vivido por aqueles jongueiros. Neste sentido, para muito além de se tratar de palavras estanques e cristalizadas pelo tempo, ao serem pronunciadas por aqueles jongueiros, correspondiam a um processo comprometido com questões culturais atinentes a seus cotidianos.

Nos desafios empreendidos pelos jongueiros na roda de jongo, as metáforas vão ganhando sentidos que devem ser decifrados pelos envolvidos. Aos espectadores cabe o papel de ouvir tais pontos cantados e, caso queiram, repetir as palavras e dançá-las ao ritmo dos tambores. Em suma, divertem-se com as construções melódicas e poéticas surgidas no evento. Aos jongueiros em desafio, no entanto, cabe a importante tarefa de atar (isto é, compor) seus próprios pontos e desatar (isto é, decifrar) os pontos cantados por outros jongueiros, numa demonstração de coragem, concentração e sabedoria. Conforme os próprios jongueiros definem, todo ponto de jongo deve ter um significado, todos têm que ter um recado para passar. São, pois, pontos cifrados com o propósito de transmitir um recado metafórico. Nesse sentido, o ato de “desafio” constitui parte importante na prática do jongo, posto que por meio dele posições hierárquicas são desenhadas. Ser um exímio jongueiro é saber atar e desatar pontos. Como se disse em algum lugar, “Bom jongueiro é [...] aquele que propõe versos de difícil adivinhação” (Almeida, 1979, s.p.). E isto porque a própria virtude de saber compor e decifrar pontos é interpretada não apenas como uma habilidade pessoal, mas também como o sinal de que tal jongueiro possui relações privilegiadas com o plano sobrenatural. Para melhor compreensão desses aspectos, precisamos nos ater à presença e agência dos “espíritos jongueiros” nas rodas de jongo e suas relações com os jongueiros encarnados.

O PASSADO PRESENTIFICADO E OS ESPÍRITOS JONGUEIROS

Não obstante seu caráter de divertimento, o jongo em sua complexidade ritual, está comprometido com a dimensão do sagrado — marcada pela relação com seres espirituais, nomeados “espíritos jongueiros”, espécie de ancestrais divinizados, a quem se deve respeito e deferência. Trata-se, portanto, de uma relação complexa envolvendo a agência de humanos encarnados e não encarnados que marca o pró-

prio ritual do jongo e que, por um lado, é orientada por modos específicos de experienciar a religiosidade no Brasil, envolvendo o catolicismo popular, a umbanda e outras modalidades comprometidas com referenciais afro religiosos¹² e, por outro, “[...] pode ter raízes distantes em uma memória de longa duração baseada nas práticas [culturais] dos povos bantu” (Mendes, 2014).

Kairn Klieman (2007), ao buscar salientar elementos cosmológicos e da história africana equatorial, problematiza uma importante categoria operante naquelas sociedades, a de “espíritos territoriais” [Earth Spirits]. Procedendo a minuciosa revisão bibliográfica sobre estudos voltados ao complexo sociocultural centro-africano, seu estudo aponta para as variações que tal categoria pode apresentar entre os diferentes povos daquela extensa região, bem como seus movimentos de transformação ao longo dos tempos. Enquanto categoria analítica, a noção de espíritos territoriais parece boa para pensarmos o ritual do jongo.¹³ Pois, na concepção dos jongueiros, tais espíritos são “aqueles nêgo fazedor de jongo que não se cansa[r] até hoje do jongo e fica aqui na roda participando também”.¹⁴

Diante do quadro de produção poética de versos que são cantados para louvar as coisas e seres do mundo, bem como para o desafio entre pares no jongo, as composições obedecem, na atualidade, a um imaginário marcadamente comprometido com a memória da escravidão negro-africana no Brasil. Palavras que remetem ao contexto escravocrata, tais como “carro-de-boi”, “terreiro”, “pilão”, “cativeiro”, “engenho”, “sinhá”, dentre outras, aparecem com frequência nos pontos cantados para assumir sentidos metafóricos. Historicamente comprometida com referenciais culturais provenientes da experiência de africanos e seus descendentes no Brasil, a prática do jongo na atualidade induz a produção de memórias ancoradas no “tempo da escravidão”. Sobre tudo porque, há uma concepção generalizada entre as comunidades jongueiras, de diferentes lugares, de que, “Antigamente’ o jongo era cantado à noite nas senzalas onde os nêgo véio colocavam

12 Dados etnográficos sobre o jongo têm evidenciado a forte relação dos jongueiros com os cultos afro-religiosos (ver Gandra, 1995; Penteado Jr., 2010; Queiroz, 2011).

13 Nessa linha de argumentação, Robert Slenes (2007), observa que “No que diz respeito aos jongs, as fontes centro-africanas indicam muito sobre suas origens e prováveis ligações à religião escrava, em especial ao complexo de crenças em torno dos espíritos territoriais e ancestrais, do fogo sagrado e dos cultos de aflição” (Slenes, 2007, p. 124).

14 Depoimento do jongueiro Togo, de Guaratinguetá-SP, colhido em trabalho de campo em maio de 2003.

pra fora tudo de ruim, tudo que os afligia, tudo aquilo que não podiam falar durante o dia” (depoimento de Dona Mazé, jongueira de Guaratinguetá-SP, apud Penteado Jr., 2010, p. 76).

Evidenciando o jongo como uma prática que remonta aos tempos da escravidão negra no Brasil, os jongueiros primam em dizer que “Antigamente no jongo era só negro mesmo! Cada negrão que eu vou dizer pra você, arrastando o pé, é negrão mesmo! É que o jongo era dança de nêgo véio marvado [*sic*] de antigamente, aqueles nêgo véio de antigamente que fazia ponto brabo mesmo!”¹⁵.

Na concepção dos jongueiros, os espíritos que atuam no jongo podem corresponder tanto a antigos trabalhadores de fazendas nos idos tempos da escravidão, como podem corresponder a entes — com nome e sobrenome, por exemplo — situados num passado mais recente, caracterizados como jongueiros de referência na localidade onde o jongo é praticado.

Mesmo sendo “*dança de diversão, só!*”, não há jongueiro que entre no ritual sem se benzer, sem pedir licença, sem cumprimentar o *tambu*, sem prestar reverência à fogueira acesa e tudo isso porque há entre eles a certeza de que no jongo há *magia*. Prestam-se deferências no terreno do jongo para não desagradar os “*nêgo véio de antigamente*” e evitar castigos. Mas, prestam-se homenagens a essas entidades também porque são fontes de bênçãos; protegem, inspiram na composição de pontos, animam o ritual (Penteado Jr., 2010, p. 242, grifos no original).

Portadores de agência, os espíritos jongueiros podem apresentar inclinações temperamentais e comportamentais distintas uns dos outros; mais brandos ou mais severos. E, ainda, podem agir no ritual do jongo ao sabor das intencionalidades dos jongueiros encarnados, influenciando-os e sendo por eles influenciados. Podem ser, portanto, ao mesmo tempo, fontes de bênçãos ou de perigos. Isto nos remete à necessária afirmação de que “A espiritualidade ancestral é também um diálogo entre os vivos e os ancestrais. Como uma espécie de comunicação entre seres humanos e sobrenaturais, o diálogo com os ancestrais

15 Depoimento do jongueiro Togo, de Guaratinguetá-SP, colhido em trabalho de campo em setembro de 2003.

é uma atividade de fé [...] uma tentativa de ficar em contato com a fonte suprema de poder” (Bongmba, 2007, p. 82).¹⁶

Tal como ocorre em muitas outras práticas da cultura popular, a prática do jongo guarda sua complexidade no limiar entre o sagrado e o profano. Sobre isso, considerações do antropólogo Luiz Eduardo Soares (1981), referindo-se ao ritual do tambor de crioula no Estado do Maranhão, se mostram interessantes para estabelecermos um paralelo:

Não há festa sem ‘tambor’ em Bom Jesus, e não há ‘tambor’ sem bebida, namoros, fofocas, brigas, conversas, cantos, danças, divertimento e respeitosa seriedade, seguida por uma jocosidade por vezes áspera. O ‘tambor’ faz a passagem entre o puramente lúdico e estético e o exclusivamente reverencial e espiritual, mas essa transição nega a possibilidade de existência absoluta desta separação” (Soares, 1981, pp.155-6).

Situação semelhante ocorre no jongo. Podemos dizer que sua prática encontra sua tônica ritual justamente ao brincar na companhia do sagrado. Como bem afirmou certa vez um jongueiro de Guaratinguetá-SP, “Se você canta com boa intenção aí vem uma proteção espiritual e não acontece nada pra ninguém. Mas se você cantar o ponto com má intenção aí vem aquele négo véio de antigamente que faz magia aí é perigoso derrubar a pessoa, né!”.¹⁷

Na dinâmica que envolve o ato de atar e desatar pontos cantados, versejados astutamente pelos jongueiros que lançam mão de poderosas metáforas a testar as habilidades de seus companheiros e para divertir as demais pessoas presentes na roda de jongo, os espíritos jongueiros têm fundamental importância. Pois, conforme dissemos anteriormente, no jongo, além dos pontos cantados classificados como de “visaria”, tem-se os pontos de “encante”, aqueles que ocorrem quando um jongueiro busca desafiar outro jongueiro no ritual. Nessas ocasiões

16 Tradução livre do autor, do original “Ancestral spirituality is also a dialogue between the living and the ancestors. Like any kind of communication between human and supernatural beings, dialogue with ancestors is an activity of faith. [...] is an attempt to stay in touch with the ultimate source of power” (Bongmba, 2007, p. 82).

17 Depoimento do jongueiro Togo, de Guaratinguetá-SP, exibida no documentário *Feiticeiros da Palavra*, 2001.

realiza-se o que os jongueiros denominam “demanda”, isto é a peleja entre eles, por meio de palavras.

Nas palavras de um jongueiro do Tamandaré [Guaratinguetá-SP], Zé Carlos, há demanda na roda de jongo: “Quando um jongueiro tá cantando o ponto e outro jongueiro vem para parar o ponto e o jongueiro desafiado não consegue desatar o ponto, ele tá amarrado. Ele não conseguiu desatar o ponto! O cara tá amarrado. Aí dá uma tontura nele uma coisa assim e ele pode cair lá até alguém ir lá e desatar o ponto” (Penteado Jr., 2010, p. 78).

O termo usado para adjetivar um jongueiro como experiente, sábio, astuto na arte de atar e desatar pontos cantados é “cumba”. É Robert Slenes (2007), quem lança pistas interessantes sobre a complexidade da etimologia da palavra:

[...] é plausível pensar que outros vocábulos [...] teriam sido evocados por “cumba”. Refiro-me a nkumba, “desafiador, fanfarrão”, e n`kuma, “alguém que bate contra (algo ou outro indivíduo), corta as palavras de uma pessoa, tem algo a dizer na ponta da língua” — designações que captam a atitude empertigada de um cumba briguento [...], tentando intimidar os rivais (Slenes, 2007, p. 136).

Na literatura sobre o jongo, podemos encontrar registrados vários feitos de jongueiros “cumba”, mestres nas artes de encante. A folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro [1960 (1984)], por exemplo, registrou sobre um fato ocorrido em tempos idos no município de Lagoinha-SP:

Num terreiro se reuniram diversos jongueiros bons, cumbas mesmo. Eram o Chico Mandu, Chico Perpétuo, Constantino, Nego Luzia, Zé Pau. Um homem chega com dois tambores, mas não sabe a quem entregar, porque ali um não era melhor do que o outro. Fazem a fogueira. Fincam a estaca com duas lamparinas. Nego Luzia derrama seu poder no dono dos tambores e o faz virar tocador na mesma hora. E começam a soltar pontos, desatar, a inventar outro mais forte e mais difícil [...]. A coisa foi esquentado até que Chico Perpétuo vai tomar pinga, enche bem a boca, ergue a cabeça

e serena devagarinho nos olhos do filho do Nego Luzia, que cegou na hora. Todo mundo se espantou e perdeu a ação, menos Chico Mandu. Pinga não corta veneno de pinga. Então correu para um rio que ali passava, encheu a caneca pelo meio de água, correu pra perto da fogueira, pegou com a mão dele 3 brasonas bem vermelhas, a água chiou, o fogo apagou e ficou só aquela cinzinha por cima. Chico Mandu, com boas palavras pega aquela cinza, sopra nos olhos do filho do Nego Luzia que acordou na hora, com cara só de quem estava dormindo. De modo que regulou com água benta do rio.

— Por que a pinga cegou?

— Porque estava temperada.

— Com quê?

— Palavra. Só palavra. Não precisa de mais nada” [Ribeiro, (1984), p. 55].

Na batalha de palavras, os jongueiros se servem de suas habilidades criativas e de improviso para uma experiência exitosa no jongo. Mas, isto não é tudo. Entre versos cantados, atados e desatados, provocações e embates, a agência dos espíritos jongueiros é essencial.

Como eu tava dizendo pra você, tem um certo momento na roda de jongo é... quando o jongo tá recebendo energias bem positivas, cê tá vendo que tá chegando jongueiros [espirituais] antigos na roda de jongo e cê percebe, né, então cê começa a receber fluidos, né, dos amigos antigos. Então você se sente que não está em si [...] e tem muitos versos que você nunca viu, você começa a receber [intuitivamente] e vai passando [compondo os versos]”.¹⁸

Em tais embates, instaura-se a situação de “demanda” no jongo; ocasião em que jongueiros se desafiam colocando em prática todo seu repertório de conhecimentos espirituais e poéticos — envolvendo astúcia, criatividade e admirável eloquência —, uma vez que, tal como nos diz um jongueiro, “tem demandas materiais e espirituais ao mesmo tempo, porque cada um tem uma força, cada um tem um

¹⁸ Depoimento do jongueiro Totonho, em trabalho de campo colhido em maio de 2003.

conhecimento. Porque eles estão brigando não só com palavras, mas também com a força espiritual” (Penteado Jr., 2010, p. 161). Assim, no ritual de jongo, por meio da “demanda” se estabelecem relações hierárquicas entre os jongueiros que são pautadas não apenas pela habilidade de cada um em lançar e desatar pontos cantados, mas também por seu conhecimento espiritual.

Então quando a gente vê que é necessário pedir ajuda [espiritual...] a gente canta um ponto, mentaliza e chama pra que ele [espírito jongueiro] dê a proteção ali e não deixe o jongueiro inimigo derrubar, que é pra gente sair vitorioso. Porque quem não tem um preparo, uma proteção, cai! Cai e cai mesmo! Por exemplo, quando você ver um jongueiro na roda de jongo, um conhecedor, e praticamente a coisa tá ficando séria, ele fica de coque. Ele fica de coque pra não cair, porque a força que rodeia ele, tomba e ele não levanta! Então ele fica de quatro ali e tá se defendendo. Ele ficando de coque ali ele tá se defendendo [...]

Porque a gente vê muita coisa acontecer no jongo. Já aconteceram muitas coisas na roda de jongo, pessoas caíram desacordadas, caíram na fogueira, houve um transtorno muito grande. São medidas de força que acontece, são medidas de força. Porque ali é defesa de um, defesa de outro e os jongueiros brigam espiritualmente pra defender o que é deles. Então o que acontece são poeiras, são fluidos da briga espiritual na defesa de cada um”.¹⁹

Tais palavras nos permitem entender a “demanda” como sendo a confluência de conhecimentos e habilidades individuais dos jongueiros, num ritual que possibilita a agência de humanos e espíritos, numa constelação constituída de aliados, adversários, parceiros “cumba”, que rivalizam entre si, ao mesmo tempo em que se percebem tramados, conjurados, no jongo. A peleja ocasionada em situação de “demanda” não é, necessariamente, levada para outras extensões da vida vivida — embora desafetos estabelecidos fora do jongo possam ser acentuados com veemência no ritual, e vice-versa. Tal como na roda de capoeira, em que o mais interessante não é desferir um golpe no parceiro de luta com a intenção última de feri-lo, e, sim, demons-

¹⁹ Depoimento do jongueiro Totonho, de Guaratinguetá-SP, em trabalho de campo colhido em setembro de 2003.

trar predcados de destreza com o próprio corpo, buscando superar o parceiro em virtuosismo, no ritual do jongo as palavras não servem simplesmente para “fazer cair” o adversário. Antes, servem para que o jongueiro exiba seus dotes de sabedoria, na relação sempre possível e, por vezes, necessária com os espíritos jongueiros; espécie de espíritos territoriais que vão para a roda com o propósito de nela atuar, seja como fontes de benções, inspirando os jongueiros encarnados na composição de pontos de visaria, isto é, de recreação, para regozijo dos participantes, seja como poderosos aliados nas situações em que a “demanda” se irrompe. Seja como for, são eles, os espíritos jongueiros, o elo entre passado e presente, espírito e matéria, pensamentos e palavras, memórias e processos criativos.

Certamente, o jongo ocupa um lugar de importância na vida de seus praticantes na atualidade, assim como ocupou na vida de antepassados no contexto da escravidão. Uma prática onde atar pontos, desatar, festejar, comemorar, reverenciar, provocar com palavras um adversário, rememorar, criar e recriar constituem modos significativos de ser, estar e se reconhecer no mundo. O que temos na atualidade, portanto, é a continuidade do jongo, sua ritualização e (re)atualização balizadas por um trabalho de memória que envolve passado histórico, noções de ancestralidade e atributos criativos.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M. & MATTOS, H. [dir.]. *Jongos, Calangos e Folias: música negra, memória e poesia*. Produção: JLM Produções Artísticas. Elenco: Comunidades e Grupos: Quilombo do Bracuí (Angra dos Reis), Quilombo da Rasa (Búzios), Barra do Piraí, Quilombo São José da Serra, Vassouras, Duas Barras, Nova Iguaçu, Mesquita, Duque de Caxias e São João de Meriti. Brasil, 2007. 1 DVD (45 min.) son., color.
- ALMEIDA, A. S. de. *Pesquisa da manifestação cultural do Rio de Janeiro (Angra do Reis, Araruama, Mangaratiba, Parati e Saquarema)*. Relatório Final. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Instituto Estadual do Patrimônio Cultural — Divisão de Pesquisa da Manifestação Cultural, 1979 (mimeo).
- ALMEIDA, R. *História da música brasileira*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1942.

- ALMEIDA, R. *Vivência e projeção do folclore*. Rio de Janeiro: Agir, 1971.
- ALVARENGA, O. *Música popular brasileira*. São Paulo: Duas Cidades, 1982 (Publicado originalmente no México em 1947).
- ARAÚJO, A. M. *Folclore nacional*. Danças, recreação, música. 2.^a ed., vol. 2. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967.
- ARAÚJO, A. M. Jongo. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, vol. 16, n.º 216, out. 1949.
- BONGMBA, E. K. Ancestor Veneration in Central Africa. In: LAGAMMA, A. (org.). *Eternal ancestors: the art of the Central African reliquary*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2007, pp. 79-85.
- BRANDÃO, C. R. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRASILEIRO, L. T. A dança é uma manifestação artística que tem presença marcante na cultura popular brasileira. *Pro-Posições*, Campinas, vol. 21, n.º 3 (63), pp. 135-53, set./dez. 2010.
- CARRANO, P.; DAYRELL, L. & SILVA, A. B. Sementes da memória: um documentário sobre jovens (e) quilombolas. In: MONTEIRO, E. & SACRAMENTO, M. (orgs.). *O jongo na escola: pontão de cultura jongo/caxambu*. Niterói, RJ: UFF, PROEXT, FEC, Pontão de Cultura do jongo/caxambu, 2009.
- CRUZ, L. P. A. da. *O jongo e o Moçambique no Vale do Paraíba (1988-2014): cultura, práticas e representações*. Dissertação de Mestrado em História Social. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.
- FOURSHEY, C.; GONZALES, R. M. & SAIDI, C. (orgs.). África Bantu. *De 3500 a.C até o presente*. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e os Africanos).
- GANDRA, E. *O jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: GGE Georgio Gráfica e Editora, 1995.
- KARASCH, M. C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KLIEMAN, K. Of ancestors and Earth Spirits: new approaches for interpreting Central African Politics, Religion, and Art. In: LAGAMMA, A. (org.). *Eternal ancestors: the art of the Central African reliquary*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2007, pp. 33-61.
- MATTOS, R. M. O ritual do jongo e o imaginário mítico afro-brasileiro. *Téssera*, vol. 4, n.º 1, pp. 115-31, jul.-dez. 2021.

- MELCHERT, A. C. L. *O desate criativo: estruturação da personagem a partir do método BPI (Bailarino-pesquisador-intérprete)*. Dissertação de Mestrado em Artes. Campinas-SP. Universidade Estadual de Campinas, 2007.
- MENDES, A. Candomblé Angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. *Revista Periferia*, vol. 6, n.º 2, 2014.
- MINTZ, S. W. & PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade de Cândido Mendes, 2003.
- PACHECO, R. Jongo ou caxambus. *A Gazeta de Vitória*, 25 dez. 1948.
- PENTEADO JR., W. R. *Jongueiros do Tamandaré: devoção, memória e identidade no ritual do jongo (Guaratinguetá-SP)*. São Paulo: Annablume, 2010.
- PENTEADO JR., W. R. O jongo como patrimônio cultural nacional. In: COSTA, C. A. S. et. al. (orgs.). *Veredas patrimoniais: escritos em arqueologia e patrimônio cultural*. Cruz das Almas-BA: EDUFRB, 2020.
- PENTEADO JR., W. R. *Uma trilha ao intangível: olhares sobre o jongo no espetáculo da “brasilidade”*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Campinas-SP. Universidade Estadual de Campinas, 2010a.
- QUEIROZ, V. *Olha só o meu tambu como chora candongueiro: as estrelas e os toques da tradição do jongo em Guaratinguetá e Campinas-SP*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas-SP. Universidade Estadual de Campinas, 2011.
- RIBEIRO, M. de L. B. *O jongo*. Rio de Janeiro: FUNARTE, [1960 (1984)].
- RODRIGUES, J. *De costa a costa: escravos e tripulantes no tráfico negreiro (Angola-Rio de Janeiro, 1780-1860)*. Tese de Doutorado em História. Campinas-SP. Universidade Estadual de Campinas, 2000.
- SLENES, R. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, S. H. & PACHECO, G. (orgs.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein — Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: Cecult, 2007.
- SLENES, R. “Malungu, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil. In: AGUILAR, N. (org.). *Mostra do redescobrimento*:

- negro de corpo e alma — Black in body and soul*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo; Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000, pp. 212-20 [English Version, pp. 221-9].
- SLENES, R. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava — Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, L. E. *Campesinato, Ideologia e Política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- STEIN, S. J. *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*. Tradução de Vera Bloch Wrobel. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1948 (1990)].
- TAVARES DE LIMA, R. Um cinquentenário de 1906. *A Gazeta*, São Paulo, 15 maio 1956.
- TAVARES DE LIMA, R. *Folclore de S. Paulo (Melodia e Ritmo)*. São Paulo: Ricordi, 1954.



5

CULTURA BANTO E EDUCAÇÃO

5.1

PEDAGOGIA ANTIRRACISTA E A ANUNCIAÇÃO DA CULTURA BANTU: PRESENÇA AUSENTE NOS CURRÍCULOS ESCOLARES E NAS PRÁTICAS PEDAGÓGICAS

MARIA DA ANUNCIAÇÃO CONCEIÇÃO SILVA

Com agô (licença) dos meus ancestrais, por meio das suas forças e bravuras culturais, encorajem-me a revirar saberes! Mergulhar nos princípios que norteiam alguns elementos da cultura bantu e fortalecer a defesa de que o percurso pedagógico dos cursos de formação de professores deve ser, necessariamente, nutrido por uma educação antirracista, cuja caminhada passa pela compreensão de que a formação inicial de professores precisa estar associada a leituras críticas do legado

afro cultural brasileiro, em contraposição as ciladas educacionais que, ao longo da história, tem contribuído para ampliar as assimetrias raciais entre negros e brancos nos diferentes setores da sociedade. Soma-se a isso a real possibilidade de referenciar as experiências vivenciadas e recriadas pelo povo africano no Brasil por meio da força, da obstinação, da inteligência, das ciências, da dança, das religiões, da culinária etc., que foram forçadas e permanecem alimentando potencialidades em todas as áreas da sociedade.

Como pedagoga, tenho desenvolvido minha prática docente nos cursos de formação de professores, em que leciono os componentes curriculares como história da educação, didática, currículo, políticas educacionais, dentre outros. Nesse fazer, estabeleço uma relação indissociável entre os conteúdos formais e a realidade das assimetrias raciais do país, especialmente em cursos de biologia e matemática, nos quais venho lecionando há mais de uma década. A responsabilidade é ampliada, ao lecionar o componente história e cultura afro-brasileira, considerando que as intervenções pedagógicas convivem com a dualidade da maioria dos estudantes desconhecerem a diferença entre cursos de licenciatura e bacharelado e as implicações para o exercício profissional.

Soma-se a isso o fato de alguns estudantes “acharem” que devem dedicar o maior tempo acadêmico possível aos componentes curriculares do núcleo específico. Em muitos casos, o componente história e cultura afro-brasileira, que só é oferecido a partir do quarto semestre do curso, funciona como elemento de enunciação do compromisso político-pedagógico desses estudantes na condição de futuros docentes.

Apesar desse “achismo”, a presença do currículo eurocêntrico nos cursos de licenciatura em matemática bloqueia e/ou inibe o reconhecimento da educação matemática apresentar, por meio da etnomatemática, estratégias diversas de ensinar e aprender a matemática, estabelecendo relações com a cultura afro-brasileira e africana. Segundo D’Ambrósio (2002), a etnomatemática busca entender como ao longo da história o saber/fazer matemático tem contextualizado a maneira como os diferentes grupos de interesse, comunidades, povos e nações utilizam e praticam seus conhecimentos matemáticos.

A etnomatemática, reúne um conjunto de estudos interdisciplinares com base nas ciências da cognição, da epistemologia, da história, da sociologia que resgata e valoriza as contribuições de diferentes

culturas em relação aos conhecimentos matemáticos. Como essas culturas, dentre elas as africanas, construíram mecanismos para resolver os problemas cotidianos em relação às noções de organização, classificação, contagem, medição, inferência que compõem o arcabouço teórico de matemática.

Nos cursos de biologia, a presença do currículo e práticas pedagógicas eurocêntricas é identificada a medida em que as disciplinas do núcleo específico ignoram, inferiorizam ou relegam a um “não saber”,¹ a medicina tradicional e suas relações com as práticas fitoterápicas de origem africana e afro-brasileira. De forma mais abrangente, as relações que a cultura africana e afro-brasileira tem com os animais, as plantas e a natureza e como esses elementos são e foram utilizados historicamente pela medicina tradicional africana e afro-brasileira.

Para a medicina tradicional africana, as práticas, sejam elas vinculadas ou não aos rituais mágico-religiosos, se constituíram como formas de intervenções em que os médicos tradicionais, utilizavam e utilizam plantas, animais, minerais, água e persuasão psicológica religiosa, para fins terapêuticos, curativo e/ou preventivo de doenças. Ao conhecermos parte da cultura bantu, assim como outras culturas de origem africana, nos encontramos nela por meio das diferentes áreas do conhecimento. Os elementos desta cultura fazem parte da vida cotidiana do povo brasileiro, nem sempre identificada ou apropriada como tal. Talvez haja nesse desconhecimento a concretização de formulação e a prática de comportamentos e/ou atitudes negacionistas, preconceituosas ou depreciativas sobre ela.

Ademais, tão importante quanto integrar conhecimentos ou saberes distintos é modificá-los tornando possível sua utilização prática. Refiro-me a uma epistemologia da práxis, que tem o conhecimento referenciado pela práxis. Mas, como podemos saber se essas experiências, modelos, exemplos e propostas são adequados? Quais são os critérios para selecionar os conteúdos? Faço essas provocações por acreditar que entre os objetivos de qualquer profissional em processo de formação está a busca de ser cada vez mais competente em seu futuro ofício.

Para entender que processo de ensinar e aprender nos cursos de formação de professores, é necessária uma análise cuidadosa, uma

1 Essa compreensão de *não saber* está associado aos fundamentos antropológico cartesiano desenvolvido por René Descartes, e absorvido pela Igreja Católica como bandeira de manutenção de interesses e controle social da população dos países colonizados. Ver os estudos de Adelaide Bela Agostinho e Harrysson Luiz da Silva.

investigação da cultura material e imaterial dos elementos que estruturam o contexto vivenciado. Em um país de grande diversidade cultural e racial, mas estruturado pelo racismo, isso só é possível mediante o conhecimento e a experiência vivida em contextos culturais concretos que dialogue com uma pedagogia antirracista. Não trago respostas prontas para essas perguntas. Contudo, busco informar e trazer provocações ao longo deste artigo, acerca do significado de uma pedagogia antirracista, dialogando com algumas das muitas contribuições dos povos bantu em seu processo diaspórico pelo território brasileiro, à luz do parecer 003/2004.

Este estudo está estruturado a partir dos seguintes tópicos: Três recortes de marco temporal das ações do movimento negro para a educação antirracista, com base em recortes temporais, resgato algumas contribuições emblemáticas do movimento negro brasileiro que pavimentaram mudanças no cenário educacional, a partir da inclusão da Lei n.º 10.639/2003.

No segundo tópico, A cultura bantu e a pedagogia antirracista, com olhar muito pessoal, a partir da interação com os valores ancestrais no processo de transmissão do conhecimento, analiso traços do legado cultural bantu dialogando sobre aspectos que considero relevantes para a educação antirracista no contexto brasileiro.

No terceiro tópico, O desafio da transposição didática, estabeleço o diálogo a partir do fazer pedagógico dos cursos de formação de professores, o desafio da transposição didática que se orienta a partir do exercício da docência e tem dentre dos objetivos do ato de ensinar, e abrir possibilidades para que o sujeito da aprendizagem possa tomar posse do conhecimento socialmente produzido a partir outras ferramentas que não se limita apenas aos livros didáticos.

No quarto tópico, A cultura bantu e o currículo, sem perder de vista as contribuições do movimento negro brasileiro para a educação, desenvolvo a ideia de currículo crítico associado a uma pedagogia antirracista que dialoga com a diversidade da cultura bantu a partir do reconhecimento de relações religiosas, do samba, da capoeira, da forma e hábitos linguísticos, e culinária. A defesa do currículo crítico que identifica nas relações cotidianas como chave determinante para dialogar com currículo formal dos diferentes níveis de ensino.

TRÊS RECORTES DE MARCO TEMPORAL DAS AÇÕES DO MOVIMENTO NEGRO PARA A EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

Resgatarei, a partir da segunda metade do século XX, três recortes temporais de ações do movimento negro brasileiro, que considero emblemáticos para desenvolver meu pensamento, por pavimentarem o terreno da educação antirracista no país. Importa resgatar e assimilar os processos históricos que contribuíram para transformar a educação em elemento político, de resistência e de transformação social.

Primeiro: em 1987, o presidente da república José Sarney, atendendo a uma das reivindicações do movimento negro, insere no projeto da nova Constituição as disposições provisórias (artigos 215 e 216), que versam sobre a preservação da cultura afro-brasileira. A Constituição de 1988² inclui medidas positivas para a população afro-descendente em relação ao combate ao racismo, direitos à terra e à proteção cultural dos quilombos. A fim de valorizar e apoiar o patrimônio afro-brasileiro, a Fundação Cultural Palmares é criada com o apoio do governo.

Segundo: as transformações mundiais, a exemplo da “III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância”, realizada em Durban, 2001, associadas às pressões e luta do movimento negro brasileiro, com governos democráticos, fizeram a categoria raça ser incluída nas políticas públicas, como política de Estado. Em 21 de novembro de 2002, durante as atividades oficiais da Semana da Consciência Negra,³ o presidente Fernando Henrique Cardoso, FHC,⁴ reconhece publicamente a existência de racismo no Brasil e a necessidade de criar políticas para a eliminação das desigualdades raciais e redução das barreiras impostas às culturas africanas.

2 Na Constituição de 1988 a prática do racismo é reconhecida e devidamente criminalizada.

3 Esse episódio ocorreu durante a Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, que contou com a participação de dezenas de milhares de pessoas em homenagem ao tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares (Ipea, 2003). A marcha tinha também como propósito revelar a realidade desigual na qual a população negra vivia. Na oportunidade, foi entregue um documento ao então presidente FHC.

4 FHC foi o primeiro presidente brasileiro a reconhecer publicamente a existência do racismo no Brasil.

Em 7 de junho de 1978, por meio de um ato público nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, funda-se a versão contemporânea do Movimento Negro Brasileiro. Na trajetória de luta desse movimento, as reivindicações por reparação aos danos causados pela escravidão à população negra, sempre estiveram presentes. A partir de 1987, o engajamento político negro retorna com força no cenário brasileiro, para avançar de modo decisivo ao discurso nacional que pregava a democracia racial.

Terceiro: Neste último recorte temporal, registra-se que em 9 de janeiro de 2003, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva assinou a Lei n.º 10.639/2003,⁵ que inaugura mudanças significativas na educação brasileira, em relação às questões étnico-raciais e precede uma série de outras políticas educacionais. A preocupação com a educação e a escola passa a integrar os discursos governamentais, como parâmetro de superação das assimetrias sociais com base nas diferenças raciais.

Em 2004, o parecer 03 do Conselho Nacional de Educação⁶ constitui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, uma estratégia necessária para oferecer respostas, em especial à área da educação, à demanda da população afrodescendente. Assim sendo, os verbos Valorizar, Reparar e Reconhecer estão imbricados em uma relação indissociável entre justiça, democracia e igualdade de direitos. Funcionam como elementos chaves para problematizar os fatores internos e externos à educação relacionados à história e à cultura dos afro-brasileiros e dos africanos.

Esses princípios são orientadores do parecer que irá regulamentar e alterar a Lei n.º 9.394/1996, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a partir das mudanças propostas pela Lei n.º 10.639/2003. Importante lembrar, mais uma vez, que o princípio da reparação está associado ao reconhecimento das violações dos direitos humanos fundamentais durante a escravidão e a consequente situação de exclusão e desvantagens sociais vivenciadas pela população negra ainda hoje. É válido considerar que uma vez que se repara, reconhece e valoriza o sujeito e sua cultura, constrói-se a consciência de que o povo negro

⁵ Em 10 de março de 2008, “ancora-se” a esta Lei as contribuições da história e cultura indígena para a educação, sendo substituída pela Lei n.º 11.645/2008.

⁶ A relatora do parecer foi a professora doutora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, indicada pelo Movimento Negro para a Câmara de Educação Superior do Conselho Nacional de Educação.

é parte de algo maior. De modo contínuo, imprime-se a emergência de entender como o racismo tem construído rasuras profundas e perversas na educação. Tensiona-se a relação entre o conhecimento, realidade e os fatores que favorecem ou não a hegemonia de determinados saberes, ideologias e práticas sociais no currículo formal e os mecanismos que envolvem uma educação antirracista.

No parecer, a linguagem objetiva acerca das necessidades e das urgências de uma educação que valorize a história e cultura dos afro-brasileiros e dos africanos é transcrita e delineada com precisão e riqueza de detalhes. Os argumentos presentes no documento endossam que as mudanças éticas, culturais, pedagógicas e políticas nas relações étnico-raciais, para se estabelecerem enquanto política pública de Estado, devem abranger todos os níveis e modalidades de ensino. No entanto, sua efetivação carece de um trabalho conjunto e articulado entre processos educativos escolares, políticas públicas, movimentos sociais e outras áreas da sociedade.

A CULTURA ANCESTRAL BANTU E A PEDAGOGIA ANTIRRACISTA

Nos últimos anos, os conflitos políticos e raciais ganharam novas dimensões e contornos, com o negacionismo da ciência e da educação. Para reverter esse processo de normose⁷ pedagógica, que tenta se instalar, em especial, nas políticas educacionais e de formação de professores, desenvolvo minhas reflexões sobre a educação antirracista, com a anunciação da cultura bantu.

A denominação bantu pertence a um grupo linguístico situado na região que vai de Camarões — no Atlântico, ao Quênia — no Índico, inclusos todos os países até a África do Sul, o que corresponde a quase metade do continente africano. Estudos de Lopes (2010) revelam que os povos bantus falavam 736 línguas aparentadas, oriundas do grupo conhecido como protobantu. Trabalharam nas lavouras de cana de açúcar, café e algodão e, por serem um povo rural, introduziram no território brasileiro suas técnicas agrícolas. Eram oriundos

7 No âmbito da filosofia e da medicina holística, a normose afigura-se como um conceito referente às normas, crenças e valores sociais que causam angústia e que podem ser prejudiciais ao bem-estar psíquico do indivíduo; em outras palavras, refere-se aos “comportamentos normais de uma sociedade que causam sofrimento”.

da Guiné e de Angola (especialmente da região da Baixa de Kassanje, situada na Província de Malange, antigo reino de Matamba), do Congo e Kabinda, da África Ocidental, e os Macuas e Angicos, da Costa Oriental.

A pedagogia antirracista advoga por uma epistemologia da prática que se utiliza de alertas críticos em relação a questões de poder, dominação, opressão, justiça, igualdade, identidade, conhecimento e cultura articulado com a realidade étnico-racial. Por meio desses alertas, é possível inferir aspectos qualitativos na relação do estudante, especialmente negro, com o conhecimento. Refiro-me à possibilidade de o professor realizar conexões didático pedagógicas que estabeleçam diálogos com a tradição dos povos bantu, ainda presente no território brasileiro, desprovido de todo e quaisquer estereótipos, assumindo que ensinar sem preconceitos exige a constante e desafiadora busca pelo conhecimento. Nesse percurso, por meio da ancestralidade

Temos trazido o olhar para trás e o assegurar-se nas lembranças como pontos de reflexões e de possibilidades para um viver digno que retraz as experiências de um povo que sobreviveu e sobrevive apesar das frequentes violações e desumanizações que lhe foram submetidas no processo escravista e continuam até os dias atuais. Sem dúvida, reconectar às práticas organizativas baseadas nas ancestralidades africanas é ponto fundamental que move e moverá sempre nosso futuro (Ribeiro, 2020, p. 1).

A ancestralidade, anunciada nos saberes africanos e afrodiaspóricos é real e viva. Contribui para que os nossos antepassados e seus legados continuem sendo contemporâneos, atuantes, e possam ser reverenciados. A “Ancestralidade [...] emerge como um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento” (Rufino, 2019, p. 25). Ela se expressa em uma experiência cultural, onde se inferem sentidos às atitudes que se desenvolvem e produzem uma relação trans-histórica e trans-simbólica, como os territórios habitados pelos povos africanos e seus descendentes.

Na cultura bantu, independentemente do nível de religiosidade, a crença na ancestralidade opera como princípio básico da sua constituição. Enquanto categoria analítica, a cultura bantu pode ser assimilada a partir das raízes que se desenvolveram com base em uma recente

filosofia africana, recriada no Brasil e representada por um conjunto de crenças, experiências e costumes dos africanos e dos afrodescendentes.

O culto aos ancestrais nas culturas bantu, tanto na África quanto no Brasil, continuam sendo realizados com múltiplos sentidos e significados, forjados ao longo da história. Nos anos finais do século XIX, as práticas religiosas do candomblé tinham as influências católicas e ameríndias, levando a denominações diferentes, como cabula, no Espírito Santo; macumba, no Rio de Janeiro; e candomblé de caboclo, na Bahia. “É claro que em muitos lugares esses cultos também foram marcados pelas influências do rito jeje-nagô e, nesse caso, não podemos afirmar ao certo qual dessas foi predominante” (Munanga & Gomes, 2006, p. 146).

Bom exemplo de manifestações afro-religiosas e da presença bantu são as congadas, ainda vivas e festejadas em nossa sociedade. Nos estudos de Munanga & Gomes (2006, pp. 147-8), esse festejo popular apresenta um conjunto de “elementos da tradição africana com o culto aos santos católicos padroeiros dos escravos, tais como São Benedito, Santa Ifigênia e Nossa Senhora do Rosário.”. Isso evidencia o quão presente está a cultura bantu em nossa sociedade e como são cultuadas em diferentes locais do país. Embora, a cultura brasileira seja marcada por forte sincretismo religioso, esses festejos são naturalmente associados ao catolicismo, quer seja por racismo ou por desconhecimento, durante muitos anos esses festejos não foram reconhecidos e/ou associados, por grande parte da população, como um traço da cultura bantu ou mesmo como um culto de origem afro-brasileira.

As congadas representam lutas ou batalhas entre reinos africanos, ou entre mouros e cristãos, para coroar os reis de Congo, e acontecem em diferentes estados brasileiros: Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco e São Paulo. Assim como outras festas religiosas, elas evidenciam que o poder, a força e a resistência religiosa não se desfizeram com o processo diaspórico do povo africano no território brasileiro. Não podemos esquecer que a dispersão do povo bantu no Brasil, influenciou de forma direta o processo de distribuição do candomblé de Angola em todo o país.

Essas reflexões estão associadas à defesa de que a pedagogia antirracista é um viés eficiente para drenar processos colonizadores que tentam perpetuar as assimetrias culturais, raciais e econômicas entre negros e brancos no Brasil. Neste cenário, os cursos de formação de

professores se apresentam como campo incontestado, para reverter as adversidades raciais decorrentes de práticas educacionais alicerçadas em valores eurocêntricos.

A pedagogia antirracista não funciona como um saber prescrito a ser reproduzido nos cursos de formação de professores. Enquanto processo pedagógico, deve reorientar a construção de zonas de saberes transgressores que permite agregar, dentro de nosso próprio tempo e contexto, o autorreconhecimento: povo negro que busca com orgulho e sabedoria (re)conhecer, conservar e valorizar seus ancestrais; uma diretriz explicativa e dinâmica onde o saber está em constante relação de troca e respeito entre as culturas de origem africana, e que acredita que a epistemologia da práxis é o estudo do conhecimento mediado por várias possibilidades de fazer o processo ensino e aprendizagem um terreno fértil para a construção de saberes emancipatórios.

Nesta lógica, as desigualdades vivenciadas pela população negra na educação são visibilizadas, analisadas e revertidas por meio de ações pedagógicas concretas e conscientes dos processos históricos, sociais e político que tem alimentado as assimetrias entre negros e brancos na educação. Refiro-me à pedagogia como campo de conhecimento que dialoga, de forma indissociável, com as ciências da educação, porque a educação é uma área que se desenvolve e se materializa à luz de estudos científicos do homem e sua relação sistêmica com a sociedade. Assim sendo, articula-se com a filosofia, sociologia, história, psicologia e outras ciências o que permite entender e considerar os fenômenos sociopolíticos existentes para atuar, modificar ou intervir na ação docente.

Ademais, a prática pedagógica tem dentre seus principais propósitos exercitar estratégias didáticas que permitem aos diferentes sujeitos desconstruir ideologias e crenças rígidas; e defender percursos pedagógicos construídos e mediados por estratégias que mobilizam saberes interdisciplinares. Acreditar que o pensamento crítico se move por meio da constante busca pelo saber, permitindo desenvolver o sentido do fazer pedagógico voltado para a inclusão, com o propósito de incentivar uma coesão comunitária para entender como funciona as estruturas de poder. Em sua inteireza, o fazer pedagógico só acontece

[...] concretamente numa rede de interações com outras pessoas, num contexto em que o elemento humano é determinante e

dominante e onde estão presentes símbolos, valores, sentimentos, atitudes, que são passíveis de interpretação e decisão, que possuem, geralmente, um caráter de urgência (Tardif, 2014, pp. 49-50).

Por essa razão, uma pedagogia antirracista detém maiores possibilidades de construir relações de compreensão e análise dos diferentes contextos educativos, a fim de permanecer ativa nos currículos dos diferentes níveis e modalidades de ensino. Ademais, como lembra Vazquez (1968), enquanto produto da atividade humana, o conhecimento não pode se reduzir a um objeto de contemplação, pois ele se torna inexistente fora da história da sociedade. Incorporar os saberes bantu na educação, nomeando sua origem e influência na sociedade é fazer da ação pedagógica uma atividade histórica, ancestral e sem consumidores passivos do conhecimento.

O DESAFIO DA TRANSPOSIÇÃO DIDÁTICA

Assumir uma pedagogia antirracista deve ser o compromisso de todas e todos os profissionais da educação, que cultivam, por meio das constantes formas de ver, sentir, ler e fazer do ato pedagógico, uma ação emancipatória. Além disso, que legitimam o conhecimento como principal motriz de transformação, para oportunizar que o conhecimento social e culturalmente produzido revelem as contradições existentes na sociedade e suas possibilidades de mudanças. Além disso, na educação não cabe somente o saber formal e/ou teórico para se desenvolver uma práxis emancipatória.

Sendo assim, o fazer pedagógico dos cursos de formação de professores devem orientar que o exercício da docência tem, dentre dos objetivos do ato de ensinar, dever de abrir possibilidades para que o sujeito da aprendizagem possa tomar posse do conhecimento socialmente produzido. Isso permite uma (re)abertura para conhecer, discordar, desenvolver e modificar as contradições inerente a sua realidade e, a partir daí, ter possibilidades argumentativas para exigir e construir mecanismos que levem a transformação social. Entendo que o processo de transposição didática, para ensinar conteúdos que envolvem questões de poder, cultura e raça, não deve ser limitado ao livro didático, embora “[...] o Livro Didático ter sido material importante

no cotidiano escolar e, geralmente, é enfatizado como uma ferramenta auxiliar e não como um instrumento de trabalho exclusivo e único de professores e alunos.” (Fernandes, Aguiar & Fernandes, 2017, p. 154).

Com efeito, torna-se imprescindível para o professor sentir e experienciar o contexto para saber fazer as mudanças necessárias ao processo de transposição didática de determinados conteúdos. Esse procedimento se apresenta como elemento condutor para que o sujeito da aprendizagem possa apreender por meio de mecanismos que lhe permita uma autonomia dialógica para ressignificar, expor ou contestar determinado conhecimento sem temer possíveis retaliações ou críticas que o desqualifique. Estamos dialogando sobre mecanismos diversos que favoreça uma melhor acessibilidade pedagógica, sem construir receitas ou passo a passo que torne o fazer pedagógico algo mecânico e indesejável para o estudante e para o(a) professor(a), e sem limitar esse processo necessariamente ao livro didático.

O processo de transposição didática deve apoiar-se, sem obediência hierárquica, em algumas variáveis: respeitar os determinantes legais da educação; intencionalidade política, que se relaciona de forma direta com o domínio da fundamentação teórica; construção prática com o contexto sociocultural e adequação da linguagem a ser utilizada. Estou me referindo ao fazer pedagógico que o(a) professor(a) desenvolve em um ambiente escolar a partir das adequações pedagógicas utilizadas para transmitir um determinado conhecimento, levando em consideração os aspectos históricos, sociais e políticos.

Enquanto teoria, a transposição didática não pode ser assimilada de forma determinista. É preciso levar em consideração os fatores semântico e epistemológico do processo de ensinar e aprender, que está associada à epistemologia da ciência, à teoria cognitiva da ciência, à didática do ensino e teorias sociais que permitem construir regras e estudar estratégias que organizam os processos de transformação do conhecimento em algo aprendível no cotidiano da sala de aula. Para que isso ocorra, o diálogo com uma visão emancipatória do currículo é fundamental.

Um dos caminhos possíveis, é assumir que nas relações cotidianas que atravessam as diferentes classes sociais, os elementos da cultura afro-brasileira estão presentes por meio da culinária, das linguagens, das músicas, das danças, das formas de vestir, nos rituais religiosos, dentre outras. Anunciar no currículo formal a cultura negra presente no cotidiano tem a intencionalidade de reinterpretar e ressignificar um

compromisso político ideológico que dialoga com a (des)construção radical de uma cultura eurocêntrica colonizadora, que historicamente buscou se manter como superior.

Como prever a anunciação dos objetivos das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana e do parecer 03 do Conselho Nacional de Educação de 2004. Esses documentos, trazem os argumentos necessários sobre a garantia da igualdade de direito às histórias e culturas que formam o estado brasileiro e a declaração de que os conteúdos propostos precisam promover à reeducação das relações étnico-raciais por meio da valorização da história e da cultura dos afro-brasileiros e dos africanos, e que defende uma pedagogia antirracista que se orienta pelo saber prático elaborado pelo professor, que assume o compromisso com um currículo que se contrapõe às diferentes formas de desigualdades.

Em diálogo com o parecer 003/2004 tenho utilizado como estratégias didático-pedagógica, visitas em diferentes espaços que retratam a cultura material e imaterial africana e afro-brasileira. A exemplo de terreiros de diferentes matrizes africana, museus que retratam a cultura negra, leitura e interpretação de obras de pesquisadores afro-brasileiros(as) e africanos(as) que atuam ou atuaram nas diferentes áreas do conhecimento. Essas estratégias, permitem estabelecer nexos com o conhecimento formal, alimentam perspectivas para desconstruir falsas ideologias e tornar a formação inicial um processo de autorreconhecimento, pertencimento racial e de transformação crítica que alargam as contingências para a construção de diferentes estratégias de transposição didática.

A CULTURA BANTU E O CURRÍCULO

O parecer 003/2004, ao estabelecer diálogos com elementos da tradição dos povos africanos e afro-brasileiro, tem dentro dos seus propósitos provocar estratégias de conhecimento que permitam entender, refletir e intervir para modificar as formas “[...] como o colonizado produz o colonizador e vice-versa” (Hall, 2018, p. 34) associado a uma dinâmica de constante manutenção do racismo e das desigualdades

que emergem com base nesse processo. Ao mesmo tempo, potencializa as possíveis chaves para ressignificar essa relação, afinal, somos resultado dos movimentos étnico-raciais produzidos pelos saberes ancestrais dos africanos e afro-brasileiros e, em decorrência disso, herdeiros e responsáveis diretos pela manutenção e difusão desses saberes para as gerações futuras.

Resgato isso com o propósito de situar minha análise crítica acerca da presença ausente da cultura bantu nos currículos dos diferentes níveis de ensino, e por entender que as estratégias utilizadas no processo de transposição didática ainda é um dos maiores desafios. Essa presença se torna ausente a medida em que certos conteúdos curriculares são desenvolvidos como pequenas gaiolas, com o propósito de aprisionar ou fortalecer a ideia de apartamento de determinados conhecimentos e/ou saberes da cultura negra e suas interfaces com o cotidiano das e dos estudantes. Tanto a construção de gaiolas quanto o apartamento de saberes evidenciam interesses de determinados grupos permanecerem em condições privilegiadas.

Para superar a visão do currículo como algo prescritivo, considerando os argumentos como o de Grada Kilomba (2019) de que no racismo a negação é utilizada para preservar e legitimar as estruturas violentas de exclusão social. O corpo negro e sua cultura torna-se, então, aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado ou não quer ser por ele representado. Como forma de demarcar a inexistência de saber superior, é preciso entender o currículo como encruzilhadas de saberes culturais e históricos dinâmicos que se movimentam por meio de processos de transposição didático, baseado em estratégias de ensino que se contraponha as gaiolas ou apartamentos de saberes. Sendo assim, pode se constituir como mecanismos para quebrar ou no mínimo desestabilizar fronteiras de exclusão no processo ensino aprendizagem e as diferentes formas de hierarquias sociais. Com isso introduz uma dinâmica na qual o povo negro e sua cultura representa algo maior e pertencente a dinâmica social e educacional brasileira.

Como descrito anteriormente, das contribuições do movimento negro que pavimentaram mudanças significativas na educação, a exemplo da Marcha Zumbi dos Palmares (1995), a 3.^a Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo (2001), dentre outros marcadores políticos que ampliam o foco do olhar para as questões identitárias na educação. Na década de 1990, sobre este cenário de

mudanças, as ações afirmativas na educação são identificadas como uma demanda real e radical e passam a influenciar e impulsionar de maneira mais efetiva as políticas curriculares e as estratégias de transposição didático pedagógica.

No Brasil, na década de 1990, se inicia um processo de reversão da visão monocultural nos currículos para um olhar que contemple a diversidade cultural. Neste sentido, comungo com o pensamento de Bhabha (2014, p. 69) ao afirmar que “a diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais predados”, e contempla diferentes aspectos da cultura. Em decorrência disso, o diferencial das políticas curriculares é a intencionalidade política e pedagógica para incluir as diferenças, respeitando suas especificidades que devem ser guiadas a partir de realidades concretas.

Para inferir a ideia de que o currículo é, e sempre será, mais do que uma mera seleção ou exclusão de conteúdo e, por dialogar com a formação inicial de professores, deve estar atravessado por alternativas pedagógicas que problematize os conteúdos a serem ou não selecionados. Nessa perspectiva de análise crítica do currículo, são incorporados as mediações, as contradições e ambiguidades sociais e culturais com as estruturas mais amplas da sociedade.

Incorporar essa perspectiva em relação ao currículo é dialogar com os estudos de Munanga (2003) e Sefa Dei & Singh Johal (2010), dentre outros, ao reconhecerem que no continente africano há uma diversidade de línguas e de culturas distintas dos valores europeus e dos orientais. E, embora a diversidade seja uma das principais características das sociedades africanas, quando comparadas, é possível identificar valores sociais incomuns. Essa diversidade é reconhecida e assumida nos currículos escolares do território brasileiro ao mesmo tempo que a Lei n.º 10.639/2003 impõe a necessidade de utilizar novas formas de elaborações para desenvolver e se fazer presente, nos currículos escolares, as manifestações culturais africana e afro-brasileira.

Ciente desta diversidade afro — brasileira, entendo que um dos caminhos possíveis para desenvolver um currículo antirracista é reconhecer, por meio da cultura bantu, que a ancestralidade anunciada nos saberes africanos e afro-diaspóricos é real e encontra-se presente em nosso cotidiano. Assim como as religiões, o samba e as línguas bantus, como kikongo, kioko, kimbundo e umbundo, tiveram forte influência na formação linguística e na culinária brasileira. São de origem bantu

palavras como dendê, fubá, fundanga, batuque, angu, abano, banda, bunda, bazuca, caxumba, macumba, miçanga, caçula, capanga, candango, cachimbo, cafundó, mocotó, moleque, entre outras. O parecer 003/2004, ao reconhecer o samba, o candomblé, a capoeira e outras manifestações da cultura afro-brasileira, leva em conta a história ancestral dessa população. Evoca, de forma direta, pensarmos como as linguagens, com base na visão africana, são repletas de sentidos e significados correlatos, na oralidade, ou seja: a palavra tem centralidade nas formas de manifestações artísticas, na magia, no culto religioso e na vida social.

Entender isso é importante, pois “falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (Fanon, 2008, p. 33). Nesse sentido, o currículo evoca e assume a ideia de pertencimento ao espaço e por consequência sua representação a partir de uma lógica identitária com os elementos relacionados ou próprios deste lugar. Isso favorece para que os processos de transposição didáticas sejam atravessados por um repertório de habilidades e práticas cotidianas desenvolvidas pelos sujeitos que naturalmente coabitam esses espaços. Ao mesmo tempo inferem sentidos às atitudes que se desenvolvem e produzem uma relação de transcendência histórica e simbólica com os territórios habitados pelos povos africanos e seus descendentes e, raramente, são reconhecidos como pertencentes aos saberes africanos ou afro-brasileiro. Os estudos de Castro (2014, p. 6), evidenciam que:

Na voz majoritária dos negros trazidos dos reinos do Congo e do Ndongo, o Brasil africanizou o português de Camões e apropriou-se do samba como símbolo de brasilidade, esvaziando o seu conteúdo religioso original de rezar, oral na celebração congo-angolana para tornar-se um gênero musical dançante contagiado pela cadência rítmica e gestual do semba, semelhante à nossa umbigada.

Enxergar essas manifestações como possibilidades é dialogar com alternativas de associar currículo e cultura com o propósito de ultrapassar as teorias de reprodução. Tal percepção dialoga com Lopes & Macedo (2011), ao evidenciarem que os currículos centrados nas histórias de vida dos sujeitos a partir dos conteúdos curriculares é uma

maneira de democratizar as relações, transformar saberes e construir novos significados, a partir das vivências e experiências sociais dos diferentes sujeitos. Ademais, quando pensamos em currículo é importante lembrar que a epistemologia da práxis deve construir uma relação indissociável entre a práxis e o conhecimento. Sobretudo nos cursos de formação de professores, que precisam ser subsidiadas por uma base teórica robusta e crítica de conteúdo.

Entender essa dinâmica é apropriar-se de uma visão de currículo a partir dos conceitos de emancipação e de liberdade, que identifica a pedagogia e o currículo como espaço aberto para dialogar com as lutas culturais e políticas. Afinal, o exercício da práxis detém diferentes dimensões para conhecer a teoria e transformá-la em prática de forma indissociáveis. Pois, “[...] fora dela fica a atividade teórica que não se materializa [...] por outro lado não há práxis como atividade puramente, sem a produção de finalidades e conhecimentos que caracteriza a atividade teórica (Vazquez, 1968, p. 108).

Elucidar esses argumentos sobre a pedagogia antirracista, quase duas décadas após a promulgação da Lei n.º 10.639/2003, é uma maneira de se contrapor os elementos que ainda alimentam a inadequação do academicismo, que selam a divisão racial do conhecimento e da cultura negra no currículo dos cursos de formação de professores, criados no intuito de classificar e demarcar a complexa dinâmica de quem são os sujeitos, os territórios, as culturas e os conhecimentos superiores e racionais, inferiores e irracionais. Em decorrência disso, faz-se necessário definir quem são os sujeitos curriculares: aqueles que têm os elementos de suas culturas selecionados e validados pela educação por meio das práticas pedagógicas. Por conseguinte, selam também, a lógica de que o bom desempenho educacional e socioeconômico de alguns é justificado como meritocracia, para legitimar o saber e o poder.

Para Silva, Torres & Lemos (2012), a colonialidade do poder se refere aos processos de dominação por meio da inferiorização cultural de um povo perante um padrão pré-estabelecido de organização social. Como exemplo, podemos frisar a relação de subordinação histórica nos conteúdos curriculares dos cursos de formação de professores, que trazem como efeito cascata as dificuldades de construir alternativas ou superar os entraves que inibam ideologias dominantes presentes nas propostas curriculares dos diferentes níveis de ensino. Embora o parecer 03/2004 há duas décadas proponha a valoração e o respeito à

cultura afro-brasileira nos diferentes níveis de ensino, ainda tem sido desafiador o estímulo a naturalização, no currículo formal dos cursos de formação de professores, a convivência democrática entre as culturas e, nesse *continuum*, inibe novas possibilidades no processo de (re) definição das práticas pedagógicas na educação básica.

Contrapor-se a essa ideologia é trazer à vida cotidiana para ser analisada como celeiro que alimenta os alicerces básicos do conhecimento curricular. É no cotidiano que ocorre as festas populares, as práticas religiosas e a medicina tradicional de origem africana e afro-brasileira nos espaços em que o povo negro desenvolve a construção da sua identidade e do seu pertencimento. Aprendemos a ver e a vivenciar as diferenças desde o nosso nascimento. Contudo, as formas como essas diferenças nos são apresentadas ou representadas nos diferentes espaços sociais, definem nossas relações de respeito, aceitação harmônica, ou não. As diferenças são também construídas pelos sujeitos sociais no seu cotidiano histórico e cultural e, o processo de socialização possui uma necessidade intrínseca de adaptação ao meio social, no contexto das relações de poder.

Se por um lado as ausências refletem ideologias, por sua vez, as mudanças podem nascer a partir de provocações ou intervenções que inquietam, que tira da zona de conforto pessoas, situações ou comportamentos acomodados por interesses de determinados grupos. Sueli Carneiro (2017), considera que o epistemicídio ocorre quando por meio do racismo e da discriminação provocadas no cotidiano escolar, ocorre uma tentativa de rebaixamento da autoestima. Quer seja por meio da negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, quer seja por intermédio da desvalorização, negação ou ocultamento das condições do continente africano e da diáspora africana e dos seus patrimônios culturais. Ou ainda, pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso escolar.

O epistemicídio tem criado inúmeras possibilidades para rotular a cultura negra como indigna, inferior ou conter distorções, por meio de estratégias que nos tornam visíveis por um lado, e invisíveis por outro. O currículo antirracista, se opõe a um currículo que opera como simples documento de transmissão de conteúdo para doutrinar saberes. A medida em que busca, reconhecer e dialogar para quebrar silêncios e anunciar a diversidade cultural associado ao conteúdo formal.

CONCLUSÃO

Ao resgatar, nesses três recortes temporais, algumas das muitas contribuições do movimento negro brasileiro que pavimentaram o terreno da educação antirracista no Brasil, tenho como propósito anunciar que, do ponto de vista político e legal, um grande e árduo percurso já vem sendo construído. A caminhada precisa prosseguir! Permanece o convite ao trabalho pedagógico de formação de professores, movido pelo desejo contínuo de sinalizar e valorizar nossa ancestralidade por meio de diálogos que promovam interações e reflexões.

Na condição de pedagoga, acredito ser possível nomear as contribuições da cultura bantu como um movimento político pedagógico de autorreflexão e assunção da educação como ferramenta de reconhecimento étnico-racial. Considerando que as políticas educacionais traduzem, de forma direta ou não, as estratégias que o governo utiliza para manter ou implementar suas ideologias, tais políticas vêm “impregnada de escolhas e envolve a adoção de certos cursos de ação e o descarte de outros. É o produto de concessões mútuas entre múltiplas agendas e influências nas lutas entre os interesses em jogo no contexto em questão” (Rui Yan, 2012, p. 221).

A partir de uma autocritica sobre porque determinados saberes e conteúdos sempre estiveram as margens e porque ocupam esses lugares, os atuais estudantes dos cursos de formação de professores, poderão se tornar além de professores, secretários de município ou estado, prefeitos, vereadores, deputados, governadores e presidentes mais conscientes e atuantes. Que pensam as diferenças étnico-raciais a partir de situações cotidianas com reais possibilidade de redirecionar conceitos e preconceitos, que nos ajudem a enxergar por outras lentes, construir novos entendimentos e promover intervenções políticas antirracistas.

Por fim, faço um convite a tomada de consciência crítica e racial, com o propósito de construir diálogos que permitam e promovam a compreensão sobre como funcionam as relações de poder que estruturam e norteiam as políticas educacionais no país. Tendo como centralidade a lembrança de que as reais possibilidades de ações para desenvolver uma pedagogia antirracista se tornou possível, do ponto de vista legal, a partir do momento em que diferentes governos assumem a questão racial como política de Estado. Ter e despertar esta

consciência pode contribuir para bloquear as mudanças que norteiam a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e as atuais propostas políticas de formação de professores e seus possíveis retrocessos.

Aweto (obrigada)! Que a ancestralidade sempre nos conceda a sabedoria necessária para continuar na busca pelo fortalecimento da nossa história, cultura material e imaterial.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Lei n.º 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília.
- BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDB*. Lei n.º 9.394/1996.
- BRASIL. Ministério da Educação / Secretaria da Educação Continuada. *Alfabetização e Diversidade; Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília: SECAD, 2006.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2004. Disponível em: Acesso em: 10 nov. 2021.
- CARNEIRO, S. Em Legítima Defesa. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/emlegitima-defesa/#gs.lQNYekU>>. Acesso em: 27 jan. 2017.
- CASTRO, Y. P. de. Arcas de africania no português brasileiro. Disponível em: <http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2021.
- D'AMBRÓSIO, U. *Etnomatemática — elo entre as tradições e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- FANON, F. *Los Condenados de la Tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 49.^a reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GOMES, N. L. *Identidades e corporeidades negras: reflexão sobre*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GOMES, N. L. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, vol. 12, n.º 1, pp. 98-109, jan./abr. 2012.
- HALL, S. H. Quando foi o pós-colonial? *Da Diáspora: identidades e*

- mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 95-120.
- HOOKS, b. *Ensinando o pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: Elefante, 2020.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação — Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4.^a ed. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- LORDE, A. *Irmãs outsider. Ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MUNANGA, K. *Racismo é um crime perfeito*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010.
- MUNANGA, K.; GOMES, N. L. *O Negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.
- QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. 3.^a ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 227- 78.
- RIBEIRO, K. O futuro é ancestral. ANPOF, 23 nov. 2020. Disponível em: <<https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/o-futuro-e-ancestral?fbclid=IwAR1ZhLtrWKThc1d6mMYWYnLtRLuMSHvHoR-xeGu5r3lZkRKI3r3TLaXtObA>>. Acesso em: 28 nov. 2021.
- RUFINO, L. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SEFI-DEI, G. & SINGH, J. *Metodologias de investigação antirracistas: questões críticas*. Ramada, Portugal: Edições Pedagogo, 2010.

5.2

DESAFIOS DA “TRANSPosição DIDÁTICA”: O ENSINO DE “CULTURA AFRICANA” NA EDUCAÇÃO BÁSICA

ROSENILTON SILVA DE OLIVEIRA

ABERTURA: SOBRE O TEMPO

*Kiua Matamba!
Epearei Oya!*

Em 2010, durante uma sessão da Reunião da Associação Brasileira de Antropologia sobre os diálogos rituais e cosmológicos entre as religiões de matrizes africanas, a pesquisadora que apresentava seu

trabalho afirmou: “Matamba não é Iansã!”. Na sequência, eu apresentei a minha pesquisa de mestrado, na época em desenvolvimento, sobre os múltiplos significados das liturgias inculturadas afro-brasileiras promovidas por católicos negros. Tais celebrações (missas, casamentos e batizados), ao “revelarem o modo do negro rezar”, colocavam num *continuum* as diversas matrizes afro-religiosas e católicas (Oliveira, 2016). No âmbito desse trabalho, acompanhei a festa de Santa Bárbara-Iansã, promovida pela Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pelourinho, em Salvador (Bahia). Lembrei-me que em vários momentos da missa, o presidente da celebração exclamou: “Viva Santa Bárbara — Iansã!”. Ao que meus interlocutores em campo, católicos e adeptos das religiões afro-brasileiros, responderam: “Viva!”, mesmo que se indagados dissessem: “Santa Bárbara não é Oiá”, e vice-versa.

De fato, Matamba (inquice feminina da tradição banto) ou Oiá/Iansã (variação de nomes de orixá feminino da tradição queto) não é Santa Bárbara e esta não é nenhuma das duas. Entretanto, as três ocupam nos seus respectivos sistemas rituais o mesmo lugar estrutural, ou seja, reger o domínio do fogo, dos ventos, dos raios e das tempestades, o que permite que possam ser lidas em relação — ou até mesmo tenham suas posições intercambiadas — sem com isso uma “ser” a outra (Silva, 2005). Nesse sentido, talvez, Santa Bárbara seja “filha” de Iansã ou Matamba, como já ouvi muitos religiosos explicarem a relação de aproximação entre elas.

Com essa cena, introduzo o tema desta reflexão cujo objetivo é discutir, no âmbito do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, como princípios e elementos culturais dos vários povos africanos são acionados no âmbito da educação básica brasileira. Especificamente, trata-se de refletir sobre as formas pelas quais o termo “africano” é acionado no âmbito da educação escolar para se referir às múltiplas matrizes socioculturais dos povos de África e a produção de simetrias e correspondências dessas expressões culturais no contexto diaspórico, de forma geral e no contexto educacional brasileiro em específico.¹

¹ Esta reflexão é parte de uma pesquisa em andamento, financiada com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n.º 2020/06481-4.

A hipótese de partida assenta-se na perspectiva de que, no processo de efetivação de propostas didático-pedagógicas para o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira na educação básica, o termo “africano” oblitera as especificidades dos vários povos generalizando suas expressões sociais, culturais e políticas. E, embora, se reconheça a pluralidade sociocultural do continente, no processo de ensino se produz um amálgama que não permite observar as continuidades e rupturas entre esses vários grupos. Isto faz com que, paradoxalmente, contribua para uma ideia de “África única”.

Para tanto, o argumento é desenvolvido a partir de dois pontos. Primeiramente, são retomados os princípios para a Educação das Relações Étnico-raciais (ERER) e para o Ensino de História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena descritos pelas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN-ERER, Parecer CNE/CP 04/2004) que disciplinou o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, Lei n.º 9.394/1996). Em seguida, apresentação alguns desafios à “transposição pedagógica”, isto é, a efetivação de um ensino sobre “cultura africana” na educação básica. Importa dizer, nesse sentido, que não serão abordados de forma direta os processos de ensino da temática afro-brasileira e indígena.

PRINCÍPIOS ESTRUTURADORES DA ERER

A LDB foi modificada em 2003, por meio da lei 10639, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira no currículo da educação básica. Este dispositivo foi novamente alterado em 2008, para incluir o componente indígena (Lei n.º 11.645). Sobre este tema, ver Cavalheiro (2004), Oliveira (2018). Essa conquista histórica do Movimento Negro tem produzido mudanças significativas tanto no currículo da educação básica quanto na formação inicial (cursos de licenciaturas) e continuada de docentes (Cavalheiro, 2005).

Observa-se, nos últimos anos, desde a aprovação desse dispositivo, alguns avanços significativos no campo da Educação: desde mudanças na estrutura administrativa dos sistemas de ensino, com o intuito de incorporar a temática étnico-racial com vistas à promoção de justiça e correção de desigualdades demarcadas pela identificação

racial; a produção teórico-metodológica, sobre relações raciais e o ensino de história e cultura afro-brasileira; a elaboração de materiais didáticos, produção literária sobre aspectos da cultura da população negra; investimentos em cursos de formação continuada e alterações no currículo da formação inicial, conforme mencionado anteriormente; e o desenvolvimento de estratégias pedagógicas, no interior das escolas.

Entretanto, são ainda inúmeros os desafios para a consecução da lei, que passam pela efetivação de políticas educacionais concretas que não esteja subordinadas às vicissitudes das mudanças governamentais e pelo combate ao racismo e à intolerância religiosa nos contextos educacionais. Também, como bem analisou Caio Cândido Ferraro (2019), é preciso investir na estabilização de ações educativas que institucionalizem iniciativas de docentes e demais agentes escolares no contexto de cada unidade.

Conforme demonstrou Nilma Lino Gomes (2012) e Petrônio Domingues (2007) a atuação de pessoas negras ao longo dos séculos (sobretudo após a Proclamação da República em 1889), sobretudo na garantia ao acesso e à permanência na educação escolar, foi uma constante. Ao retratar panoramicamente este movimento, percebe-se que, ao longo dos anos, as formas de ação vão sendo alteradas, conforme os contextos políticos e sociais de cada época e o racismo que estrutura as relações sociais no Brasil, tem sido o principal empecilho para a superação das desigualdades que usurpa direitos das populações negras e indígenas.

Nesse sentido, a demanda por direitos específicos para essas populações sempre esteve atrelada ao combate ao racismo. Sales Augusto dos Santos (2005) demonstra que Movimento Negro (nas suas várias formas de organização), na sua longa atuação no cenário nacional e no campo educacional, já demandava da sociedade brasileira e do poder público direitos fundamentais. Um deles era justamente a possibilidade de acesso da população negra aos bancos escolares cuja ação mais sistematizada se dá a partir da atuação da Frente Negra Brasileira (Moura, 1983).

A partir da segunda metade do século XX, o movimento em torno do direito à educação escolar é reforçado com a reivindicação de políticas públicas para garantir a presença da população negra também no ensino superior. Essa luta, que tem logrado alguns êxitos ao longo do tempo ganha novos contornos no início do século XXI, sobretudo

a partir dos anos 2000, em que o Estado brasileiro começa a desenhar algumas políticas específicas para essas populações.

A partir da fundação o Movimento Negro Unificado, que estabeleceu uma pauta prioritária de reivindicações (guardando as especificidades de cada grupo do movimento negro) mesmo com algumas divergências internas, foram empreendidos esforços para que fossem constituídas ações de reparação, reconhecimento e valorização (Moura, 1983). Pode-se indicar que algumas das principais conquistas estão: (i) aprovação do Estatuto da Igualdade Racial (Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010) que garante a autodeclaração de pertencimento identitário como forma legítima de acesso à políticas públicas; (ii) o reconhecimento de que a população negra é constituída por pessoas autodeclaradas como pretas e pardas de acordo com o critério de cores adotados pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); (iii) a adoção de políticas de reserva de vagas para pessoas negras no ensino superior e aprovação da Lei de Cotas (numero); (iv) a oferta de bolsas de estudo em instituições privadas de ensino superior e a expansão da rede federal de ensino (Institutos Federais e Universidades); (v) e a modificação do currículo escolar para incluir a temática étnico-racial.

Essas conquistas, plasmadas em textos legais, são exemplos paradigmáticos de como lutas históricas vão sendo acomodadas na estrutura burocrática do Estado e dos governos locais e regionais, produzindo novos dissensos e embates (Oliveira, 2018).

Com a ampliação de estudantes negras e negros no ensino superior, por meio do dispositivo de reservas de vagas, produziu no interior das instituições e dos cursos a necessidade de repensar suas ações de acesso e permanência e o modo pelo qual a população negra é apresentada nos conteúdos e materiais escolares e como a prática curricular escolar ajudou a produzir a inferiorização e invisibilização desse grupo populacional. Noutros termos, escancarou-se o racismo produzido e reproduzindo no ambiente acadêmico e científico do país, para além do que a literatura antropológica já apontava.²

2 Sobre este tema, ver Lília K. M. Schwarcz (1993) sobre como a noção de raça foi operacionalidade no contexto científico nacional e Vagner G. da Silva (2002) que analisar o processo de conformação do campo de estudos sobre o contexto afro-brasileiro, no âmbito das Ciências Sociais.

No que concerne especificamente ao ensino sobre cultura e história afro-brasileira, lê-se nos artigos 206 (que trata dos princípios da educação), e nos artigos 215 e 216 (que abordam o tema do patrimônio cultural) da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) as bases para recepcionar no currículo escolar esta temática. A primeira redação da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996) pós reabertura democrática, não contemplou de forma direta este tema no capítulo que trata sobre o currículo, embora tenha apontado alguns princípios no art. 26, § 1.º e 4.º, como se demonstra a seguir:

Art. 26 Os **currículos do ensino fundamental e médio** devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, **da cultura**, da economia e da clientela. [...]

§ 1º Os currículos a que se refere o caput devem abranger, obrigatoriamente, o estudo da língua portuguesa e da matemática, o conhecimento do mundo físico e natural e **da realidade social e política, especialmente do Brasil**.

§ 4º O **ensino da História do Brasil** levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, **especialmente das matrizes indígena, africana e europeia (sic)** (Brasil, 1996. Redação original, grifo meu).

Somente em 2003, após intensa atuação do Movimento Negro, nas suas várias configurações (Oliveira, 2018), foi aprovada pelo Congresso Nacional e promulgada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a Lei n.º 10.639, que altera a redação do artigo 26 e insere os artigos 26-A e 79-B. Este último introduz as o Dia Consciência Negra (20 de novembro) no calendário escolar. O art. 26 será novamente modificado em 2017, para atrelar o currículo da educação à BNCC (Base Nacional Comum Curricular). E, antes disto, o art. 26-A é modificado para incorporar as demandas da população indígena (por meio da Lei n.º 11.645 de 10 de março de 2008). Atualmente temos as seguintes redações:

Art. 26 Os **currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio** devem ter base nacional comum, a ser

complementada, em cada sistema de ensino e em cada estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas **características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos** [...]

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, **torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.**

§ 1º **O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.**

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de **todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras** (Brasil, 1996. Redação atual, grifo meu).

É importante salientar, nesse movimento alguns aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, o artigo 26 inclui a educação infantil, ao tratar da composição do currículo escolar (seguindo o disposto na redação original de 1996 do art. 21 da LDB, e no art. 29 da mesma lei, alterado em 2013). Deste modo, embora a redação do artigo 26-A destaque o contexto do Ensino Fundamental e Médio, é ponto pacífico no debate educacional que ele abrange também as crianças bem pequenas. Permanecem inalterados os parágrafos primeiro e quarto do art. 26.

O segundo aspecto se mostra na abrangência do art. 26-A e a referência explícita às áreas de linguagens e história. Aqui deriva dois aspectos: (i) ao ampliar os temas a serem tratados no ensino de história africana, afro-brasileira e indígena se observa que atravessam todo o currículo escolar e permite sua abordagem em todas as disciplinas e componentes curriculares; (ii) a ênfase em educação artísticas, literatura e história revela a urgência de se rever o modo como se construiu uma narrativa e um imaginário depreciativo sobre pessoas negras e indígenas.

O terceiro ponto, diz respeito à receptividade desta obrigatoriedade, no campo da educação. Como se verá mais adiante, embora as Diretrizes Curriculares e outros dispositivos apresentem de forma direta os fundamentos para a inclusão deste conteúdo e o modo de abordá-lo no currículo (tanto da educação básica quanto nos cursos de formação docente), muitos profissionais travaram um embate para não implementarem essa normativa ou desvirtuaram sua finalidade tratando como elemento apartado do planejamento curricular anual, como demonstrou Rachel Rua Baptista Bakke (2011).

PARA ONDE OS VENTOS SOPRAM: DIRETRIZES CURRICULARES E SEUS PRESSUPOSTOS

Os termos conteúdo e currículo escolar, muitas vezes são tomadas como sinônimos, entretanto, embora eles estejam conjugados no contexto escolar, não se confundem. No campo da Educação há diversas perspectivas teóricas e metodológicas para se definir essas categorias. Em linhas gerais, pode-se afirmar que currículo para além de envolver a totalidade dos processos de ensino e aprendizagem (no que concerte, por exemplo: a definição do conteúdo a ser ensinado, a seleção do material didático, o desenvolvimento do plano de ensino e as estratégias didático-pedagógicas) também ao ser concebido na perspectiva de um processo, engloba até decisões tomadas no âmbito externo à escola, como na produção de diretrizes oficiais e de materiais didáticos, por exemplo. Ou seja, vai muito além de uma lista de conteúdos do ensino reunida num documento. Enquanto conteúdo, como o nome indica, diz respeito aquilo que será objeto do ensino, mas respondendo o que fora determinado no currículo. mencionado de outro modo, o conteúdo é o rol do que se vai ensinar em um determinado momento da trajetória maior, isto é, as definições do que ensinar, que só são possíveis no bojo de uma política curricular.³

O currículo, portanto, é político e pedagógico, pois direciona escolhas e ações intra e extraescolares. E quando a legislação estabelece a

³ Agradeço às professoras Cláudia Valentina A. Galian e Livia de Araujo Domini Rodrigues, nobres colegas da Faculdade de Educação da USP, pelo profícuo debate sobre este tema.

incorporação do Ensino de História e Cultura Africana Afro-Brasileira no **currículo da educação básica**, impõe a necessidade de se rever as macroconcepções de conhecimento e os contextos em que nossas escolhas se inscrevem. O que é conhecimento? Como traduzimos esses conhecimentos em algo que pode ser ensinável? O que move nossas escolhas?

Conforme indicou-se acima, ao ser promulgada, a Lei n.º 10.639/2003, alguns agentes escolares (sobretudo equipe pedagógica e docentes) entendiam que a temática étnico-racial deveria ser tratada somente nas aulas de arte, português e história ou como um “tema transversal”, ou seja, algo que deve ser tratado em todas as disciplinas, mas não como parte integrante do programa, e sim como algo pontual ao longo do ano. Este fenômeno foi nomeado por Rachel Rua Baptista Bakke (2011) como “pedagogia do evento”, ou seja, quando se abre uma “fenda” no cronograma escolar para tratar da temática étnico-racial, sem nenhuma relação com os demais conteúdos.

Tal como demonstrou a pesquisa de Letícia Abílio Nascimento (2022), quando a partir de um debate interno a escola desenvolve ações contínuas para a modificação do currículo escolar, não se percebe esta cisão no programa. Por outro lado, quando a responsabilidade de organizar atividades pedagógicas isoladas recai sobre uma docente ou coordenadora pedagógica, observa-se mais diretamente a “pedagogia do evento”.

Em paralelo, Caio Cândido Ferraro (2019) demonstrou que quando as agentes catalizadoras (isto é, dessas pessoas responsáveis em desenvolver ações isoladas) conseguem tornar rotineira a realização de projetos específicos sobre temas raciais, embora haja os riscos apontados por Bakke (2011), atualmente, tais ações têm sido fundamentais para tensionar as relações no interior das escolas e potencializar a revisão curricular. Pode-se falar que no processo de consecução do art. 26-A da LDB, há um *contínuo* que vai desde a não realização de nenhuma ação, passando pela “pedagogia do evento” (atividades isoladas) e pelos projetos até a modificação do currículo com o intuito de consecução de uma escola antirracista (Oliveira & Nascimento, 2022, p. 152).

No processo de normatização do artigo 26-A e do 79-B, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva foi indicada para ser a relatora do processo no âmbito do Conselho Nacional de Educação (CNE). No seu parecer, a conselheira sabiamente desdobrou a expressão “ensino de

história e cultura africana e afro-brasileira”⁴ em uma “educação para as relações raciais” (Brasil, 2004). Ou seja, algo que pudesse implicar uma transformação radical no modo pelo qual, historicamente a população brasileira foi ensinada sobre as classificações raciais e relação entre os grupos.

No Parecer exarado (Brasil, 2004), embora o artigo não tratasse explicitamente do contexto da população indígena, Petronilha Silva incluiu este grupo populacional dentre o público cujos valores societários, culturais e históricos precisam estar contemplados no currículo escolar. Este movimento foi importante, pois ao ser promulgada a Lei n.º 11.645/2008, não foi necessário exarar novo parecer sobre o tema, bastou apenas uma complementação com diretrizes operacionais para o ensino de história indígenas (Brasil, 2008), relatado pela Rita do Nascimento, membra da Câmara de Educação Básica do CNE.

Grosso modo, de forma implícita, a socialização no Brasil introduz a perspectiva de que o termo “raça” se refere somente às pessoas negras (pretas e pardas), sem incluir as pessoas brancas (brancas e amarelas). E os processos educacionais (escolares e não escolares), reforçam que o lugar das pessoas negras é de subalternização. E assim, cristaliza-se um processo, cujo início remonta ao período colonial e continua presente na atualidade: a produção e reprodução da dessemelhança entre pessoas brancas e negras, que leva às desigualdades sociais demarcadas nas identidades étnico-raciais. Franz Fanon (1968) nomeia este fenômeno de situação colonial.

Esta dessemelhança produz justificativas públicas para o tratamento violento contra os grupos inferiorizados. Situação que produz morte seja pela omissão (“deixar morrer”) ou agência (“fazer morrer”). Tal morte pode ser compreendida tanto em termos literais (a aniquilação dos corpos das pessoas negras e indígenas) quanto simbólicos, demarcados nos epistemicídio e outras formas de violência. Todas essas formas de violência, isto é, esta política de morte, pode ser descrita em termos de uma necropolítica (Mbembe, 2018).

Ao analisar as relações raciais no Brasil, Maria Aparecida da Silva Bento (2002) defende que um dos maiores privilégios da população branca é justamente nunca ter de se pensar enquanto pessoas brancas.

⁴ Aqui seguimos a definição do artigo 26-A da LDB, segundo a redação de 2023, que ainda não incluía nominalmente a temática indígena. A ampliação do caput para inserir o ensino de história e cultura indígena foi realizado em 2008, por meio da Lei n.º 11.645.

Ou seja, enquanto a criança negra, desde pequena, aprende a se ver como pessoa negra numa sociedade que a estigmatiza e lhe define um lugar social, ensina às crianças brancas que ela é a “norma”, que não possui marcações raciais e é com base nela que se vê a diferença materializada no corpo do outro.

Este quadro, produzido e reproduzido nos contextos escolares, por meio do currículo, dos materiais e das práticas didática e do conteúdo ensinado, reforça o lugar de “diferente” às crianças negras enquanto ressalta as qualidades das crianças brancas. Isso impõe sobre a população negra a necessidade de, a todo momento, se valer de estratégias para reverter esta posição subalterna para se ver como sujeito não afetado pelo olhar do outro. mencionado de outro modo, enquanto a positividade da branquitude é dada como “natural” e está inscrita nos códigos culturais no Ocidente, a negritude é apresentada como a exceção que precisa ser combatida (controlada) pelo Estado, por um lado, e constantemente reinventada e positividade pelos movimentos negros, por outro.

O processo de desconstrução e reconstrução das relações étnico-raciais, a partir da experiência escolar no ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena tem, portanto, um ganho importantíssimo tanto para a população negra quanto para a população branca, ou seja, para toda a sociedade brasileira.

Incluir o ensino sobre as populações africanas, indígenas e negras na Educação Básica pode produzir vários resultados positivos, a partir do desenvolvimento de atividades assentadas sobre três princípios: uma consciência política e histórica da diversidade, o fortalecimento de identidades e direitos e ações educativas de combate ao racismo e à discriminação (Brasil, 2004). Neste terceiro ponto é preciso insistir que não se trata de educar nos moldes ocidentais para atingir conteúdos diversos previstos pela lei, mas trazer esse conteúdo como forma em si de ensino e aprendizagem, valorizando dimensões como oralidade, corporalidade, arte, cosmologias dentre outras — trazendo inclusive para o espaço pedagógico outros detentores de saberes tradicionais.

Nesse processo de ensinar e aprender sobre o próprio contexto nacional, por exemplo, é lastimável que estudantes tenham contato com a língua inglesa, francesa ou espanhola na educação básica, mas às línguas faladas pelas populações indígenas no território nacional. Também não aprende a enorme presença das línguas dos povos originários da África Central (os bantos) e da África Ocidental (os sudaneses) na

construção no português falado no Brasil. De igual modo, é preocupante que haja um investimento macro na apresentação da história, geografia de países europeus, enquanto em segundo plano fica o contexto africano e americano. Em geral ao terminar o ciclo básico, estudantes tem dificuldades de indicar no mapa onde se localizavam as populações africanas que foram trazidas para o Brasil, ou como os vários grupos indígenas estão distribuídos no país.

Isso não significa dizer, como bem aponta as DCN-ERER, que se pretende substituir um etnocentrismo europeu por um africano ou indígena, ou ainda que o aprendizado de línguas estrangeiras e sobre os contextos de países classificados como ocidentais não seja relevante. Pelo contrário, o que se advoga é justamente uma recomposição curricular em que estas três grandes matrizes civilizatórias (africana, indígena e europeia) tenham a mesma importância. O investimento na descolonização do currículo é, portanto, fundamental para a construção de uma sociedade democrática, justa e igualitária.

COMO SE ENSINA CULTURA "AFRICANA" NA EDUCAÇÃO BÁSICA?

As DCN-ERER (Brasil, 2004) tratam do ensino de história e cultura tanto do contexto afro-brasileiro quanto africano. As produções acadêmicas posteriores se debruçaram sobre esses dois universos, por vezes, sem estabelecer diferenças entre eles (Paula & Guimarães, 2014). De igual modo, a produção de materiais didáticos utilizados nas escolas (ou elaborados para serem inserido em atividades escolares) costumam apresentar esta temática a partir da realidade brasileira até às sociedades africanas (num movimento que vai do brasileiro ao afro); ou o inverso: apresenta primeiramente o Continente Africano para depois tratar dos afrodescendentes nas Américas (isto é, uma perspectiva que vai do afro ao brasileiro).

Essas duas abordagens possuem vantagens e algumas limitações. Seja num ou noutra direção, apresentar a relação entre a população negra brasileira (ou a cultura nacional que se constitui com base em valores societários africanos e indígenas, com a participação das populações europeias) e os vários grupos étnicos existem em África é uma solução didática importante, pois é possível demonstrar as continuidades e rupturas entre os vários modelos de sociedades apresentados.

Por outro lado, indiretamente pode favorecer uma leitura comparativa e hierarquizante entre as duas realidades, calcadas num “presenteísmo” anacrônico, isto é, supor que as pessoas trazidas de África para o Brasil entre os séculos XVI e XIX permaneceram estáticas no tempo, o que pode reforçar certas leituras depreciativas dos povos africanos e afro-diaspóricos.

Neste sentido, a reflexão presente neste texto, colocará em evidência alguns aspectos do processo de ensino de história e cultura africana no contexto da Educação Básica brasileira. Toma-se como campo empírico de observação a cidade de São Paulo e os materiais pedagógicos produzidos para este público-alvo. Interessa, especificamente, compreender como a África e a realidades de suas populações é traduzida em termos de conteúdos para os anos iniciais do Ensino Fundamental. Por se tratar de uma pesquisa inda em andamento, nesta terceira parte deste capítulo, serão apresentados alguns aspectos introdutórios sobre este tema. É importante salientar, que não serão tratados aqui aspectos do contexto afro-brasileiro.

Como mencionado acima, boa parte dos livros didáticos abordam de forma conjunta tanto o contexto africano quanto afro-brasileiro. Exceto aqueles que se voltam especificamente para a África, nesses casos, as abordagens mais comuns é com base em uma perspectiva histórica. Do ponto de vista do conteúdo, essas produções em geral são bastante interessante e abordam de modo mais completo possível, dentro dos limites que este tipo de livro permite, aspectos fundamentais sobre a história do continente, princípios societários, relação com o sagrado, grupos étnicos e a divisão atual dos territórios.

A partir da revisão da literatura, de trabalhos que se debruçaram sobre as práticas em sala de aula, a realidade se altera um pouco em relação àquilo que está plasmados nos livros. A dificuldade está justamente na chamada “transposição didática”, isto é, o movimento de traduzir em práticas escolares conteúdos, concepções teóricas e curriculares sobre temas específicos. No mais das vezes, quando se trata do ensino de história e cultura e africana e afro-brasileira, termo “africano” ou “africana”, acaba obliterando as especificidades dos vários povos quando se aciona, por exemplo, termos como música “africana”, dança “africana”, arte “africana”, jogos “africanos”, língua “africana” e por aí vai.

Embora no âmbito da educação básica, é importante ressaltar que houve muitos avanços desde os anos 2003, em que a pluralidade

sociocultural do Continente Africano é uma realidade materializadas nas várias etnias e mais de cinquenta países. Temos matérias e atividades pedagógicas que objetivam apresentar a diversidade étnica, cultural, social, religiosa, imensa destes contextos.

Ocorre que, desde o início da colonização das Américas no século XVI, a invasão e domínio dos territórios africanos e a construção de uma política colonial que impõem às populações posições subalternas, são criados dispositivos que introduzem uma ideia uma “África genérica”. O apogeu dessa concepção ocorreu na partilha da África consolidada na conferência de Berlim em 1884/5 quando as sociedades étnicas não foram sequer consideradas no estabelecimento das fronteiras entre os países coloniais europeus. Assim uma sociedade de origem iorubá, por exemplo, pode estar hoje espalhada em países de colonização alemã, francesa e inglesa como Togo, Benin e Nigéria, respectivamente.

Nessa “África genérica”, desenho de longa duração, ressaltou-se uma ideia de falta ou ausência: de civilização, de epistemologia e ciência, de ética e valores morais, política, religião dentre outras. Tal perspectiva se constituiu num jogo de espelhos em que colonizadores europeus projetaram a imagem de si sobre os povos colonizados, destacando não as semelhanças, mas cristalizando as diferenças. Produziu um regime de dessemelhança, como fora mencionado acima, de modo que a imagem de si imposta aos povos africanos era distorcia e irreal. Estabelece-se esse movimento calcado nos modelos científicos, religiosos e políticos, sociais e econômicos, cristalizado nas explicações evolucionistas sistematizadas no século XVIII.

Criou-se uma amálgama que dificulta observar diferenças, rupturas e continuidades entre essas diversas sociedades do continente que possuem suas historicidades próprias. Ou seja, quando se aciona ideias ou conceitos de música, arte, dança tidos como “africanos”, se nota que essas adjetivações esconde e nega a diversidade ou multiplicidade de práticas culturais e formações sociais ao longo do tempo e do espaço. Também faz pensar que em África, todas as pessoas são negras, desconsiderando a presença de outros povos.

Da mesma forma em que classificar determinados músicas simplesmente como “europeia” ou “americana” não é suficiente para construir uma compreensão sobre a diversidade das produções musicais nesses continentes, não é plausível recorrer a termos genéricos

como “de origem africana” para tratar de aspectos específicos de determinado grupo étnico que presente no território africano.

Mesmo que se advoque que essas referências amplas visem a estabelecer continuidades e rupturas entre elementos socioculturais compartilhados por sociedades que estão próximas (do ponto de vista da contiguidade espacial) ou ainda, que o movimento diaspórico de africanos e africanas para a América causou uma ruptura dessas pessoas com suas comunidades originárias, o que impediria a identificação das raízes de tais produções, é preciso ressaltar que esta posição reforma o discurso sobre a “falta” sobre esses povos. Tal discurso informa posições epistêmicas, políticas e sociais, ao reverberar a narrativa de que, ao serem trazidos forçosamente para as américas, as populações não trouxeram nada para além dos seus corpos. Diferentes dos europeus que portaram em suas bagagens toda a materialidade das suas culturas.

Tal como aprendemos com Leda Maria Martins (2003), africanas e africanos levam inscritos em seus corpos memórias e conhecimentos. E, nos lugares onde se encontravam no vasto continente americano, enfrentando todas as adversidades, reconstruíram em diálogo com as populações originárias a materialidade de seus princípios societários (especialmente a ancestralidade, corporalidade e oralidade). Martins (2003) destaca ainda que o rico repertório sociocultural reterritorializado no Brasil dão testemunho do vigor criativo e o modo como opera tais princípios. Do mesmo modo Rita Amaral e Vagner Gonçalves da Silva (1992), ao analisarem o cancioneiro nacional, demonstrou que ele está prenhe de referência dos povos africanos trazidos para o território brasileiro; inclusive apontam que é possível identificar as origens dos elementos musicais em cada um dos seus estilos. Ainda no contexto das artes⁵, da configuração da língua portuguesa⁶ falada no Brasil e da produção da identidade cultural brasileira há inúmeras pesquisas que localizam diretamente os grupos étnicos (ou tronco linguístico) tanto africanos quanto indígenas que constituíram o vasto patrimônio cultural nacional, com a participação de europeus (notadamente portugueses).

5 Os catálogos do Museu Afro-Brasil, em São Paulo, *A mão afro-brasileira* (2010) e *Isto é coisa de preto* (2018), são paradigmáticos compreender tanto a atuação de artistas negras e negros no Brasil quanto o processo de invisibilização dessas pessoas.

6 Sobre a constituição do português falado no Brasil, veja os capítulos de Margarida Maria Taddoni Petter e Yeda Antonia Pessoa de Castro presentes nesta coletânea.

No escopo dos movimentos anticoloniais e de luta pela emancipação dos territórios africanos do domínio europeu, emergiu a necessidade de se combater a “ideologia das ausências” enfatizando as afinidades reais ou atribuídas entre as sociedades africanas, generalizando elementos particulares. Esta postura de “essencialização estratégica” é importante no contexto político, econômico e social atuais, e os movimentos panafricanista e do renascimento africano são exemplos paradigmáticos, sobretudo quando visam criar uma “comunidade africana” para fazer perante os constantes ataques racistas, assédios econômicos e sociais, ao mesmo tempo em se insere no debate global destacando a agência dos povos africanos no combate as mazelas que atingem a humanidade.

No contexto pedagógicos, ao tratar das múltiplas grupos étnicos africanas e como a ancestralidade, a corporalidade, o sagrado e a oralidade são materializados nas várias configurações societárias, é preciso modular o tipo de universalização pretendida. Por exemplo, é possível tratar de determinado princípio colocando em paralelo as várias formas de realizar os cálculos, os “ticas” da “matema” como afirma Eliane Costa Santos (2018). Ou ainda, se valer de fotografias do povo Dinka (Sul do Sudão), das Máscaras Chokwe (leste angolano) e das máscaras Geledés (Iorubás), destacando continuidades e rupturas entre formas estéticas, epistemologias e cosmologias desses povos sem a preocupação de dizer que “são tudo a mesma coisa”.

Nesse sentido, tal como fora apresentado na Introdução deste texto, Matamba não “é” Santa Bárbara, assim como também não é Oya (Iansã). Embora seja possível reconhecer que as três entidades ocupam o mesmo lugar estrutural nos seus respectivos sistemas de crença, isto é, estão associadas aos fenômenos atmosféricos, à força e a coragem das mulheres. Semelhanças formais podem carregar significados completamente distintos, ou seja, é preciso colocar esses elementos nos seus contextos relacionais e entender que um processo pedagógico visa justamente compreender o que aproxima e distancia essas presenças em contato. mencionado de outro modo, para conhecer a diversidade e aprender com ela é preciso combater estereótipos ou uma visão única dos processos históricos, isto implica realizar um movimento teórico-epistemológico de compreensão de no processo de consecução do ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena é partir do suposto de que há muitas “culturas” e “histórias” a serem

apreendidas. Assim, não possível falar sobre uma história única, como adverte Chimamanda Ngozi Adichie (2009) e em paralelo, pode-se afirmar, que se deve evitar as “culturas únicas”.

Nos últimos vinte anos verifica-se uma produção acadêmica bastante robusta sobre a temática racial ou étnico-racial no Brasil que beneficia diretamente a aplicação da Lei n.º 10.639. Ela ainda se concentra na área de humanidades de forma geral (antropologia, sociologia, história, educação literatura, linguística, artes, direito dentre outras), porém, mais recentemente percebe-se um movimento ampliado para discutir essas temáticas nas áreas de exatas e biológicas. Merece destaque, neste movimento, a Etnomatemática (Santos, 2018) que são se mostra um campo consolidado de estudos sobre as múltiplas formas de ensinar e aprender matemática.

No que concerne especificamente ao contexto educacional, tais produções, contaram com o fomento do Estado, por meio de órgãos como a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que teve à frente ministras como Nilma Lino Gomes e Luiza Bairros. A criação de Coordenadorias no âmbito de secretarias estaduais e municipais de ensino, e a multiplicação de oficinas de formação continuada de professoras(es) e a criação de materiais didáticos.

Após 2016, percebe-se, entretanto, uma diminuição da atuação estatal na consecução dos dispositivos legais. Inclusive, por parte do governo federal foram empreendidas medidas que obstaculizaram o avanço das políticas públicas de enfrentamento ao racismo nas escolas. A extinção da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Jakimiu, 2022) em 2016, e da Seppir, em 2018, e a Secadi são exemplos paradigmáticos das novas perspectivas governamentais que regem o Brasil a pós o golpe político-jurídico que depôs a presidenta eleita Dilma Rousseff. Esta postura vai na contramão do que se observa na cena pública em que se amplia o debate sobre preconceito e discriminação.

De todo modo, os Núcleos de Estudos Afro-brasileiros e os Centros de Articulação dos Povos Indígenas existentes nas universidades públicas federais e algumas universidades estaduais, junto com outros grupos de pesquisa têm contribuído significativamente na produção científica e pedagógica, apesar dos retrocessos governamentais.

Muitos avanços são visíveis na direção de estabelecer no currículo escolar uma educação antirracista. Ainda há, todavia, muitos

passos a serem dados, entre eles o desafio da transposição da produção científica e dos próprios grupos negros para a formação docente e das práticas escolares.

No que concerne a formação inicial de professoras (es), mesmos os currículos que já introduziram uma disciplina obrigatória para abordar da temática étnico-racial, ainda há certa dificuldade em expandir o debate para outras áreas. Em alguns casos, por exemplo, o curso de Filosofia da Educação ainda vê a Paideia grega como única referência pedagógica, desprezando os processos de transmissão de conhecimento produzidos em outros contextos socioculturais. Do mesmo modo, os cursos de História da Educação no Brasil, ainda tende a reforçar a interpretação da ausência de negros e indígenas nos bancos escolares por meio da diferença de classe. Mesmo no debate sobre Didática ou de Organização do Trabalho na Escolas são escassos os casos em que princípios indígenas e africanos são acionados.

Se por um lado, observa-se ampliar a distribuição de título de doutor(a) *honoris causa* a mestres e mestras tradicionais, pouco desse conhecimento é incorporado aos currículos escolares. Ou seja, se reconhece publicamente a importância dessas produções, mas contraditoriamente esses saberes tradicionais são pouco acionados nos processos didáticos e pedagógicos, em detrimento das produções ocidentais que seguem ocupando os lugares centrais nos processos de formativos.

É preciso expandir exponencialmente as estratégias didáticas frutíferas que possibilita não tão somente a ampliação de repertório das e dos estudantes com relação à temática da diferença étnico-racial, mas possibilita uma experiência de aprendizagem que faz com que docentes em formação incorporem na sua *práxis* pedagógica essas outras possibilidades de produzir e difundir o conhecimento,⁷ suprimindo a perspectiva euro-branco-centrada e apostando numa ecologia de saberes, tal com o aponta Nilma Lino Gomes (2017).

Atualmente, pode-se afirmar que a educação escolar brasileira se encontra numa espécie encruzilhada didático-epistemológica. De um lado, evidencia-se a ampliação das produções acadêmicas e na difusão dos saberes e fazeres tradicionais e, por outro, muitos materiais didáti-

7 O capítulo escrito por Maria da Anunciação Conceição Silva, presente nesta coletânea explora significativamente essas possibilidades e apresenta ações realizadas no curso de Pedagogia da UNEB.

cos apresentam estratégias didáticas que reduzem as possibilidades de efetivação de um currículo antirracista e que se vale dos conhecimentos inscritos nos múltiplos modelos de organização societária.

Se sabe que a encruzilhada é local de encontros e desencontros, metaforicamente afirma-se como um espaço de rupturas e continuidades. Quando se aposta numa transposição didática que reforma o raciocínio: usar A para ensinar B (por exemplo, usa-se “brincadeiras africanas” para ensinar valores étnicos e societários ocidentais); se reduz a potencialidades pedagógicas dos princípios societários africanos e o submete aos valores ocidentais. Em revanche, ao partir do princípio de que a universalidade é uma construção das sociedades ocidentais que visam, em boa medida, resguardar o lugar do sujeito branco (e tudo que ele representa) como central em detrimento dos demais sujeitos, expande-se as possibilidades de ensinar. Como mencionado anteriormente, os trabalhos de Eliane Santos (2018) vão justamente nesta direção no processo de ensino de matemática nas escolas, pois ressalta que as formas de calcular (as ticas da matemática) estão circunscritos aos contextos socioculturais em que foram criados, e é possível se valer deles para ampliar as possibilidades didáticas. Neste sentido, não se trata de usar A para ensinar B, mas, a partir de A para ensinar A, revelando como B pode estar contido em A.

Então, pensar transposição didática tendo por base os princípios das DCN-ERER, permite colocar em evidência produções socioculturais afro-brasileiras e indígenas compreendendo como elas dialogam com o contexto social mais amplo. Mencionado de outro modo, é possível partir do brasileiro para se chegar ao afro; neste caso, não uma África genérica, mas os princípios societários materializados nas práticas e epistemologias de grupos específicos que impactam no conhecimento mencionado universal. O mesmo ocorre no contexto indígena. Por exemplo, ao estudar o funk é possível percorrer seu movimento histórico e rítmico que nos conduz ao contexto das populações negras no Estados Unidos e, de lá, até o complexo musical congo-angola.

Fazer o caminho inverso é perguntar, a partir do brasileiro, o que é o afro ou o indígena. Como se conforma a sociedade brasileira a partir da presença dos povos indígenas e africanos? E mais ainda, como os saberes produzidos no âmbito ocidental (e são apresentados como universais) estão prenhes tanto dos valores das suas sociedades de origem quanto incorporam princípios epistemológicos de outros

povos sem lhes atribuir o devido crédito. Por exemplo, quando se reforma que a Filosofia enquanto campo de saber nasce no mundo grego, a partir dos pré-socráticos, reduzindo as Filosofias de outros povos a “saberes tradicionais”, não se evidencia muitas teses gregas foram formuladas em intenso debate com os povos egípcios, etíopes.

FECHAMENTO: ZARA TEMPO

Neste texto discutiu-se as potencialidades e desafios da chamada transposição didática no processo de ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena na Educação Básica. Partido do contexto da Ensino Fundamental, e tempo por base o ensino sobre o continente africano, argumentou-se que um dos principais dilemas presentes neste processo é o perigo em reforça estereótipos sobre o os vários povos africanos, ou ainda, produzir uma visão genérica sobre a África.

Diante desse quadro, compreende-se que o processo educativo deve fazer o caminho inverso: partir do brasileiro para o afro, isto é, ressaltar no repertório histórico-cultural brasileiro o “afro” que o constitui e, neste caminho de volta à África encontrar ali não a sua totalidade, mas as suas correspondências. Compreender, por exemplo, que as comunidades remanescentes dos quilombos presentes no Brasil, estabelecem um diálogo de longa duração com as organizações sociais existentes no contexto congo-angola, com a complexidade que as envolve. Assim, os chamados “princípios civilizatórios africanos” se atualizam nas práticas sociais dos grupos em África, ao mesmo tempo em que permite múltiplas configurações societárias na diáspora.

Ao olhar para a cultura afro-brasileira é possível perceber que ela faz parte desse contexto banto afro-atlântico, que se materializa na música, na culinária, nas artes em geral, nas filosofias, epistemologias, dentre outras. Embora na versão pública da “cultura afro-brasileira” os elementos do complexo jeje-nagô são mais facilmente reconhecidos, por causa da popularização de práticas religiosas do candomblé, sobretudo dos modelos rituais da Bahia

Fazer, portanto, esse caminho de volta nos permite olhar e compreender que os princípios civilizatórios africanos são atualizados nas práticas dos vários grupos sociais tanto na África como no Brasil, ou

seja, permite que haja múltiplas configurações societárias também na diáspora.

Em síntese, destaca-se neste texto que ao invés de ir à África e de lá olhar para a Brasil, uma transposição didática que parta do “brasileiro” para compreender como ele se configura com base em princípios africanos e indígenas pode ser mais frutífera, pois evita a generalização de povos e culturas e produz uma educação calcada na realidade do território nacional. Ao reconhecer a pluralidade sociocultural do continente africano e dos povos indígenas americanos partindo do contexto nacional, o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena não reproduzirá “amalgamas” de significados e dará a ver as continuidades e rupturas entre os vários grupos formam o Brasil.

Paradoxalmente, para encontrar as “áfricas” que habitam em nós, é preciso produzir um distanciamento da África continental e do “africano” que estão presentes no imaginário nacional. A viagem do continente africano para a América já foi realizada, talvez seja a hora de fazermos o caminho de volta, levando inscrito nos corpos o “Brasil” que somos para nos encontrarmos com os “afros” que nos constituem.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. *O perigo da única história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AMARAL, R. & SILVA, V. G. da. Cantar para subir — um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, vol. 16, n.º 1/2, pp. 160-84, 1992.
- ARAUJO, E. (cur.). *Isto é coisa de preto: 100 anos da Abolição da Escravidão*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2018.
- ARAUJO, E. (org.). *A mão afro-brasileira: significados da contribuição artística e histórica*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Museu Afro Brasil, 2018.
- ARAUJO, E. O negro brasileiro e as Artes Plásticas no Brasil. *A mão afro-brasileira: significados da contribuição artística e histórica*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Museu Afro Brasil, 2010.

- ARAUJO, P. C. *Entre ataques e atabaques — intolerância religiosa e racismo nas escolas*. São Paulo: Aché, 2017.
- BÂ, A. H. A tradição viva. In: ISKANDER, Z. (org.). *História Geral da África*. Vol. 1. São Paulo: Ática, Unesco, 1980, pp. 181-218.
- BAKKE, R. R. B. *Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BENTO, M. A. da S. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Conselheiros: Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (Relatora), Carlos Roberto Jamil Cury, Francisca Novantino Pinto de Ângelo e Marília Ancona-Lopez Processo N.º: 23001.000215/2002-96 PARECER N.º: CNE/CP 003/2004.
- CAPUTO, S. G. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CAVALLEIRO, E. (org.). *Educação antirracista: caminhos abertos pela lei federal n.º 10.639/2003*. Coleção Educação para todos. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*, vol. 12, n.º 23, pp. 100-22, 2007.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. 42.^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERRARO, C. C. *Religiões afro-brasileiras na escola: silenciamentos que a lei 10.639/2003 (ainda) não pôde revogar*. Dissertação, Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2019.
- GOMES, N. L. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 33, n.º 120, pp. 727-44, jul.-set. 2012.
- GOMES, N. L. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- JAKIMIU, V. C. de L. Extinção da Secadi: a negação do direito à

- educação (para e com a diversidade). *Revista de Estudos em Educação e Diversidade — REED*, [S. l.], vol. 2, n.º 3, pp. 115-37, 2021. Disponível em: <<https://periodicos2.uesb.br/index.php/reed/article/view/8149>>. Acesso em: 9 jul. 2022.
- MARTINEZ, F. L. *O povo Macua e a sua cultura. Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique*. 2.ª ed. Maputo: Paulinas, 2008.
- MARTINS, L. M. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Revista do Programa de Pós-graduação em Letras, Língua e Literatura: Limites e Fronteiras*, n.º 26, UFSM, 2003.
- MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MOURA, C. Organizações negras. In: SINGER, P.; BRANT, V. C. (orgs.). *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEBRAP, 1983.
- MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, A. A. P. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. *Cadernos PENESB*, Niterói, n.º 5, pp. 16-34, 2004
- OLIVEIRA, R. S. de O. *Orixás a manifestação cultural de Deus: uma análise das liturgias católicas “inculturadas”*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias Navegação Cultural, 2016.
- OLIVEIRA, R. S. de O. *A cor da fé: identidade negra e religião*. São Paulo: Universidade de São Paulo; Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Tese de doutorado, 2017
- OLIVEIRA, R. S. de O. Educação para a diversidade racial no contexto brasileiro: o contexto das leis 10639/2003 e 11645/2008. *Argumentos*, vol. 15, n.º 1, jan./jun. 2018.
- OLIVEIRA, R. S. de; NASCIMENTO, L. A. “Pedagogia do evento”: o dia da consciência negra no contexto escolar. *Campos — Revista de Antropologia*, [S.l.], vol. 22, n.º 1, pp. 135-58, jun. 2021. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/74239>>. Acesso em: 5 jul. 2022.
- PAULA, B. X. de; GUIMARÃES S. 10 anos da lei federal n.º 10.639/2003 e a formação de professores: uma leitura de pesquisas científicas. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, vol. 40, n.º 2, pp. 435-48, abr./jun. 2014.
- SANTOS, E. C. As ticas da matema de algumas etnias africanas: suporte para a decolonialidade do saber. *Revista da ABPN*, vol. 10, n.º esp. 2, 2018.

- SANTOS, J. O. G. dos. *Lei 10.639/2003: revendo Paradigmas na arte/educação*. Mestrado, Dissertação, São Paulo, UNESP, 2017.
- SANTOS, S. A. dos. A Lei n.º 10.639/03 como fruto da luta antirracista do Movimento Negro. In: CAVALLEIRO, E. (org.). *Educação antirracista: caminhos abertos pela lei federal n.º 10.639/2003*. Coleção Educação para todos. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, pp. 21-37.
- SCHWARCZ, L. K. M. *O espetáculo das raças: cientistas instituições e questão racial no Brasil 1970-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. Da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SILVA, V. G. da. (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.
- SILVA, V. G. da. (org.). Arte religiosa afro-brasileira — As múltiplas estéticas da devoção brasileira. *A Divina Inspiração Sagrada e Religiosa — Sincretismos* (Catálogo). São Paulo: Museu Afro Brasil, 2008, pp. 118-205.
- SILVA, V. G. da. (org.). *Candomblé e umbanda — caminhos da devoção brasileira*. 2.ª ed. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2005.
- SILVA, V. G. da. (org.). Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, São Paulo, n.º 55, pp. 82-111, 2002.



6

BANTOS PELO MUNDO

6.1

A PRESENÇA DA CULTURA BANTU EM CUBA — A REGRA PALO MONTE

YUMEI DE ISABEL MORALES LABAÑINO

Quando abordamos o legado africano nas Grandes Antilhas, quase sempre se recorre ao universo das religiões afro-cubanas e o referente costuma ser aquele de origem iorubá. Paradoxalmente este grupo foi um dos últimos a chegar em terras cubanas. Anterior a ele é registrada a entrada dos bantu, especificamente o subgrupo conhecido como Bakongo. Com a chegada dos negros escravizados no século XVI, da área da África Subsaariana, a historiografia (Ortiz, 1975; 1996; Guanche, 1983; James, 2001; 2006) mostra que uns dos primeiros grupos a chegar à ilha foram aqueles do grupo linguístico bantu que ficaram conhecidos como “congo”. Sob essa denominação foram identificadas as primeiras gerações de escravizados e tudo o que passou a se relacionar com a presença bantu em Cuba, em especial com o mundo das religiões afro-cubanas. Porém, a religiosidade, embora a mais popu-

lar, não foi a única marca da presença bantu, pois existe uma grande influência do quicongo no espanhol cubano (Valdés, 2009; Lopez, 2013), na culinária, na dança e na música.

Muitos aportes e expressões banto que encontramos em Cuba vem da cosmovisão e prática da regra (*regla*) de Palo Monte, também chamada Palo Mayombe ou Palo Congo, especialmente pela convivência dos seus praticantes com outros grupos religiosos ou não. É sempre que se pensa sobre a existência de algum legado africano não iorubá se pensa imediatamente na associação Congo/Palo Monte. Ambos são considerados os maiores expoentes africanos na cultura e sociedade cubana, mas não são os únicos, é importante mencionar também a Sociedade Secreta Abakúa.

Estas três religiões (a Santeria, o Palo Monte e a Sociedade Abakúa) são consideradas as principais religiões de matriz africana em Cuba e as de maior prática na atualidade. Juntam-se a elas as regras arará e a ijexá (praticamente extintas). Da mesma forma encontramos aquelas que são consideradas de antecedente africano como o espiritismo cruzado e o vodu haitiano. Para situar essas religiosidades no contexto afro-religioso cubano é essencial conhecer um pouco a respeito delas.

Podemos classificá-las entre aquelas consideradas como de matriz propriamente africana (por apresentar mais elementos “africanos” na sua prática e organização) e as que são consideradas como de “antecedente africano” por mostrar não só elementos de origem africana, mas provenientes de outras áreas do mundo, como a Europa, e com um forte conteúdo americano.

A Santeria cubana, religião de origem iorubá (em Cuba conhecida pelo termo *lucumí*¹), regra de ocha ou complexo ocha-ifá, é uma expressão religiosa basicamente de ascendência iorubá. Rende culto aos orixás, tem uma concepção do mundo baseada na mitologia de suas deidades, as quais se consagram os fiéis mediante cerimônias de raspagem de cabeça e imposição dos atributos simbólicos do orixá recolhido em cerimônia de adivinhação. Esta cerimônia de iniciação é conhecida em Cuba como *asiento* (assento), *hacer santo* (fazer o santo) ou *kariocha*. Atualmente pode-se dizer que é mais popular dentro e fora da ilha.

¹ Se diz que a palavra *lucumí* vem do vocábulo *ulcumí* que em ioruba quer dizer irmão. A língua *lucumí* é uma língua litúrgica resultante do ioruba com o castelhano.

A Sociedade Secreta Abakuá, organização social e religiosa masculina, tem seu culto ao redor da adoração da figura de um peixe chamado Tanze. Se diz que sua origem remonta a Sociedade dos Homens Leopardo do Calabar, na África. A iniciação tem como eixo a realização de uma cerimônia denominada *juramentacion* (juramentação) que é o ato de juramentar a preservação dos segredos do grupo sobre as cerimônias que se realizam no quarto religioso denominado Fambá.

A regra arará e ijexá tem um pouco alcance, são praticadas a nível local, especialmente nas regiões centro-sul da ilha. Atualmente elas têm sido incorporadas à liturgia da Santeria em algumas localidades do interior de Matanzas. Na regra arará as crenças aglutinam elementos de origem ibo com um forte substrato linguístico fon. Está dividida em três ramos especialmente: arará magino, arará dahomey e arará sabalú. A regra ijexá, provem de um subgrupo ioruba, que apresenta ligeiras diferenças na maneira de conduzir os rituais, na língua e na música.

O vodú haitiano, de predominância daomeana, chegou à ilha junto com os negros escravizados pelos colonos franco-haitianos que se assentaram na parte sul-oriental depois da revolução haitiana ocorrida em 1804. Mas só começou a adquirir certa visibilidade a partir da década de 1920 com os haitianos que se estabeleceram como trabalhadores manuais contratados para o corte de cana-de-açúcar.

O espiritismo cruzado, embora não seja reconhecido como uma religião de origem africana, está incluído entre as religiões afro-cubanas pela forte presença de elementos africanos (da regra ocha e do Palo Monte em sua liturgia). Tomando como base o kardecismo, esta variante cubana do espiritismo rende culto aos diferentes ancestrais, agrupados em *comissões*² pela sua proveniência. É assim que pode se encontrar a comissão dos congos, em alusão aos antigos escravizados; a dos ciganos que viriam a representar o ancestral europeu; a comissão dos índios, os primeiros povos do lugar.

O convívio entre essas religiões é bastante pacífico, no sentido que uma mesma pessoa pode estar iniciada em vários destes sistemas religiosos, uma particularidade que é chamada de paralelismo religioso (James, 1995). O fato de que a denominação de regra seja comum, responde ao significado da palavra em espanhol que dá ideia de algo

2 O termo provém das comissões profissionais que agrupam pessoas pela função que desempenham, como a dos professores a dos médicos.

organizado, regrado. Neste sentido, começaram a ser chamadas assim entre os anos de 1960 e 1970, a partir dos trabalhos da pesquisadora Lidia Huget (1968).

Mas agora vamos nos centrar na regra de Palo Monte: “*Nsala malekum... alekum nsala*”.³

A regra conga ou Palo Monte tem como antecedentes os aportes do conglomerado etnolinguístico Congo-Bantu. Suas crenças estão centradas, especialmente, nos poderes dos mortos e dos antepassados conhecidos entre eles como *mpungo* e *msambi*. Para os crentes, estes espíritos habitam a natureza e são considerados protetores dela. Em seu fundamento religioso se encontram representados materiais de origem mineral, animal e vegetal, como expressão simbólica da natureza. Chamado de *nganga* ou prenda, é um caldeirão que se estabelece como o núcleo a partir do qual se articula a prática.

Um centro de força mágico capaz de cumprir com todas as tarefas convencionalmente estabelecidas dentro do código cultural do sistema, assim como empreender e finalizar todas aquelas iniciativas que — em consonância com as licenças e margens de autonomia criativa permitidas pela própria regra — o sacerdote, tata ou superior hierárquico ou qualquer um que tenha intenção de fazer o trabalho, seja por decisão própria, seja por solicitação do afilhado ou pessoa para a qual se presta um serviço, seja por sugestão ou pedido do *nfumbi* ou morto, de algum *ndoqui* [espíritos de pessoas mortas], ou ente do mal, ou de um *mpungo* (Figarola, 2006, p. 31).

Composto, em particular, por vinte e um paus (quantidade que pode aumentar a trinta e seis e alcançar até quarenta e um), terra de diferentes pontos da cidade onde more seu dono e outros elementos como pedaços de metais e minerais. Ele é ativado mediante o ritual que vincula o possuidor do caldeirão e o espírito dos ossos que são incrementados ao recipiente, este espírito deve ser consultado mediante o oráculo para saber se concorda em “fazer” este pacto com o novo Tata. Este acordo entre o novo sacerdote e o espírito é mediado pela pessoa que lhe iniciou anteriormente o Tata-nganga ou Yaya-nganga na cerimônia de *juramento* ou *rayamiento* (raimento, ato de escarificar a pessoa).

3 É a forma de cumprimento dos paleros cubanos.

Entre as etapas desse processo de iniciação está a realização de pequenas incisões sobre alguns pontos específicos do corpo do iniciado, esse sangue é vertido sobre a *nganga* do padrinho fazendo assim uma ligação do seu próprio espírito com o que já habita na *nganga mãe*. Este primeiro pacto é feito não só com esse espírito, também nesse momento se inclui o Tata ou Yaya e a comunidade que ele ou ela lidere.

Na estrutura piramidal da comunidade o Tata e a Yaya-nganga são a máxima autoridade no plano dos homens, já que segue um pouco a hierarquia que podemos encontrar no chamado panteão congo. Como figura central é mais comum encontrar o sacerdócio do Tata (homem) do que o de mulheres. Sua função é cuidar da saúde e equilíbrio da comunidade e atender as pessoas que acorrem para as consultas. Também é a pessoa indicada para a preparação do *perro* (literalmente cachorro) ou criado de prenda, que é o indivíduo com as características mediúnicas necessárias para ser possuído pelo espírito que mora na *nganga*. Essa preparação deve ser efetuada com muito cuidado, pois o criado da prenda sofre um desgaste físico durante o transe, além de ser veículo de comunicação do mundo dos espíritos que, segundo a concepção cubana congo-bantu, é o mundo da verdade.

Mas encontra-se membros desta família religiosa com outras funções como cuidar da *nganga* em ausência do padrinho ou madrinha, como o *mayordomo* ou a *madrina-nganga*. E da mesma forma temos pessoas que geralmente tem pouco tempo de iniciação: o *guatoko* ou *pino nuevo* e o *nweyo*. Na base podemos encontrar os “afilhados espirituais”, que são pessoas atendidas na casa, mas que não tem uma cerimônia de iniciação ainda ou não precisam passar por ela.

O NSÓ-NGANGA (CASA TEMPLO) E OS “MPUNGUS”

Quando se fala de casa nos referimos ao fenômeno de casa-templo que se observa em Cuba.

Espaço físico espiritual que é projetado dentro da casa do praticante; onde se estabelece um convívio dos elementos da vida cotidiana e os objetos religiosos, se criando espaços simbólicos com uma carga mística. Nela se forma uma família religiosa que recria uma estru-

tura hierárquica piramidal, sendo um espaço de socialização, onde se constitui relações de poder condicionadas pelo conhecimento da liturgia religiosa e anos de prática (Labañino, 2010).

Na regra do Palo Monte o espaço da casa-templo é denominado *nsó-nganga* e nele vai se formando uma família mediante laços rituais, sob a proteção máxima de Inzambi, visto como o Deus superior.

Inzambi, Nzambi ou Sambi é o Deus superior. É solicitada sua ajuda e intervenção na resolução dos problemas, mas não lhe é rendido culto diretamente. No cotidiano se pede a intervenção dos *mpungus* que moram na floresta, mas também no mundo dos homens. Na perspectiva do palero cubano (praticante do Palo Monte) cada *mpungu* está relacionado a uma área da vida dos humanos assim como a um domínio natural. Os principais *mpungus* são:

- Tiembra Tierra (Treme Terra) ou Ma Kengue, o deus da sabedoria e justiça que se equipara com o orixá Oxalá;
- Kobayende, deus da morte e das doenças. Está relacionado ao orixá Asojano (Omolu);
- Kimbabula ou Padre Tempo, *mpungu* da adivinhação e dos ventos que se equipara com Orula (Orunmilá), o orixá da adivinhação;
- Mariwara, protetor da porta entre a vida e morte e se identifica com Oyá-Iansá;
- Ma Lango ou Madre Água, deusa das águas e da fertilidade, se identifica com Iemanjá;
- Mamá Chola, a deusa a riqueza e os prazeres; relacionada a Oxum;
- Nkuyu ou Lucero, associado a Exu ou Legba por ser o *mpungu* da floresta e dos caminhos;
- Gurufinda, deus da floresta e das ervas, associado a Ossaim;
- Sarabanda ou Rompe Monte, rege o trabalho e a força, é um dos mais conhecidos fora do âmbito religioso. Relacionado a Ogum;
- Sete Raios ou Nsambi Munalembe, dono do trovão e do fogo. Equiparado a Xangô.

Estas equiparações entre *mpungus* e orixás vêm da associação que se faz entre o domínio da natureza e da vida dos homens, além das cores, que coincidem entre as deidades da regra do Palo Monte e da

Santeria. Este recurso é muito usado pelos praticantes na identificação dos *mpungu* sobretudo para aquelas pessoas que não são próximos à prática religiosa.

Sete Rayos, a quem é atribuído a propriedade de dominar as descargas eléctricas, se sincretiza com Santa Bárbara, porque os praticantes estabeleceram previamente sua semelhança com Xangô. As deidades marinhas como Madre d' Agua ou Sete Saias, se identifica com a Virgem de Regla, mas esta equiparação se estabelece a partir da orixá Iemanjá (Barreal, 1966, p. 22).

Podemos ver esta prática como um exemplo de um sincretismo sobreposto, no qual se recorre ao sincretismo que se fez entre os santos católicos e os orixás, para logo utilizá-lo como referente para as entidades paleras; então aqui a Santeria funciona como um referente para uma aproximação com o mundo palero. Evidenciando uma vez mais esse convívio ou coexistência entre as religiões afro-cubanas que é plasmado no dia a dia em qualquer casa-templo cubana onde num cômodo da casa encontramos as sopeiras dos orixás e em outro a *nganga*, e em qualquer dos casos a companhia da abóbada espiritual. Ao modo de representações materiais deles.

A comunicação com os *mpungus* se faz consultando o *chamalongo*, tipo de búzios côncavos ou pedaços de coco que são previamente preparados para esta função de adivinhação. No Palo Monte é raro a presença dos *mpungus* mediante o transe, existem poucos registros a respeito e sempre é mencionado em contraposição com a Santeria, dizendo que os movimentos da pessoa em transe são muito bruscos. Não obstante, é mais apreciada a comunicação que vem por uma via mais direta com os espíritos, aquela que se dá pelo transe do tata-*nganga* ou, mais ainda, do *perro de prenda*. Existe também como veículo de comunicação com os espíritos: a *fula*, que consiste na colocação de porções de pólvora sobre um desenho espiral ou linear que ao serem consumidas pelo fogo são interpretadas.

O ato de desenhar no chão com giz é uma parte muito importante da liturgia do Palo Monte; cada *nganga* possui no seu interior um desenho específico que funciona à maneira de assinatura do pacto que se estabeleceu entre o proprietário, o espírito que nela habita e, muitas vezes, algum *mpungu*. Os paleros igualmente têm cada um

sua *firma* (o desenho que funciona como assinatura) que o identifica, assim como os iniciados depois do *juramento*. Mas se a *firma* das deidades é pública, a dos homens não costuma ser, pois, segundo os iniciados, ela pode ser usada por outros para fazer-lhes mal.

O LUGAR DA REGRA DO PALO MONTE NO UNIVERSO AFRO-RELIGIOSO CUBANO

A sociedade cubana, independente do que se possa pensar pela sua orientação comunista-socialista (determinada pelas estruturas estatais, entenda-se, neste caso, pelo Partido Comunista de Cuba – PCC) é uma sociedade profundamente religiosa. Nela podemos encontrar multiplicidades de religiões: cristãos ortodoxos, gregos e russos, judeus sefarditas e ortodoxos, muçulmanos, fiéis das denominadas cristãs históricas (batistas, metodista, adventistas e outras), assim como das neopentecostais. Junto a esta amalgama de religiões convive o chamado catolicismo popular, o qual se relaciona de maneira bem próxima às religiões afro-cubanas. Estas últimas têm sido as mais estudadas nos últimos 30 anos a partir do reavivamento religioso dos anos de 1990, que foi um momento de maior visibilidade de estas práticas que continua até hoje (Menendez, 2002).

Com esse processo de maior visibilidade das religiões afro-cubanas (Morales, 2019) e retomada das pesquisas sobre este universo, observou-se que do ponto de vista do praticante se estabeleceu uma organização entre os papéis desempenhados na carreira religiosa. Esta organização se relaciona muito com o papel que estava sendo dado para cada uma das religiões: o espiritismo cruzado é para a comunicação com os que já partiram e que podem nos guiar e ajudar na vida a evoluir espiritualmente. Já o desenvolvimento (entenda-se: saúde, prosperidade econômica, estabilidade) se consegue mediante a ajuda dos orixás na Santeria. E para lutar contra os males ou direcioná-los aos inimigos se recorre ao Palo Monte.

[...] em Cuba tem emergido uma espécie de “divisão do trabalho”: as pessoas que tendem a aproximar-se da Regra de Ocha (de origem iorubá) quando desejam predições sobre o futuro ou a solução de

problemas menos urgentes, mas tendem a acudir ao Tata nganga para lidar com problemas mais difíceis ou que requerem de soluções mais rápidas (González, 2006, p. 73).

Esta “especialização” pode ser consequência das multiplicidades de iniciações que encontramos entre os religiosos afro-cubanos, sendo muito comum que a pessoa pratique de maneira simultânea estas três religiões e, se for homem, também fazer parte da Sociedade Abakúa. Então se estabelece uma coexistência entre todas em uma espécie de relação de complementação de funções que para o religioso afro-cubano o ajuda na sua prática e faz dela mais completa: “Minha madrinha me diz que como sou filha de Xangô que é o mesmo que Sete Raios, devo passar pelo Palo para pegar mais força” (Entrevista com Adnia, Havana, 2018).

Este trecho de entrevista evidencia a ideia de que o Palo é, entre as religiões afro-cubanas, aquele que vem a fortalecer o praticante. Ele possui a capacidade de resolução que muitas vezes os orixás não alcançam: “Eu gosto de santear (referência a trabalhar com os orixás), mas o Palo tem sua coisa, vou te dizer. Como ele, você pode resolver aquilo que não consegue por outra via” (Entrevista com Nelson, Matanzas, 2011).

Parece que essa energia, força, que vem do Palo se converte num complemento que ajuda para que a realização de uma atividade seja melhor: “Meu padrinho me disse que antes de passar pelo quarto de santo tenho que fazer o “raimento”, por saúde. O Palo me vai dar mais força” (Entrevista com Alexandre, Cidade de México, 2021).

Para outras pessoas o Palo funciona como elemento indispensável para um melhor desenvolvimento da prática religiosa: “Então, meu egum (espírito) era palero e então para poder trabalhar com ele tenho que aprender o Palo e até poder ser que me ‘*raie*’” (Entrevista com Milady, Habana, 2007). Este último testemunho evidencia uma prática que se tem expandido muito nos últimos tempos, de uma maior presença da regra de Palo Monte entre os membros do espiritismo cruzado, devido à ação dos espíritos guias da pessoa.

PRESENÇA DO PALO MONTE PARA ALÉM DO ESPAÇO RELIGIOSO

Para os não adeptos, uma forma importante de se aproximar do Palo Monte em Cuba é a visita aos museus etnográficos que possuem em seus acervos importantes objetos do culto, como os assentamentos (*ngangas*). Dois museus se destacam: a Casa de África e o Museo de Guanabacoa que são parte do circuito de museus do comitê nacional do projeto internacional “A Rota do Escravo”, da UNESCO, que inclui outros museus, como o Museu Municipal de Regra, a Casa do Caribe e o Castelo de São Severino, este último nomeado o museu representativo do projeto no Caribe.

Na Casa de África encontramos a Coleção Fernando Ortiz e no Museo de Guanabacoa, a Coleção Etnológica; as duas se compõem por artefatos da Santeria, da Sociedade Secreta Abakúa, do espiritismo cruzado e do Palo Monte. Ambas na sua organização e classificação seguiram como critérios a divisão por regras e no interior de cada uma delas a terminologia sugerida pelos próprios praticantes. Contam com uma maior variedade de objetos da Santeria do que das outras religiões, nada incomum se lembramos que esta modalidade é a mais estudada historicamente, segundo o critério de ser mais “evoluída e complexa”.

O acervo da Casa de África contém quatro *ngangas*, dedicadas a diferentes deidades, que foram entregues a Fernando Ortiz (1861-1969) depois da morte de seus proprietários, segundo consta nos registros da coleção depositados na biblioteca do Instituto Cubano de Antropologia (ICAN). Duas delas são consagradas a Lucero, as outras a Madre Água e Mamá Chola, deidades femininas aquáticas; em todas é possível observar as firmas (pontos riscados) que a identificam como destinada a essas deidades em específico.

Já no caso da coleção do Museo de Guanabacoa uma parte importante do acervo é sem dúvida os objetos que pertenceram a Arcadio Calvo, celebre santero e palero que faleceu no final da década de 1980. Arcadio estava à frente da “Sociedade Santo Antonio”, fundada desde 1949 com o intuito de ajuda mútua entre santeros e babalaôs e formada na sua maioria por seus afilhados de santo, iniciados na Santeria e no Palo. A sociedade tinha como sede sua casa em Guanabacoa (Robaina, 2007), e com a morte dele e sua esposa Lidia em 1987,

repentinamente os objetos foram levados pelas instituições culturais do território para a dependências do museu.

Um fato curioso e bem interessantes de se pensar é que as duas intuições seguem parâmetros diferentes em relação à distribuição das coleções. Na Casa de África se segue os parâmetros tipológicos estabelecidos por Ortiz, assim como na organização espacial dela. Os objetos se encontram isolados de seu contexto original, à maneira tradicional da museologia ocidental, algumas peças encontram-se dispersas pelo prédio do museu e as mais representativas estão na coleção “Religiosidade popular”. Os objetos encontram-se distribuídos segundo o critério de origem étnico-linguístico. Os objetos da coleção que são pertencentes à regra Palo Monte ocupam pouco espaço, por causa da existência de poucas peças em relação ao acervo de Guanabacoa que é considerado o maior, com uma maior quantidade de *ngangas* fora de um local religioso. Outro motivo dessa escassez de peças é a falta de interesse do idealizador do acervo que direcionou seus estudos sobretudo aos remanescentes dos iorubás em Cuba.

No Museu de Guanabacoa, a distribuição do acervo privilegiou a forma de exposição similar à das casas-templo cubanas onde convivem a Santería, o espiritismo cruzado e o Palo Monte. A disposição dos assentamentos e dos lugares seguem este padrão: as *ngangas*, por exemplo, estão num espaço próprio, no final do percurso do visitante, como numa casa templo onde o recinto das *ngangas* está no final da casa, muitas vezes no quintal. Diferentemente da exposição das peças na Casa de África, esta museografia propicia uma interação entre as peças e os santeros, babalaôs e espiritistas no reconhecimento de cenas do seu dia a dia. Não é incomum vermos visitantes se debruçarem diante destes assentamentos, saudando-os ao reconhecerem seu valor sagrado, ainda que num espaço público, como o museu.

Poderíamos falar que as diferenças na forma de exposição dessas coleções etnográficas indicam duas tendências que têm sido predominantes com respeito à maneira de abordar as religiões afro-cubanas: um olhar acadêmico, um tanto folclorizado, interessado na pesquisa das peculiaridades das religiões; e outra tendência, mais desenvolvida nos últimos tempos, de olhar para as religiões como elementos importantes da cultura e parte do patrimônio nacional.

A primeira tendência está presente na forma de exibição dos objetos na Casa de África, onde os objetos são contemplados como entes separados, e ao mesmo tempo, componentes de uma cultura.

Já a disposição do Museu de Guanabacoa responderia a um arranjo geográfico, mais preocupado pela recriação de um espaço que preserve os significados cosmológicos presente nos objetos. Este jeito de tratar e perceber a cultura material das religiões afro-cubanas é um reflexo da situação favorável que no momento elas desfrutam, que expressam seu crescimento e sua maior presença na esfera pública. A permanência de peças em espaços sociais na qualidade de patrimônio constitui uma grande mudança em comparação com um século atrás, quando as religiões afro-cubanas eram perseguidas e, no caso daquelas provenientes do legado banto, desqualificadas em relação a outras heranças africanas.

REFERÊNCIAS

- ALPIZAR, R. & CALLEJA, G. *Nsó- nganga: La cofradía de los Nganguleros*. Madrid: Ediciones Maiombe. 2019
- BARREAL, I. Tendencias sincréticas de los cultos populares en Cuba. *Revista Etnología y Folklore*, La Habana, n.º 1, 1966.
- BOLIVAR, N.; GONZÁLEZ, C. & RÍO, N. del. *Corrientes espirituales em Cuba*. La Habana: Editorial José Martí, 2013.
- GONZALEZ, D. & LORD, W. Estereotipos en la percepción de las prácticas religiosas de origen africano. *Revista Temas*, La Habana, n.º 45, 2006.
- GUANCHE, J. *Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas*. La Habana: Fundación Fernanfo Ortiz, 2011.
- FERNÁNDEZ R. T. *Hablen paleros y santeros*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- JAMES, F. J. *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana: Ediciones Unión, 2001.
- JAMES, F. J. *Cuba la gran nganga. Algunas prácticas de la Brujería*. La Habana: Editorial José Martí, 2012.
- MORALES LABAÑINO, Y. *Objetos sagrados: a Santería cubana através de sua cultura material*. Tese de Doutorado apresentada no programa de Pós-graduação em Antropologia social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. 2017.
- MORALES LABAÑINO, Y. A cultura material da Santería cubana, um estudo de suas formas de consumo. *Alaiandê Xirê: desafios*

- da cultura religiosa afro-americana no Século XXI. Coleção Vira Mundo. São Paulo: FEUSP, 2019.*
- MORALES LABAÑINO, Y. *Los estudios comparativos sobre religiones de antecedente africano en Cuba. Un acercamiento a sus principales temáticas.* Em processo de publicação.
- VALDÉS, G. & LEYVA, M. *Diccionario de bantuismo en el español de Cuba.* La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2009.

6.2

UMBANDA E ESPÍRITOS EM PORTUGAL¹

CLARA SARAIVA

O presente texto tem por objetivo apresentar o contexto geral do desenvolvimento dos terreiros de umbanda e candomblé em Portugal focando aspectos relacionados à aceitação pelos portugueses dessas religiões, sobretudo da umbanda, e suas relações com o catolicismo e com as práticas mais próximas da New Age. Inspiro-me na teoria de Birgit Meyer (2011), que analisa as religiões como formas sensoriais, usando o estudo de caso de um terreiro de umbanda omolocô na zona de Lisboa.

Baseio-me em trabalho de campo, realizado desde 2005, quando iniciei minha pesquisa sobre a expansão dos cultos afro-brasileiros em Portugal, partindo do trabalho pioneiro de Ismael Pordeus Jr. (2000; 2009) sobre os terreiros fundados em Portugal. Essa observação de

¹ Partes deste texto foram previamente publicados em Saraiva 2010; 2011; 2013b; 2016b.

campo inclui acompanhamento dos rituais e cerimônias, entrevistas com pais e mães de santo,² médiuns e seguidores (clientes) dessas religiões.

UMBANDA EM TERRAS LUSAS

S. nasceu em Angola, filha de mãe angolana e pai português, e viveu sua infância lá até vir, em 2007, aos 52 anos, para Portugal estudar medicina. S. teve manifestações mediúnicas durante toda a vida, primeiro em Angola e depois em Portugal. Ela e a sua família recorreram aos serviços de vários especialistas (adivinhação por cartas, terapias de cura, uso de plantas, libações e velas). Entretanto, numa das suas viagens de regresso a Angola, uma das jovens da sua família conheceu um homem, também angolano, bom na arte da adivinhação por cartas e conchas e que estivera no Brasil onde exerceu essa atividade. Esse homem, por instigação deste grupo de mulheres angolanas, decidiu vir a Portugal “para trabalhar” e, passados dois anos, fundou um pequeno terreiro que essas mulheres começaram a frequentar. Nesse terreiro S. teve seus primeiros casos de transe, e com sua família e amigos nele permaneceu por alguns anos, mas as coisas não correram muito bem. Após desentendimentos com o pai de santo, os seguidores começaram a duvidar da sua mediunidade e da falta de ensinamentos por parte do pai de santo sobre os motivos de cada ritual e terapias de cura, enfim, a base religiosa por trás deles. O grupo deixou então o terreiro e continuou com suas práticas religiosas de forma muito particular, em suas próprias casas. Pela internet, S. encontrou então um pai de santo radicado em Madri, Espanha, que já havia fundado um terreiro e parecia disposto a ajudá-la a ela e ao seu grupo. Este pai de santo começou a vir com frequência a Portugal para fundar e organizar um terreiro. Com o tempo, S. passou pelos ritos do bori (oferenda para o fortalecimento da cabeça) e da feitura (iniciação) ocorridos em Madri no terreiro “mãe” e finalmente pelo rito do decá (obrigação de sete anos, que permite à pessoa atuar como sacerdote/sacerdotisa)

² Identifico os entrevistados por seus nomes reais quando obtive consentimento ou por abreviaturas ou pseudônimos nos casos em que os interlocutores preferiram preservar o anonimato.

quando se tornou mãe de santo, capaz de realizar cerimônias e iniciar seus próprios seguidores (Saraiva, 2010).

O caso de S. ilustra a expansão das religiões afro-brasileiras em Portugal desde a segunda metade do século XX num processo recente, mas cuja base pode ser estendida ao século XVI quando se deu o fluxo dessas religiosidades saídas da África Central (região dos povos bantos, onde se encontra hoje Angola) e da África Ocidental (região dos povos iorubas e fon-ewe, onde se encontra hoje Nigéria e Benin) em direção ao Brasil e atualmente do Brasil em direção a Portugal.

Desde muito cedo (sobretudo século XIX) o Brasil foi procurado pelos portugueses como alternativa para uma melhoria nas condições de vida. Na segunda metade do século XX essa tendência inverteu-se e, à mercê das conturbações sociais, políticas e económicas, os brasileiros viram-se forçados a deixar o seu país, basicamente pelas mesmas razões que tinham levado os europeus até às Américas. Nas várias vagas de imigração brasileira que tiveram como destino a Europa, a partir das décadas de 1980 e 90, Portugal surgiu como um destino preferencial. A preferência baseava-se não só na facilidade da existência de uma língua comum, mas também na retórica do ideal de relações especiais entre “nações irmãs”, alimentada por relações efetivas de consanguinidade e afinidade decorrentes de séculos de colonialismo português e de migração portuguesa para o Brasil, mas também por idealismos políticos que escondem múltiplas ambiguidades decorrentes desse longo processo de relações históricas (Padilla, 2003; Machado, 2002; Fedman-Bianco, 2001). Os brasileiros vieram viver e trabalhar para Portugal, e constituíam em 2020 o maior grupo de imigrantes em Portugal, cerca de 183.993 residentes legais, mas com números bem maiores, se incluir as pessoas que entram como turistas e ficam. A Casa do Brasil em Lisboa, instituição de apoio aos brasileiros, estima que haja pelo menos 300.000 brasileiros no país.³

Pensando nesta avalanche de brasileiros em Portugal, quando em 2005 iniciei a pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras, esperava encontrar terreiros cheios de brasileiros expatriados, à procura das suas “raízes culturais” nos templos. Essa minha noção revelou-se uma idealização muito freyriana (Castelo, 1998) dos brasileiros em solo lusitano a afirmarem uma suposta pertença luso-afro-brasileira. A frequência

³ Fontes: Dados do SEF (Serviço de Estrangeiros e Fronteiras 2020) e da Casa do Brasil (2021).

inicial dos terreiros e as informações dadas por colegas que já trabalhavam essa temática rapidamente me mostraram que era uma concepção errônea. Na realidade, são os portugueses que, em maioria, enchem os terreiros das religiões afro-brasileiras, atraídos pela diferença e por outros fatores, como veremos adiante. Entre a minoria dos brasileiros que se encontram nos terreiros de umbanda e candomblé portugueses a maior parte tem cargos específicos e de destaque na estrutura da casa de culto e da religião, como pai ou mãe de santo ou ogã (tocador dos tambores), e em menor parte, participa da corrente mediúnica e da clientela que acorrem aos templos. Os restantes brasileiros em Portugal optam pelas igrejas católicas, e sobretudo evangélicas, pentecostais e neopentecostais, de que a Igreja Universal do Reino de Deus é um dos melhores exemplos (Mafra, 2002).⁴

Os primeiros terreiros⁵ em Portugal apareceram após o 25 de Abril de 1974 e a abertura do país à liberdade cívica e religiosa. O papel de Virginia de Albuquerque, uma mulher portuguesa imigrada no Rio de Janeiro, onde foi iniciada na umbanda (Pordeus Jr., 2000; 2009), mostra esses primeiros tempos de desenvolvimento dessas religiões em território português.

A MARAVILHA DE INCORPORAR

Desde os anos de 1980 a prática dessas religiões tem aumentado, e há mais de 200 casas de culto afro-brasileiras no país. Os portugueses têm aderido em número elevado (em termos relativos) a religiões, influenciados por uma série de elementos que identificam como extremamente atraentes. Muitos deles surgem como fatores que se opõem à disciplina e regras mais rígidas do catolicismo, a religião maioritária no país e tradicionalmente seguida pela grande maioria das pessoas.

Entre eles figuram a ideia de que estas religiões dão soluções imediatas às situações de crise na vida, tais como as relacionadas com problemas de saúde, amor ou dinheiro; a isso se junta o fato de serem

⁴ Os dados do estudo efectuado em 2011 pelo CESOP/CER/UCP, dirigido por A. Teixeira (2012) aferiu 93,3% de católicos; 2,8% de protestantes/evangélicos; 1,5% de testemunhas de jeová; 1,6% outros cristãos e 0,8% de religiões não cristãs.

⁵ A palavra terreiro refere-se ao espaço físico do templo, mas também à comunidade de adeptos destas religiões.

religiões sedutoras, em que a expressão das emoções individuais é permitida e encorajada, sem um código moral rígido como o do catolicismo. A possibilidade de entrar em transe é também valorizada, e conceptualizada como uma forma de comunicar com o divino sem a mediação dos padres (Saraiva, 2021).

As sessões nos terreiros são festivas e coloridas, como é próprio das religiões afro-brasileiras (Amaral, 2005; Schmidt, 2016), assumindo formas sensacionais de viver e de ver o mundo (Meyer, 2011). A umbanda convive em harmonia com o catolicismo; a maioria dos praticantes foi batizada e frequenta regularmente a igreja. Os portugueses sentem orgulho de sua nova religião, que não contraria ou de alguma forma fere a doutrina de sua matriz católica. Isso é enfatizado pelas pessoas que falam de Pai Oxalá como relacionado a relacionado a Jesus Cristo, dos princípios da umbanda como “paz e amor no mundo”, e da importância de praticar a caridade, tal como ditada por Deus. É conceptualizada como uma religião de bondade e luz, onde as pessoas se encontram em harmonia. O lado espírita da umbanda também é muito atraente, já que por meio dos seus médiuns os espíritos oferecem auxílio e conselhos, atendendo às situações de crise da vida (Saraiva, 2007; 2010).

Assim, exóticos, mas não tão exóticos ao ponto de serem recusados, os rituais da umbanda podem ser pensados como uma forma de expressar emoções e paradigmas aprisionados pela matriz católica (Pordeus Jr., 2000). A umbanda oferece aos indivíduos a oportunidade de se comunicar diretamente com o outro mundo e ser um parceiro ativo em todos os rituais. Os pontos cantados, para convocar os espíritos, são entoados muitas vezes enfatizando uma melodia mais próxima dos cantos católicos, ou mais africana, dependendo da variante das religiões afro-brasileiras em presença. As letras dos pontos acentuam claramente as mensagens de luz, paz e amor, apelando a uma população católica; os *sítes* na Internet anunciando os terreiros ou as consultas insistem nessas mensagens de amor e fraternidade. A concepção de conversão é, portanto, muito mais flexível do que a mesma noção das igrejas protestantes ou pentecostais, pois a adesão aos cultos afro-brasileiros não significa que as pessoas tenham que abandonar suas crenças e práticas católicas originais; em vez disso, eles são reinterpretados e readaptados (Capone e Teisenhoffer, 2001-2002, p. 11).

Entre outras razões propostas para o sucesso da exportação das religiões afro-brasileiras para países tradicionalmente católicos (Oro,

1995; Frigerio, 2004), há algumas que quero aqui explicitar, no seguimento das propostas de Ari Pedro Oro relativamente à expansão dessas religiões para o Uruguai e zona do rio Del Plata (Oro, 1995; Saraiva, 2010).

A primeira prende-se com a tolerância religiosa. Essas religiões não implicam o abandono de antigas práticas religiosas, e as pessoas sentem que podem ir ao terreiro ao sábado e aos templos católicos aos domingos sem qualquer confronto. A ideologia da umbanda, baseada nos princípios da caridade e do bem ao próximo, é sentida como uma continuação das práticas católicas. Também é valorizada a possibilidade de ajudar os outros usando a capacidade de incorporar determinadas entidades, que, não sendo deuses, mas espíritos, fazem com que as pessoas se sintam próximas ao sobrenatural:

Embora eu não esteja consciente, sei que meu preto velho vem e ajuda as pessoas. Sinto-me muito feliz por poder fazer algo para curar as pessoas, ainda que indiretamente. Todo o processo de poder receber as entidades foi a experiência mais fascinante da minha vida; aprender a ser possuída... e aí poder fazer alguma coisa, ajudar realmente as pessoas [...] é uma coisa que eu nunca tinha sentido na igreja católica, onde o único que tem um papel ativo é o padre... (L, 45 anos, psicóloga).

São religiões de sedução com uma representação encantada dos humanos, cultivando os aspectos misteriosos de suas performances (Oro, 1995). Essa característica, relativa ao empoderamento que o transe permite, é central para compreender o sucesso destes cultos em Portugal. Entrevistados portugueses falam sobre sua experiência em transe como emocionante, algo que mudou as suas vidas:

Todos os meus amigos do terreiro que veem minha pomba gira contam o quanto ela é simpática e engraçada, e como ela ajuda as mulheres a superarem as suas doenças. Eu até pedi para tirarem uma foto dela quando ela me incorporar, para que eu possa ter uma ideia de como ela é. Eu sei que é o meu corpo, mas não se sabe o que acontece: o lapso de tempo da incorporação é como um branco [...] eu só sinto um pouco de tremor e tontura depois, mas ao mesmo tempo a pessoa tem uma grande sensação de paz e ter feito

algo que vale a pena, ser incorporada por entidades tão importantes (Ana, 24 anos, universitária).

Esse aspecto do encantamento relaciona-se com o lado emocional, igualmente valorizada pelos portugueses. Vários autores (Oro, 1995; Pordeus Jr., 2009; Saraiva, 2010; 2021) veem o transe e a possessão como uma continuação de formas de comunicar com o sobrenatural e formas de mediunidade que existiam na clandestinidade durante a ditadura salazarista, e que hoje em dia podem ser expressas livremente. O lado emocional significa também que permitem a expressão individual de emoções e catarse emocional de uma forma que os portugueses valorizam e sentem que não era permitido no cenário católico tradicional, como vários entrevistados explicaram:

Há uma grande liberdade, uma liberdade total, abertura [...] pode-se rir, brincar ou chorar, sente-se inteiramente à vontade ao falar com as entidades. E eu acho que todo mundo no terreiro sente isso, não há constrangimentos para mostrar abertamente o que se sente. Não como nos cultos católicos, onde é preciso apenas repetir as fórmulas e se comportar de maneira adequada, mas nunca mostrar o interior... (Lino, 26 anos, segurança).

Estes componentes das religiões afro-brasileiras parecem estabelecer um contínuo com tradições dos países do Sul da Europa e do Mediterrâneo, onde a religiosidade popular incorpora manifestações de mediunidade e comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos por meio de mediadores, como o caso da “bruxa” na França (Favret-Saada, 1977), ou o dos “espíritos” ou “corpo aberto” em Portugal e Espanha. Além disso, oferecem novas formas de exercer as capacidades mediúnicas de cada um, inseridas numa moldura religiosa que os indivíduos conceitualizam como oferecendo mais liberdade e empoderamento, pela possibilidade de comunicarem diretamente com o divino:

É maravilhoso incorporar e ter uma relação direta com o sobrenatural. A Igreja Católica nunca permitiu isso, e tínhamos sempre o padre a dizer que os espíritos eram coisas do diabo (L, mulher, 35 anos).

Acrescento aqui a perspectiva de Ismael Pordeus Jr. (2009) que defende a transnacionalidade religiosa como a “adoção de formas culturais em *mouvance*” (Pordeus Jr., 2009, p. 23) e que, na abordagem do caso português, desenvolve a noção de festa aliada ao transe, pensados ambos como fenómenos de ruptura com o quotidiano. Possibilitados pela abertura religiosa o transe e a incorporação, aparecem assim, segundo o autor, como parte integrante das novas religiões em Portugal, e como elementos importantes na constatação da amplitude atual da oferta de serviços mágico-religiosos, facilmente visível na imprensa portuguesa que a divulga.

Outros fatores importantes relacionam-se com o conceito de que as tradições de base africana são “religiões de aflição”, que tratam de situações de *life-crisis* (Turner, 1967). A maior parte das vezes a adesão a essas religiões começa com consultas destinadas a vencer crises com saúde, amor ou problemas financeiros. Aos poucos, as pessoas envolvem-se cada vez mais no grupo e eventualmente são iniciadas. Nesta perspectiva, tendem a reinterpretar os seus problemas por meio da visão da sua nova pertença religiosa. Nessa nova perspectiva, a cura e a solução para as crises de vida são atribuídas à conversão ao culto dos orixás (Saraiva, 2010). Um dos seguidores contou-me: “Doente como eu estava, depois de andar de médico para médico, teria morrido se não tivesse encontrado os meus orixás e decidido seguir este caminho” (M., 50 anos).

Conjugando o lado individual com o coletivo, essas religiões favorecem a construção de uma identidade pessoal e coletiva e desencadeiam autopercepções de integração num grupo coeso. Os encontros de sábado nos terreiros, onde as pessoas trazem bebidas e comidas para uma grande refeição coletiva após o término da gira, implica todos os aspectos sociais da comensalidade no ritual, quando as pessoas se reúnem de maneira informal e sentem que “pertencem a uma família, a família de santo”:

Quando venho passar meus sábados no terreiro sei que, além da companhia das entidades espirituais, estarei com minha família espiritual, com quem posso compartilhar coisas: a comida que trazemos, mas também nossas preocupações, nossas risadas. Há uma boa sensação de estarmos juntos; desde que entrei no terreiro nunca mais me senti só (Joana, 35 anos, balconista).

Os sacerdotes dos cultos (pais ou mães de santo) são líderes carismáticos importantes, que conduzem os seus seguidores nas práticas religiosas, ditam as regras da casa e estabelecem linhas de conduta. A força do líder reflete-se na fama e prestígio de cada terreiro e, por conseguinte, na quantidade de fiéis. Do mesmo modo que acontece no Brasil, a mobilidade entre casas dos seguidores é grande, e muitas pessoas saem de um terreiro e vão para outro quando entram em conflito com os líderes religiosos ou por qualquer situação imenso agradável que possa surgir no seio da comunidade.

A VIVÊNCIA COM OS ESPÍRITOS: FORMAS SENSACIONAIS DE VIDA

Os terreiros existentes em Portugal, de umbanda ou de candomblé, estão sob a direção de um líder religioso máximo, o pai ou a mãe de santo. As diferentes ligações que esses líderes têm com o Brasil ou com África permitem classificá-los em três grandes grupos, que simultaneamente definem também relações de migração e trânsito de pessoas (e de espíritos) entre Portugal e o Brasil, bem como as diversas formas de estabelecimento de redes transnacionais (Saraiva, 2010; 2016).

No primeiro grande grupo estão os portugueses que têm o Brasil como referência primordial. Temos aqui indivíduos que ilustram casos como o da Mãe Virgínia de Albuquerque: portugueses que emigraram para o Brasil, tomaram contato com as religiões afro-brasileiras e que, uma vez regressados a Portugal, fundam terreiros ou abrem casas onde fazem atendimento. Por sua vez, há também portugueses que partem para o Brasil já para encontrarem ou alargarem as suas capacidades mediúnicas e uma via de desenvolvimento espiritual no quadro das religiões afro-brasileiras.

No segundo grande grupo, encontramos os brasileiros que efetuaram o movimento contrário, e se deslocaram do Brasil para Portugal. Nesta faixa há brasileiros que vieram para Portugal como imigrantes, para trabalharem noutras áreas, mas que acabam por retomar as suas funções, já antes exercidas no Brasil, de especialistas religiosos; ou ainda brasileiros que emigram tendo já em vista a sua atuação enquanto líderes religiosos e é esse, logo à partida, o objetivo primordial.

Um terceiro grupo, também importante, ilustra os casos que Pordeus Jr. (2009) denomina, a partir das classificações de Victor Turner, como “anti-communitas”. Trata-se de brasileiros que vêm a Portugal, dão consultas e voltam para o Brasil, sem abrirem templos e sem criarem em torno deles comunidades religiosas duradouras.

Importa ainda referir o caso de pais e mães de santo que reivindicam uma ligação direta com África, que, a seu ver, ultrapassa a relação com o Brasil, já que a origem destas religiões está em África. Trata-se sobretudo de portugueses que nasceram e viveram (eles e os seus progenitores ou outros familiares) nalguma das antigas colónias portuguesas em África, sobretudo Angola.

Estes vaivéns entre o Brasil e Portugal, aliados à relação estabelecida com África — fruto de desígnios coloniais que não obstante estabeleceram laços entre indivíduos exteriores e práticas locais —, criam o que tantos autores, desde os clássicos escritos de Bastide e Verger, referem como o “triângulo atlântico”, em grande parte responsável pela existência de uma “religião do Atlântico negro”, parafraseando Maty (2005).

Didier Lahon (1999) analisa a existência de um elevado número de população negra escravizada em Lisboa entre o século XV e as primeiras décadas do século XIX (e o papel das irmandades negras), mencionando como, entre as várias proveniências das populações africanas, as oriundas da região Congo-Angola tomaram um lugar de proeminência entre o final do século XVI e as primeiras décadas do século XVII. Outros autores salientam a importância social, cultural e religiosa dos escravos em Portugal, ao longo de séculos de tráfico negro (Tinhorão, 1988). De um ponto de vista histórico, a expansão dos cultos afro-brasileiros em Portugal, entretanto, é relativamente recente, apesar das referências aos cultos de quimbanda, assim como a outros predecessores dos cultos afro-brasileiros no meio colonial luso-brasileiro, tais como as bolsas de mandinga, surgirem em vários textos históricos sobre Portugal (Harding, 2000; Sansi-Roca, 2007).

De país escravocrata e colonizador, Portugal muito mudou com as complexas mudanças ocorridas nos anos de 1970 e 80 nas esferas políticas, económicas, sociais e religiosas. A liberdade religiosa veio com os direitos adquiridos com a revolução do 25 de Abril, e, com a entrada de Portugal na União Europeia e a vinda de imigrantes, estes movimentos cresceram. O país lentamente abriu-se à diversidade cultural, às novas religiões (Bastos, 2001; Bastos e Bastos, 1999;

2006) e à novas formas de lidar com as situações de crise e de aflição (Saraiva, 2010; 2011; 2021; Sarró & Blanes, 2009). As religiões afro-brasileiras figuram assim entre outras, muitas delas aparentadas à New Age e novas percepções de vida e do papel dos humanos no mundo, rebuscando ideias antigas ou reelaboradas (neo-xamãs, neo-pagãos, neo-druidas). Muitos dos seguidores atuais das religiões afro-brasileiras são pessoas que já experimentaram outras formas religiosas ou filosóficas, como o reiki, o feng-shui, aromoterapia, gemoterapia etc. Dessa forma, as religiões afro-brasileiras surgem como parte de um complexo “supermercado religioso” (Hervieu-Léger, 2001) disponível na pós-modernidade. Muitos passaram do catolicismo clássico português para outras formas mais individualizadas de religião ou criaram a sua própria bricolagem religiosa (Roussou, 2015; Vilaça, 2016; Vilaça, Teixeira & Dix, 2020).

A maioria dos terreiros é de umbanda ou pratica variedades de candomblé mais próximas da umbanda, tal como a umbanda omolocô, ou mesmo o que os próprios pais e mães de santo denominam “umbandomblé”, variantes que misturam, de formas variadas, elementos do candomblé e da umbanda. Esta situação não é nova, e acontece também no Brasil, onde, mesmo se o candomblé queto (relacionado com a região da Bahia e a tradição nagô/iorubá do Benim e Nigéria) foi durante muito tempo olhado como a “variante mais pura”, a variedade de expressões afro é imensa, e cada terreiro segue a forma ditada pelo seu pai ou mãe de santo (Dantas 1988; Silva, 1995; Brown, 1999; Capone, 2004; Previtalli, 2008).

A umbanda, conhecida por ser uma “religião verdadeiramente brasileira”, uma síntese do imaginário religioso brasileiro, parece ser a variedade que mais agrada aos portugueses, funcionando como uma “ponte cognitiva” (Frigerio, 2004) entre o catolicismo tradicional e variantes mais africanas, como o candomblé, sobretudo por causa dos sacrifícios animais e da manipulação de sangue, que são mais dificilmente aceites (Saraiva, 2013a; 2013b). Levando a hipótese de Frigerio mais longe, diria que a umbanda omolocô é a variante que faz a ponte entre o candomblé e a umbanda em geral. A umbanda, com a sua vertente de incorporação de espíritos, entidades que são arquétipos da sociedade brasileira, e, sobretudo, com a relação próxima que estabelece entre essas entidades que dão consulta e os clientes/consultentes, é sem dúvida o grande apelo dos portugueses, continuando a referida tradição de consulta a espíritos ou a “bruxas”, e de relacionamento com

os espíritos. Esta lógica relaciona-se igualmente à importância que o catolicismo popular dá aos santos, também eles espíritos de pessoas que passaram pelo plano terrestre (Frigério, 2013). A forma como é intensamente vivida (Meyer, 2011), de um modo extremamente sensorial, agrada aos portugueses, que a comparam pela positiva com o anonimato e a rigidez dos cultos católicos (Saraiva, 2021).

O TRIÂNGULO MÁGICO ÁFRICA-PORTUGAL-BRASIL

Muitos especialistas rituais que dão consultas de búzios publicam anúncios nos jornais e nas revistas portuguesas. A maioria dos terreiros e líderes rituais têm *websites* ou alguma outra forma de publicidade na Internet, que se tornou num meio poderoso de expansão e comunicação entre pais e mães de santo e os seus seguidores. A complexidade e pormenor do site dependem da organização do terreiro e do seu grau de fama. Alguns têm ambas as revistas, impressas e *on-line*, que funcionam como uma forma de divulgação e aprendizagem sobre a doutrina das religiões afro-brasileiras para o público em geral.

A maioria dos terreiros têm preferido tornar-se associações sem fins lucrativos, o que lhes confere, de acordo com a lei portuguesa, alguns direitos cívicos. Alguns dos líderes dessas associações deram um passo além e criaram federações usando os modelos federativos da umbanda brasileira. Impulsionada por um pai de santo do candomblé queto, a Associação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros (ANACAB) pretende ser uma extensão portuguesa da sua congênera brasileira, baseada em Salvador, Bahia, a Federação Nacional dos Cultos Afros Umbandistas do Brasil (FENACAB). Outra associação, a Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá (CPCY), antes denominada APCAB, compete com a primeira na defesa dos direitos da religião e cultura africana de raiz iorubá; e uma terceira, a Federação Europeia para os Cultos Afro (FEUCA), esteve durante décadas sob a direção de um pai de santo português da umbanda, que pretendia criar uma federação baseada na Europa para os cultos afro-brasileiros.⁶

Em 2010, a FENACAB, CPCY e a Associação ATUPO (Associação Templo Umbanda Pai Oxalá) conseguiram o estatuto de reli-

⁶ Essa federação desapareceu com o falecimento súbito do pai de santo.

giões oficiais portuguesas para o candomblé e a umbanda, ao lado de outras religiões, como o judaísmo e o islamismo. Para isso tiveram de passar pelo crivo da Comissão para a Liberdade Religiosa, instituída em 2004, após a Lei da Liberdade Religiosa de 2001 (Vilaça, 2006; Cardeira da Silva & Saraiva, 2022; Corrêa, 2016). A forma como as associações e federações são criadas está diretamente relacionada com os laços que o sacerdote (ou sacerdotisa) mantém com o Brasil e, portanto, as associações portuguesas pretendem ser filiais portuguesas das originais brasileiras. A “pureza” e prestígio de um terreiro dependem muito do grau de relacionamento e intimidade que o sacerdote ou sacerdotisa tem com a sede ou federações a que pertencem no Brasil.

No mundo globalizado do século XXI, esses especialistas religiosos estão cientes de como as suas capacidades podem ser usadas para curar e melhorar o bem-estar das pessoas, e isso se torna uma das principais razões para o seu funcionamento (Montero, 1995; Saraiva, 2011). Nos templos de umbanda, as giras ocorrem pelo menos uma vez por semana, e algumas das casas de culto têm sessões de cura específicas. O princípio da caridade, um dos fundamentos da umbanda, é o grande guia para todo o trabalho realizado nas sessões de cura umbandistas, mas também é usado como uma base para o trabalho dos sacerdotes do candomblé.

Entre esses sacerdotes, alguns tentam permanecer mais ligados aos princípios fundamentais da sua religião e lutam pela “pureza africana”, removendo outros princípios esotéricos. No entanto, a maioria dos ritualistas afro-brasileiros praticam umbanda ou alguma variante mista de umbanda e candomblé, como vimos acima. A ligação África-Portugal-Brasil é enfatizada, por exemplo, no logotipo da revista *Povo de Santo e Ase*, publicada pela ANACAB, que coloca o continente africano e o Brasil, com o mapa de Portugal de permeio, mas em que as dimensões de Portugal estão hiperaumentadas, para salientar essa relação, muito freyriana. O pai de santo desse grupo afirma:

Repare que é uma trilogia: África, Portugal e Brasil. Que queremos incarnar, sem pensar-nos como detentores da verdade? Que Portugal teve uma grande importância na [no deslocamento da] parte africana no Brasil!

A atração que os portugueses sentem por estas religiões também está relacionada com uma maior abertura à novas oportunidades

(novas ideias, novos rituais, novas práticas de cura) nos últimos trinta anos. Para a maioria dos portugueses que procuram ajuda em suas situações de crise de vida, as religiões afro-brasileiras aparecem como uma opção, entre outras de que ouviram falar ou experimentaram. Muitas vezes, essa relação segue uma linha de experiências sucessivas, como práticas Nova Era (reiki, leitura de palmas das mãos), que são oferecidas pelos especialistas rituais e anunciados em suas revistas e lojas esotéricas.

Atualmente (2022), a utilização dos meios da internet cresceu. Surgiram novas associações de templos, como a plataforma *Terreiros de Portugal*, ou os grupos do Facebook: *Umbanda em Portugal*, ou *Terreiros de Portugal: mundo*. O número elevado de terreiros de umbanda inscritos atesta a importância dessa religião no panorama religioso contemporâneo português, mesmo se permanecendo como religião minoritária.

ÁFRICA, NÃO BRASIL!

Em Portugal há, como no Brasil, uma grande multiplicidade de variantes das religiões afro-brasileiras: umbanda branca, umbanda omolocô, candomblé de angola, candomblé queto, jurema, pais de santo que misturam elementos da umbanda omolocô com tendências celtas: outros com elementos templários; bem como cultos cruzados, igualmente oriundos do Brasil, como os Portais da libertação, o Vale do Amanhecer, o santo-daime.

No entanto, a umbanda é a variante com maior adesão. No site “Templos de Portugal”, de catorze templos registrados (em 9 de maio de 2022), apenas dois se dizem do queto,⁷ todos os outros se identificam como templos de umbanda. A maioria dos templos de umbanda em Portugal baseiam as suas ações e difusão da religião nas giras, nas consultas e na atividade da caridade. Organizam semanalmente a distribuição de bens alimentares aos mais necessitados, aliando assim a prática da caridade na via pública às ajudas que dão aos consulentes.

⁷ Às razões acima explicitadas para a popularidade da umbanda em relação ao candomblé, acresce o fato de que os templos de queto em Portugal são muito mais fechados à participação de pessoas de fora do que o que acontece no Brasil. Para se assistir a um xirê, é normalmente necessário o convite direto do líder religioso (Corrêa 2016, p. 95).

Vários terreiros desenvolveram também vertentes de cura, com os pacientes presentes ou por meio da cura à distância.

Um dos casos de um filho de santo de Virginia de Albuquerque, Pai C., seguiu uma via de bricolagem de vários sistemas religiosos, e, além de se considerar pai de santo da umbanda omolocô, babalorixá e babalaô, pratica o espiritismo kardecista e a mesa branca, dá consultas reiki, fez o terceiro nível de feng-shui, pratica leitura de tarot, fez, entre 2008 e 2011, vários cursos da magia do fogo e das pedras, das folhas e dos anjos — administrados em Portugal por brasileiros pertencentes ao terreiro de um conhecido pai de santo de São Paulo, Rubens Saraceni (já falecido), bem como cursos de regressão a vidas passadas e viagens astrais. Utiliza as técnicas da aromaterapia, gemoterapia, florais de Saint Germain, florais australianos,⁸ numerologia, leitura da palma das mãos e astrologia. É também xamã, recebe entidades celtas e festeja os ciclos e os deuses celtas. Não possui propriamente um terreiro, faz cerimônias em casa; dá consultas num pequeno espaço que tem em Lisboa e frequenta as feiras esotéricas, onde dá consultas e vende produtos variados. Não obstante, o que este pai de santo enfatiza é a sua relação com a África. Seu pai nasceu em Goa (Índia) e sua mãe era portuguesa, mas o casal vivia em Angola com os seus filhos. Pai C. salienta o poder que ele recebeu da África, e como, tendo sido iniciado por outro pai de santo português (que era um filho de santo de um dos primeiros líderes do sexo feminino), nunca sentiu uma necessidade real de ir ao Brasil, já que “Brasil, Portugal e África estão ligados, é o mesmo fluxo de energia”. Este sacerdote ilustra o caso de um líder religioso que usa todos os tipos de técnicas e peças de esoterismo para fazer seu trabalho.

Este não é um caso isolado. Muitos destes líderes rituais que não têm terreiros, mas dão consultas, são donos de lojas esotéricas que vendem livros sobre práticas da Nova Era, juntamente com parafernália importada do Brasil para ser usada em todos os tipos de rituais. Esta incorporação de princípios e técnicas diferentes para curar o corpo material e espiritual não vai contra o que é considerado equilibrado e

8 Aromoterapia utiliza os aromas de plantas para curas e a gemoterapia é uma terapia alternativa que utiliza os tecidos embrionários das plantas (brotos e raízes) para estimular, no nível celular, a eliminação de toxinas que interferem no bom funcionamento do corpo. Os florais de Saint Germain e florais australianos dizem igualmente respeito à manipulação de extratos de plantas para tratamentos por terapia floral e reenergização. O fen-shui é uma antiga prática chinesa que envolve arte, técnica e sabedoria, e permite harmonizar os espaços.

saudável dentro das religiões afro-brasileiras, como veremos a seguir. Essa é a razão principal pela qual eles se combinam tão bem, tanto na perspectiva dos curadores rituais, bem como na perspectiva dos usuários.

Tal como o pai C., pai João de Iemanjá releva as suas origens africanas, e não uma relação com o Brasil, onde nunca foi, nem quer ir. Ele é praticante da umbanda omolocô e afirma: “Nasci num barracão. A minha mãe era de origem angolana e filha de Oxum. A minha mãe era “cabrita”, e eu também sou “cabrito”.⁹ O avô tinha ido para Angola como militar e teve essa filha com uma angolana. “Muito cedo, no início da adolescência, ele começou a ter sinais da sua mediunidade, a desmaiar, a ter visões e sensibilidade em relação a determinadas situações das rotinas diárias que o tornava uma pessoa distinta dos outros dois irmãos maiores. Isto é explicado por ele pela sua condição de *abikú*, único sobrevivente de trigêmeos, e destinado a ser sacerdote desde a nascença: “eu sou abikú, e um abikú vem sempre para trabalhar”.

Ao explicar que tinha visões, audições e grande sensibilidade na percepção da realidade, Pai João usa o código religioso vigente para provar a sua predisposição para o mundo mágico. Quando afirma que é “sou umbandista desde o nascimento”, explicita como esse cargo lhe estava reservado por destino (Silva & Vasconcellos, 2012). A sua relação com o espiritismo desenvolve-se depois com a sua mãe de santo, da nação angola, elemento que ele relaciona diretamente com a sua mãe biológica e a sua história de vida. A mãe carnal era uma advinha praticante do jogo de tarô, com quem aprendeu as técnicas de leitura. Frequentou uma casa de espiritismo e foi depois para a casa da mãe Virginia de Albuquerque, que se tornou a sua mãe de santo. Teve relações de amizade e trabalho com outras duas mães de santo originalmente da nação angola, filhas de santo de Virginia de Albuquerque.

ANGOLA EM PORTUGAL

Além da relação com o Brasil, uma segunda filiação reivindicada pelos líderes do culto é a ligação com a África. Essa relação é mencio-

⁹ Refere-se assim ao fato de a mãe ser filha do encontro do seu avô branco com uma mulher angolana, negra.

nada em duas instâncias: seja por líderes de cultos que, como Mãe Virgínia fazia, seguem uma linha de culto híbrida, uma umbanda mais apegada aos aspectos africanos ou, muitas vezes simultaneamente, pelos padres/sacerdotisas portuguesas que, invocando sua origem africana (uma avó da Guiné ou uma mãe de Angola), falam sobre o orgulho que sentem dessa ligação e como aprenderam valores e práticas desses antepassados, como o pai João.

Logo após a revolução de 1974, muitos portugueses regressaram das antigas colônias, sobretudo de Angola e Moçambique, onde se iniciaram ferozes guerras civis. Estas pessoas (chamadas de retornados, “aqueles que regressaram”) tiveram um impacto surpreendente na sociedade portuguesa: em poucos meses a população duplicou, e com elas vieram também muitas novas práticas de culto e terapias.

A história da família de S. (que mencionei acima) é um desses casos. A mãe, a tia e o resto da família costumavam consultar curandeiros tradicionais em Angola, e me contaram vários episódios de cura ligados à perícia desses curandeiros. Um deles é um bom exemplo para ilustrar as concepções de doença e cura que circulavam entre a África colonial portuguesa e o continente. A história foi contada pela tia de S., cuja filha, com um ano de idade, adoeceu com algumas pústulas infectadas sob a pele; veio para várias consultas de dermatologistas em Portugal mas não adiantaram, chegando mesmo a dizer à mãe que não havia cura para tal doença: “Um dos dermatologistas a que fui, sendo ele próprio de Angola, perguntou porque vim para tratar o bebê, pois em Angola havia melhores formas de tratá-lo, fora da medicina ocidental, e que aqui não havia cura clínica para essa doença tropical”. A família recorreu ainda a vários curandeiros tradicionais em Angola, mas sem resultado. Quando a menina já tinha dois anos, em uma viagem ao sul do país, a mãe conheceu uma senhora idosa que disse que poderia curá-la com o uso de algumas plantas que ela coletava antes do nascer do sol. Ela preparou um remédio líquido que teve que ser aplicado no rosto, e depois de alguns meses a menina estava realmente curada. Quando finalmente se mudou para Portugal, na década de 1980, a tia de S. continuou a consultar os curandeiros da sua terra natal, e mais tarde passou a frequentar os mesmos terreiros de S.

Na realidade, no universo dos terreiros afro-brasileiros em Portugal, a nação Angola parece ter sido preponderante nas primeiras mães de santo que abriram terreiro, como Pordeus Jr. (2009) analisa. Pai João, como filho da mãe Virgínia de Albuquerque, reitera a

ligação que ela tinha com o Angola, e como os filhos nos terreiros lhe chamavam “Tata” e era uma casa de omolocô. Conta também que as apostilhas que conservou do tempo desse terreiro discorriam sobre o candomblé angola, e a Mãe Virginia dizia: “Dentro do porão dos navios negreiros vinham negros de toda a África, de todas as nações... temos de cultivar um pouco da herança dessas diversas nações...”.

Pai João diz seguir as suas raízes da nação angola:

As minhas raízes são do angola; a umbanda omolocô que pratico é muito próxima do angola. A umbanda omolocô tem muita coisa diferente do queto; seguimos mais a linha da umbanda, nas camarinhas, matanças e feitura... A umbanda omolocô é menos rígida que o queto; talvez por isso as pessoas gostem mais. Todos os tabus e regras que o queto tem, na umbanda omolocô é diferente, menos rígido [...] é mais acessível para a maioria das pessoas [...]. Eu sigo esta linha porque são as minhas raízes, porque me iniciei no angola e gosto. [...] A umbanda omolocô abre as portas a todos sem problemas; cantamos sobretudo em português, que também é mais acessível para as pessoas...

Apesar de dirigir um terreiro altamente disciplinado, pai João põe em prática as doutrinas que invoca. Herdou da sua mãe carnal a vontade para defender a igualdade: “A minha mãe sempre lutou pela igualdade, de gênero, pela liberdade feminina e contra o racismo”... É conhecido no universo português dos terreiros e entre trans por ser um pai de santo exemplar e completamente aberto a pessoas LGBTQIAPN+, e à sua carreira como iniciados e pais/mães de santo. Numa das primeiras giras a que assisti, na sua casa, o seu malandro, Zé Pelintra, ao dar consulta a um casal de lésbicas, afirmava em voz alta, de maneira que todos o ouvissem: “Aqui não há preconceito! Vocês são um casal. Amor é amor! [...] O amor não tem barreiras nem fronteiras. O amor vem de todos os sítios e não há que fazer pouco. Tanto pode um homem amar um homem como uma mulher outra mulher...”. Noutra gira, em 2010, o pai João incorporou uma pomba gira, que declarou ser “sapatão” (lésbica) e que “nunca um homem me pôs a mão em cima!”.

O pai João faz sempre, no final de cada gira, longas preleções, que se assemelham às pastorais da igreja católica. Numa delas fez uma prelação sobre como no culto da semana seguinte os homens deveriam

todos incorporar pombagira, porque “pombagira é energia e é uma entidade para trabalhar: “Quem é que aqui é tão macho que não tem pombagira?”.

O pai João fala sempre em “português de Portugal”; esse fato é significativo já que, ao contrário de outros sacerdotes, ele não valoriza a relação com o Brasil, mas sim com África. Diferente de muitos pais de santo da umbanda, que incorporam nos seus ritos algumas práticas e orações católicas, e reiteram que as pessoas podem ir ao sábado à gira e ao domingo à igreja católica, o pai João venera alguns santos, mas recusa qualquer ligação à igreja católica: “Não nego a minha fé. Apenas respeito a minha mãe, com quem fiz a camarinha, a quem faço as minhas promessas!”. É também firme defensor da ecologia, e não permite que os seus filhos/as deem materiais não biodegradáveis no mar nem na floresta.

Ivette Previtali (2008; 2010) faz menção ao movimento de reafricanização e da busca da pureza africana no candomblé queto e como o candomblé angola foi preterido nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, por ser considerado mais sincrético e menos “puro”. Refere ainda que o candomblé angola aceita que a tradição tem de ser algo puro, mas que há a busca do diálogo entre o passado e o presente. Apesar da falta de conhecimento sobre as religiões tradicionais de Angola “sempre há tatetos e mametos que revelam seu desejo de ir a Angola, “dançar com os inquices, de aprender com os velhos sacerdotes” (Previtali, 2010, p. 7). O pai João é um bom exemplo de que o candomblé de angola e as raízes africanas estão vivas em Portugal, por meio da umbanda e sobretudo da umbanda omolocô.

O único terreiro que se define como candomblé angola está localizado em Espinho, na região do Grande Porto, e é dirigido pelo mameto M., que veio de São Paulo e abriu terreiro aqui há oito anos. Tem feito o fundamento da casa, que diz só agora estar completo. Afirma que os inquices são a força da natureza em si, diferente dos orixás.

Mas para que os portugueses percebam, começa-se pela umbanda, e muitas vezes uso a designação dos orixás e não dos inquices, porque as pessoas já conhecem os nomes dos orixás... O início é sempre pela umbanda, que os portugueses adoram. A umbanda é muito forte aqui. E depois, vamos adaptando... Vou fazendo umas giras de umbanda pelo meio. Há sempre misturas (tanto aqui como no

Brasil). Aqui no terreiro, as pessoas vão aprendendo a cantar em quimbundo, umbundo, quicongo... mas leva tempo. Mas é angola. Se um terreiro não traz inquices, dijina e o fundamento dos inquices, não é angola!

Da conversa com Mãe G., sublinho a ideia inicial da bricolagem religiosa e sobretudo da Umbanda estabelecendo a relação entre as vertentes mais africanas e o catolicismo tradicional português, como ponte cognitiva (Camargo, 1961; Frigerio, 2004) entre o candomblé e a matriz católica dos portugueses. Tal como outros pais de santo, os rituais da Mãe G. são mistos, mesmo numa casa de angola, ou, melhor dizendo, numa vertente de angola adaptada aos portugueses. A Umbanda (Birman, 1985), com a importância e o papel que confere aos espíritos dos defuntos permite essa passagem para uma “marginália sagrada” (Brumana & Martinez, 1991) muito a fim de cultos de religiosidade popular que sempre atraíram os portugueses... e como se vê, continuam a atrair. Os terreiros das religiões afro-brasileiras têm vindo a crescer em Portugal. E se Mãe G. está criando o fundamento da sua casa, e planeia para os próximos meses a festa da feitura de vários dos seus filhos/as, com certeza alguns deles continuarão e fortalecerão a vertente do candomblé angola em Portugal.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, R. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- BASTOS, C. Omulu em Lisboa: etnografias para uma teoria da globalização. *Etnográfica*, vol. 2, pp. 303-324, 2001.
- BASTOS, J. G. P. & BASTOS, S. P. *Portugal multicultural: situação e identificação das minorias étnicas*. Lisboa: Fim de Século, 1999.
- BASTOS, J. G. P. & BASTOS, S. P. *Filhos diferentes de deuses diferentes*. Lisboa: ACIME, 2006.
- BIRMAN, P. *O que é umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BROWN, D. Power, invention, and the politics of race: Umbanda past and future. In: CROOK, L. & JOHNSON, R. (eds.). *Black Brazil: Culture, Identity and Social Mobilization*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies Center, 1989, pp. 213-36.

- BRUMANA, F. & MARTINEZ, E. *Marginália sagrada*. Campinas: Unicamp, 1991.
- CAMARGO, C. P. F. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAPONE, S. *A busca de África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004a.
- CAPONE, S. & TEISENHOFER, V. Devenir medium à Paris: Apprentissage at adaptation rituels dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. *Psychopathologie Africaine*, vol. XXXI, n.º 1, pp. 127-56, 2001-2002.
- CARDEIRA DA SILVA, M. & SARAIVA, C. Curating Culture and Religion: Lusotropicalism and the management of heritage in Portugal. In: HEMEL, E. van den; SALEMINK, O. & STENGES, I. (eds.). *Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage*. London: Berghahn, 2022.
- CASTELO, C. "O Modo Português de Estar no Mundo": *O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)*. Lisboa: Afrontamento, 1998.
- CORRÊA, R. de M. *O sagrado à porta fechada: (in)visibilidade do candomblé em Portugal*. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2016.
- DANTAS, B. G. *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- FELDMAN-BIANCO, B. Brazilians in Portugal, Portuguese in Brazil: construction of sameness and difference. *Identities*, vol. 8, n.º 4, pp. 607-50, 2001.
- FRIGERIO, A. Re-africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion. *Civilisations: Revue Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines — Religions Transnationales*, vol. 51, pp. 39-60, 2004.
- FRIGERIO, A. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. *Revista Debates do NER*, Porto Alegre, vol. 14, n.º 23, pp. 15-57, jan./jul. 2013.
- HARDING, R. *A Refugee in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington: Indiana Press, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, D. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy. 2001.

- LAHON, D. *O negro no coração do império: uma memória a resgatar, séculos XV-XIX*. Lisboa: ME/Casa do Brasil, 1999.
- MACHADO, I. Cárcere público: os estereótipos como prisão para os brasileiros no Porto, Portugal. *Revista Temática: Revista dos Pós-Graduados em Ciências Sociais do IFCH*, vol. 10, n.º 19/20, pp. 120-52, 2002.
- MAFRA, C. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
- MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MEYER, B. Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the médium. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, vol. 19, n.º 1, pp. 23-39, 2011.
- MONTERO, P. *Da doença à desordem. A magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- ORO, A. P. A desterritorialização das religiões Afro-Americanas. *Horizontes Antropológicos*, vol. 3, pp. 69-79, 1995.
- PADILLA, B. Os novos fluxos migratórios: tipos e respostas no velho e no novo mundo. Paper presented to the 8th Metropolis International Conference, 15-19 September, Vienna, 2003.
- PORDEUS JR., I. *Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- PORDEUS JR., I. *Portugal em Transe*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
- PREVITALLI, I. *Candomblé: agora é Angola*, São Paulo: Annablume; Petrobrás, 2008.
- PREVITALLI, I. “O que não atravessou o oceano, mão pode ser feito aqui”: onde está minha angola?”. Comunicação apresentada ao 7º congresso Ibérico de Estudos Africanos CIEA7, Lisboa, 2010.
- ROUSSOU, E. From Socialization to Individualization: A New Challenge for Portuguese Religiosity. *Italian Journal of Sociology of Education*, vol. 7, n.º 3, pp. 89-112, 2015.
- SANSI-ROCA, R. The Fetish in the Lusophone Atlantic. In: NARO, N.; SANSI-ROCA, R. & TREECE, D. (eds.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 19-40.
- SARAIVA, C. African and Brazilian altars in Lisbon: some conside-

- rations on the reconfigurations of the Portuguese religious field. In: NARO, N.; SANZI-ROCA, R. & TREECE, D. (eds.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 175-96.
- SARAIVA, C. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and *pais de santo*. *Etnográfica*. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, vol. 14, n.º 2, pp. 265-88, 2010.
- SARAIVA, C. Energias e curas: a umbanda em Portugal. *Revista Pós Ciências Sociais*, Dossier Religiões Afro-Americanas e diversidade UFMA, São Luís/MA, vol. 8, n.º 16, pp. 55-76, jul.-dez. 2011.
- SARAIVA, C. Blood, sacrifices and religious freedom: Afro-Brazilian associations in Portugal. In: BLANES, R. & MAPRIL, J. (eds.). *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe. The Best of all Gods*, International Studies in Religion and Society series, Leiden: Brill, 2013a, pp. 129-54.
- SARAIVA, C. Pretos-velhos across the Atlantic: Afro-Brazilian Cults in Portugal. In: VASQUEZ, M. & ROCHA, C. (eds.). *The Diaspora of Brazilian Religions*. London: Brill, 2013b, pp. 197-222.
- SARAIVA, C. *Orixás* across the Atlantic. The diaspora of Afro-Brazilian Religions in Europe. In: SCHMIDT, B. & ENGLER, S. (eds.). *The Handbook of Contemporary Brazilian Religions in Brazil*. London: Brill, 2016a.
- SARAIVA, C. Pretos Velhos Atravessando o Atlântico: Religiões Afro-Brasileiras em Portugal. In: ROCHA, C. & VASQUEZ, M. (eds.). *A diáspora das religiões brasileiras*. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2016b, pp. 217-45.
- SARAIVA, C. Our Lady of Fatima in Brazil, and Iemanjá in Portugal. Afro-Brazilian Religions across the Atlantic. In: SARRÓ, R.; BLANES, R. & BALKENHOL, M. (eds.). *Atlantic perspectives. Places, Spirits, and heritage*. New York: Oxford, Berghahn, 2020.
- SARAIVA, C. Emotions and religion across the Atlantic: senses and lusophone orixás. In: SILVA, M. C. & SARAIVA, C. (orgs.). Dossiê “Displaying feelings and emotions in cultural settings” *Etnográfica*, vol. 25, n.º 2, pp. 465-92, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/etnografica.10440>>. Acesso em: 22 abr. 2023.
- SARRÓ, R. & BLANES, R. L. Prophetic Diasporas Moving Religion Across the Lusophone Atlantic. *African Diaspora*, vol. 2, n.º 1, pp. 52-72, 2009.

- SCHMIDT, B. *Spirits and Trance in Brazil. An Anthropology of Religious Experience*, London: Bloomsbury, 2016.
- SEF. *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo*. Lisboa: Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, 2020.
- SILVA, C. B. da & VASCONCELLOS, M. da P. Saravá, opá: bruxaria, etiologias e um terreiro de Umbanda em Portugal. *Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, vol. 11, 2012.
- SILVA, V. G. da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TEIXEIRA, A. *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas*. Relatório UCP, CESOP/CERC, 2012.
- TEIXEIRA, A.; VILAÇA, H. & DIX, S. Believers without Religion: Trends and Paradoxes in Portuguese Society. *Journal of Religion in Europe*, pp. 1-29, 2020.
- TURNER, V. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell: University Press, 1967.
- TINHORÃO, J. R. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988.
- VILAÇA, H. *Da Torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Coimbra: Afrontamento, 2006.
- VILAÇA, H.; PACE, E.; FURSETH, I. & PETERSSON, P. (eds.). *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*. London: Routledge, 2016.



SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Alessandra Ribeiro Martins. Doutora em urbanismo (foco em matriz africana: territórios, memória e representação) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas; mãe de santo umbandista; candomblecista; gestora cultural da Casa de Cultura Fazenda Roseira; mestre e liderança da Comunidade Jongo Dito Ribeiro em Campinas.

Alexandre Marcussi. Mestre e doutor em história pela Universidade de São Paulo; professor da Universidade Federal de Minas Gerais; atuação em historiografia da África e das culturas afro-americanas. Autor de *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana* e *Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII*.

Bunseki Fu Kiau. Congolês (1934-2013); iniciado nas sociedades secretas Lemba, Khimba e Kimpasi, educador, filósofo, pesquisador

das culturas e filosofias tradicionais dos povos banto (África Central), obteve nos Estados Unidos inúmeros títulos acadêmicos nas áreas da antropologia, desenvolvimento comunitário e administração escolar. Autor de *Kongo Cosmology*; *Kumina: A Kongo-based Tradition in The New World*.

Clara Saraiva. Antropóloga; investigadora do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa; presidente da Associação Portuguesa de Antropologia (APA); membro da direção do World Council of Anthropological Associations (WCAA). Autora de *Energias e curas: a umbanda em Portugal*; *Pretos Velhos Atravessando o Atlântico: religiões afro-brasileiras em Portugal* e *A diáspora das religiões brasileiras*.

Esmeraldo Emetério de Santana. (1916-2011). Conhecido por Tata Kondiandembu ou Seu Benzinho; xicarongomo (tocador e cantador) do Terreiro Tumba Junsara em Salvador Bahia; presidiu a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro por cerca de 10 anos. Uma das grandes autoridades do candomblé de nação angola no Brasil.

Geslline Giovana Braga. Doutora em antropologia social pela Universidade de São Paulo; pós-doutora pela Universidade Federal do Paraná; representante do Sul no Comitê de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia; realizadora de documentários, exposições e curadorias. Autora de artigos sobre políticas públicas de patrimônio cultural.

José Pedro da Silva Neto. Inátóbí é iniciado no Ilé Àse Pàlepà Mârìwò Sessu (SP); mestrando em antropologia social na USP; produtor cultural; documentarista; artista plástico e diretor da Àgò Lònà Associação Cultural. Autor de: *Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: visgo para combater o racismo* e *Ìwé Àlákòbèrè fún Omodé Nípa Àsà Yorùbá* — livro iniciador para crianças sobre a tradição Iorubá.

Kabengele Munanga. Congolês; antropólogo; graduado pela Université Officielle du Congo, doutor pela Universidade de São Paulo, onde foi professor e recebeu o título de professor emérito. Autor de: *Negritude: usos e sentidos*; *Arte afro-brasileira: o que é afinal?*; *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* e *Origens africanas do Brasil contemporâneo*.

Margarida Maria Petter. Linguista, professora da Universidade de São Paulo; coordenou o projeto de cooperação internacional “A participação das línguas africanas na constituição do português brasi-

leiro”. Autora de *Introdução à linguística africana; Relatione del Reame di Congo: fonte para o estudo do contato do português com as línguas do grupo banto*.

Maria da Anunciação Conceição Silva. Graduada em pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia; doutoranda em educação na Universidade de São Paulo; professora da Universidade do Estado da Bahia; conselheira da Associação de Pesquisadores Negros e Negras da Bahia. Autora de *Estudo sobre a violência contra crianças com deficiência na Guiné-Bissau*.

Marina de Mello e Souza. Historiadora; professora da Universidade de São Paulo. Autora de: *Paraty, a cidade e as festas; Reis negros no Brasil escravista; África e Brasil africano* (ganhador do prêmio Jabuti na categoria livros didáticos e paradidáticos) e *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*.

Robert Daibert Junior. Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; professor da Universidade Federal de Juiz de Fora. Autor de *A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial; Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII e Religiões e religiosidades afro-brasileiras: identidades e tradições*.

Robert W. Slenes. Historiador; professor aposentado, colaborador, da Universidade Estadual de Campinas. Autor de *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava (Brasil-Sudeste, século XIX); Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil e L'Arbre nsanda replanté: cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du Sud-Est entre 1810 et 1888*.

Rosângela Janja Costa Araujo. Doutora em educação; professora da Universidade Federal da Bahia; líder do Grupo de Pesquisa Gênero, Arte e Cultura (NEIM); pesquisadora do A Cor da Bahia — Programa de Pesquisa e Formação em Relações Raciais, Cultura e Identidade Negra na Bahia (UFBA). Autora de *É preta, kalunga: a capoeira angola como prática política entre os angoleiros baianos (anos 80-90)*.

Rosenilton Silva de Oliveira. Doutor em antropologia social pela Universidade de São Paulo e pela Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales; professor da Faculdade de Educação da USP. Autor de *Orixás a manifestação cultural de deus: uma análise das liturgias católicas inculturadas e Terreiros de candomblé como comunidades tradicionais africanas*.

Tata Nkisi Katuvanjesi. Walmir Damasceno dos Santos é Taata Nkisi na Comunidade Tradicional Centro Africana Inzo Tumbansi; jornalista; coordenador geral do Instituto Latino-Americano de Tradições Afro Bantu (ILABANTU), representante diplomático do Brasil, América Latina e Caribe para o Centro Internacional de Civilizações Bantu (CICIBA).

Tiganá Santana Santos. Doutor em letras pela Universidade de São Paulo; professor da Universidade Federal da Bahia, membro da coordenação colegiada do curso de extensão em línguas Kimbundu e Yoruba da UFBA; tradutor; compositor; intérprete. Autor de *A tradução de sentenças em linguagem proverbial e o diálogo com o pensamento bantu-kongo a partir de Bunseki Fu-Kiau*.

Wagner Gonçalves da Silva. Antropólogo; professor da Universidade de São Paulo; pós-doutor pela Harvard University e pela City University of New York (Fulbright Scholar Program). Autor de *Candomblé e Umbanda; Orixás da Metrópole; O antropólogo e sua magia; Terreiros Tombados em São Paulo e Exu — Um Deus Afro-Atlântico no Brasil*.

Valdina Pinto (1943-2019). Conhecida como Makota Valdina ou Makota Zimeuanga, foi iniciada no Terreiro Tanuri Junsara, em Salvador, Bahia; educadora; membro do Conselho Estadual de Cultura da Bahia; liderança tradicional de matriz africana angola; ativista contra a intolerância e racismo religioso. Autora de: *Meu caminho, meu viver*.

Wilson Penteado Junior. Doutor em antropologia pela Universidade Estadual de Campinas; pós-doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Autor de *Jongueiros do Tamandaré: devoção, memória e identidade social no ritual do jongo*; colaborador no dossiê *Afro-patrimoines: Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*.

Wyatt MacGaffey. Antropólogo inglês com carreira acadêmica nos Estados Unidos; especialista em culturas dos povos banto. Autor de *Religião e sociedade na África Central: o Bakongo do Baixo Zaire; Profetas modernos do Kongo: religião em uma sociedade plural (sistemas africanos de pensamento); Costumes e governo no Baixo Congo e Uma Antologia da religião Kongo: textos primários do Baixo Zaire*.

Yeda A. Pessoa de Castro. Etnolinguista doutora em línguas africanas pela UNAZA, Congo; consultora técnica do Museu da Língua Portuguesa (SP); membro da Academia de Letras da Bahia. Autora de *Falares africanos na Bahia; Camões com Dendê, o português do*

Brasil e A língua mina-jeje no Brasil, resultados de 40 anos de pesquisa nos dois lados do Atlântico, dando voz aos falantes africanos, emudecidos em nossa história.

Yumei de Isabel Morales Labañino. Doutora em antropologia pela Universidade de São Paulo; investigadora sobre populações afro-americanas com ênfase em religiões afro-cubanas e afro-brasileiras; professora no Instituto Internacional para el Desarrollo, México. Autora de *La transnacionalización de Ifá vista desde la Santería cubana y el Candomblé brasileño, un primer acercamiento*.

Leitura obrigatória para se entender o legado dos bantos no Brasil, este livro contribui para ampliar e rever o debate sobre a participação dos povos oriundos da África Central na formação da cultura nacional. Em geral essa presença foi minimizada nos estudos acadêmicos clássicos, diante de comparações incorretas com outros povos da África Ocidental, como os iorubas, muitas vezes tidos como “superiores”. O livro pretende, pois, inverter essa narrativa e apontar que antes do Brasil ser Brasil, ele possuía uma alma banto.



Os diálogos que emergem das lutas comuns entre os povos da diáspora africana e dos povos indígenas constituem uma vastidão de experiência e manancial de saberes em que pensamento, luta, cura e festa se interconectam. Amplificar esses diálogos, abrir passagens e promover equidade nas publicações, esses são os compromissos da coleção Diálogos da Diáspora.

