

**“MALUNGU, NGOMA VEM!”:
ÁFRICA COBERTA E DESCOBERTA NO BRASIL**

Robert W. Slenes

Ao apresentar seus retratos de africanos no Brasil ao público europeu, por volta de 1828-29, o artista bávaro Johann Moritz Rugendas sentia a necessidade de rebater possíveis críticas. “Se alguém julgar que em semelhante viagem [como aquela que Rugendas acabara de completar] dois cadernos de figuras de pretos são demais”, escrevia ele, “(...) queira considerar que o único lugar da terra em que é possível fazer semelhante escolha de fisionomias características, entre as diferentes tribos de negros, é talvez o Brasil, principalmente o Rio de Janeiro (...)”. Nesse país, prosseguia Rugendas, encontrava-se “membros de quase todas as tribos da África. Num só golpe de vista pode o artista conseguir resultados que, na África, só atingiria através de longas e perigosas viagens a todas as regiões dessa parte do mundo”¹.

A observação de Rugendas chama a atenção para um fato curioso. Apesar do grande número e variedade de origens dos africanos trazidos para o Brasil, e das possibilidades de pesquisa daí abertas para pessoas interessadas em “descobrir” a África, os contemporâneos do tráfico de escravos escreveram pouquíssimos relatos que falam diretamente a respeito das culturas dos cativos, ou da interação entre essas culturas no Novo Mundo. O próprio livro de Rugendas, *Viagem Pitoresca através do Brasil*, deixa muito a desejar nesse sentido. Apesar da riqueza de suas gravuras, o livro não traz as informações detalhadas sobre “nações”, línguas e costumes africanos que seriam de esperar em vista da consciência do autor de que estava diante de uma mina de ouro etnográfica. Por exemplo, os nomes atribuídos a várias “tribos” no texto e nas gravuras são freqüentemente muito genéricos, referindo-se a grandes áreas de captação de escravos na costa africana, não a povos específicos. Sobre idiomas africanos, há apenas a constatação de que as línguas de “Rebolos”, “Angolas” e “Congos” “apresentam muita analogia”. Nesse contexto, não surpreende que a gravura apresentando fisionomias moçambicanas, ao contrário das que trazem rostos de outras regiões, nem sequer identifique as origens das cinco pessoas retratadas. Enfim, o livro induz à conclusão de que, se Rugendas reconhecia a oportunidade que se lhe apresentava, ele não soube aproveitar-se dela, ou interessou-se por ela simplesmente como “artista”².

As aparências, no entanto, enganam. Na verdade, Rugendas não apenas desenhava paisagens e tipos humanos no Brasil, mas entrevistava os escravos, coletava informações sobre vocabulários de línguas africanas, e chegou a identificar alguns grupos de origem específicos, baseando-se em depoimentos dos próprios cativos. E teve o cuidado, sim, de registrar as origens de seus modelos moçambicanos. De volta à Europa, em 1825, ele compartilhou suas anotações sobre esses assuntos – aliás, aquelas que sobreviveram à sua viagem – com um filólogo italiano que, por sua vez, as publicou, aclamando os dados lexicográficos como aquilo que faltava para confirmar a hipótese da unidade lingüística da África Central e Austral. Décadas depois, com o acúmulo de mais informações e com as contribuições de outros lingüistas, a hipótese conquistaria a plena aceitação da comunidade científica, e a nova família de línguas receberia o nome de “bantu”. Pode-se dizer, portanto, sem grande exagero, que através de Rugendas a Europa descobriu no Brasil uma parte importante da África.

Se reconstruirmos o contexto desta contribuição de Rugendas, no entanto, torna-se claro que quem descobriu a África no Brasil, muito antes dos europeus, foram os próprios “africanos” – sobretudo os falantes de línguas “bantu” – trazidos como escravos. E esta descoberta não se restringia apenas ao reino lingüístico; estendia-se também a outras áreas culturais, inclusive à religião. Embora a maioria dos antropólogos tenha insistido, durante o século XIX e boa parte do XX, que a unidade da África Central e Austral era apenas lingüística (fato, aliás, que as diferenças institucionais e os conflitos étnicos entre os povos bantu em seu continente de origem pareciam confirmar)³, há razões para pensar que representantes dos povos dessa região, quando misturados e transportados ao Brasil, não demoraram muito em perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos.

Se a África foi descoberta no Brasil pelos cientistas europeus e, antes deles, pelos africanos escravizados, para a (branca) nata dos brasileiros ela permaneceu coberta. Ficou com o véu no rosto em parte porque os escravos, para se defenderem de seus senhores, fizeram-se mestres da dissimulação. Por sua vez, os grupos dominantes não mostraram um interesse descompromissado em desvendá-la, não apreciando as culturas africanas *em si*. Nesse sentido, a atitude defensiva de Rugendas em relação ao grande número de pranchas em *Viagem Pitoresca* com retratos de escravos, e certos silêncios em seu livro, surpreendentes quando se sabe que o autor dispunha de mais informações, são instrutivos. Evidentemente os leitores (não cientistas) europeus, a quem o livro se destinava, poderiam ter ficado impacientes se, na profundidade de suas poltronas, fossem confrontados com *muitas* “figuras [e outras coisas] de pretos”. Não há razão para suspeitar que eventuais leitores brasileiros, balançando-se em suas redes após intenso trabalho de feitoria, pudessem ter mostrado mais entusiasmo por tais assuntos.

Antes daquele trabalho, é claro, eles se preocupavam bastante com “cabeças” de negros. Fazendeiros e autoridades do governo tinham um grande interesse prático em conhecer certos aspectos da cultura escrava para assegurar seu domínio e evitar surpresas desagradáveis. Na sua grande maioria, no entanto, esses senhores não tentaram livrar sua visão das lentes escuras de sua própria cultura, e muito menos cogitaram numa vivência nas senzalas como “observadores participantes” (fora eventuais visitas às “tarimbas” das escravas). Portanto, não conseguiram penetrar muito além da superfície das palavras, sensibilidades e visões de mundo africanas. Enquanto isso, muitos de seus cativos do além-Atlântico aprenderam a mover-se com certa desenvoltura no mundo dos dominantes. Constituiu-se uma situação esdrúxula: os donos do Brasil impunham seu domínio sobre trabalhadores *desconhecidos*, mas *conhecedores deles* – portanto imprevisíveis e imensuravelmente perigosos. A ignorância dos senhores deu asas à sua imaginação. Quando parecia que africanos e ingleses iriam se aliar, o pavor foi tal que quebrou o compromisso político com o tráfico de escravos.

“*Malungu ngoma* vem!” Primeiro ouvimos o tambor das palavras, logo em seguida divisamos comboios de carregadores e escravos bantu indo ao encontro de um Rugendas etnólogo... e de si mesmos.

I.

“Uma vez que se aprende uma língua bantu, não é muito difícil entender a estrutura e até o vocabulário de outras”. A observação é de Harry H. Johnston, o grande estudioso das línguas bantu do final do século XIX e início do XX. Para deixar claro o que ele queria dizer, Johnston descrevia uma experiência comum entre os primeiros exploradores europeus na África Central e Austral:

“Se, digamos, se começava (...) com um grupo de carregadores ou canoieiros do Rio Zambeze, podia-se viajar longa e largamente (...) e, em função do ritmo lento das viagens (...), observar os carregadores acostumando-se pouco a pouco com as mudanças de dialeto e de língua, até que a caravana finalmente chegava em Tanganyika, na Vitória Nyanza ou no Alto Congo, com seus homens ainda podendo pedir informações sobre o caminho ou entender o sentido geral do que lhes era falado”⁴

Na verdade, Johnston, que deve ter tido experiências semelhantes a esta ainda nos anos 1880 e 1890, estava apenas redescobrimo o que muitos africanos aprenderam várias décadas antes, quando foram levados como escravos do interior do continente para a costa, destinados à América. Por exemplo, segundo Frei Bernardo Maria de Cannecattim, em 1805, os escravos na nação “milúá” (isto é, do Império Lunda) vinham de regiões muito afastadas da costa ocidental da África de onde eram exportados – alguns inclusive “de lugares tão distantes que para chegarem a *Casanc’ci* [Kasanje, ou Cassange, um povoado situado bem no interior de Angola, onde eles eram vendidos para negociantes luso-africanos numa grande feira] gastam mais de dobrado tempo do que empregam de *Cassanc’ci* [*sic*] a Loanda”. Os milúas, dizia Cannecattim, “aprendem a língua bunda [kimbundu] com maior facilidade do que qualquer outra língua”; como resultado, “chegando os escravos milúas a Loanda”, depois de sua longa viagem, “todos falam a língua bunda, signal evidente da muita correlação que estas línguas têm entre si”⁵.

Cannecattim escrevia ainda no início do processo de descoberta européia da extensão da família lingüística que somente na década de 1860 receberia o nome de “bantu” (palavra que significa “homens”, ou “povo”, na grande maioria desses idiomas). Um ponto de inflexão neste processo, e um elo importante entre a obra de Cannecattim e as de estudiosos de meados e final do século como Johnston, foi o trabalho de Adrien Balbi, um dos primeiros a vislumbrar o quadro lingüístico maior. Na sua *Introduction à l’Atlas Ethnographique du Globe*, de 1826, Balbi (nas palavras de Johnston) “pressentiu a existência de uma única grande família lingüística em toda a África ao Sul do Equador (excluindo os hotentotes e os boximanes)”⁶.

Ora, acontece que Balbi se sentiu suficientemente seguro para lançar uma hipótese forte a respeito desta questão somente depois de receber informações sobre línguas africanas faladas no Brasil. “No momento de soltar esta prova [de livro] para ser impressa”, dizia Balbi, “um feliz acidente nos levou a conhecer o Sr. Maurice [Johann Moritz] Rugendas, chegado há pouco do Brasil”, onde “tivera a perspicácia de interrogar os numerosos africanos que o abominável comércio de escravos ainda leva anualmente a esse império do Novo Mundo”. O artista e viajante bávaro, que esteve no Brasil – principalmente no Rio de

Janeiro e em Minas Gerais – entre 1822 e 1825, perdera suas anotações (já que “se extraviaram” alguns de seus manuscritos) sobre os vocabulários das línguas “molúa [provavelmente a “milúa” de Cannecattim], mina, cassange, e outras”. Contudo, ele pôde fornecer a Balbi informações sobre os vocabulários das línguas dos “masanja”, habitantes no interior do “Congo”, mais especificamente “ao norte de Benguela” (*sic*), e dos “tzchoambo” e “matibani”, habitantes no interior de Moçambique, os primeiros “perto dos macouas [makua]”, os segundos “perto [*sic*] dos ignambanhas [inhambane]”. A comparação dessas informações com os vocabulários já registrados para outras línguas na África Central e Austral convenceu Balbi de que as quatro famílias de línguas já provisoriamente identificadas nessa região (fora os idiomas dos hotentotes e boximanes, ou *khoisan*, como são conhecidos hoje) na verdade faziam parte do mesmo “reino etnográfico”, ou grande grupo lingüístico⁷.

Balbi transcreveu os vocabulários anotados por Rugendas, ou pelo menos a parte deles que lhe interessava. Utilizando essa transcrição e os “vocabulários comparativos” de aproximadamente trezentas línguas bantu e “semibantu” fornecidos por Johnston, é possível identificar os idiomas que o artista registrou e localizá-los com bastante precisão no mapa da África. Por outro lado, Balbi também recebeu de Rugendas, e publicou, descrições das tatuagens usadas pelos grupos de origem moçambicanos já mencionados, inclusive os makua e inhambane. Essas descrições correspondem muito de perto às marcas nos rostos retratados, mas não identificados, na gravura já mencionada de *Viagem Pitoresca*.

Hoje, os novos dados de Rugendas constituem mais uma curiosidade do que uma contribuição ao saber. Pesquisas recentes, por exemplo, já mostraram que os grupos moçambicanos que ele identifica tinham uma presença considerável no Brasil. Contudo, o exercício de localizar as línguas documentadas por ele mostra que seu registro dos vocabulários era bastante preciso, embora nem sempre o tenham sido suas observações geográficas⁸. Enfim, a importância destas informações de Rugendas, sobretudo as lingüísticas, reside justamente no uso que Balbi soube fazer delas, e também, como veremos em mais detalhe, no que elas nos dizem sobre o próprio artista bávaro.

Deixemos de lado, no entanto, o artista-etnólogo, e voltemos a atenção para a viagem, nada pitoresca, dos carregadores e escravos mencionados por Johnston e Cannecattim. Os aportes de Rugendas e Balbi, situados no contexto das observações desses outros autores, esclarecem não apenas como os europeus “descobriram” as línguas bantu, mas sobretudo como cativos de diversos grupos de origem centro-africanos, destinados ao Brasil, começaram a entender-se entre si. Nos estudos sobre a escravidão, ainda é comum ler que a “comunicação”, propriamente dita, entre africanos escravizados só teria se iniciado depois da viagem à América, com o aprendizado de um dos idiomas europeus, ou de uma língua *pidgin* (um linguajar simplificado) baseada neles. Antes disso, a diversidade de línguas entre os cativos teria obstado praticamente qualquer troca de idéias acima de um nível primário. Ora, este argumento talvez tenha algum fundamento no que se refere a escravos da África Ocidental (da região da Baía de Benin), onde de fato coexistem várias famílias de línguas não relacionadas. Para a África bantu, no entanto, ele é totalmente inadequado.

É verdade que nem todas as línguas bantu são tão semelhantes entre si quanto aparentemente o eram a(s) dos escravos vindos do Império Lunda e o kimbundu. Contudo, uma observação

do historiador Roland Oliver indica o limite das diferenças entre as línguas bantu mais diversas, ao mesmo tempo em que coloca essa família lingüística em perspectiva, dentro da África. “Embora ao norte da linha [que demarca a fronteira das línguas] bantu dois idiomas vizinhos quaisquer, das famílias lingüísticas sudanesas, ocidental ou oriental, provavelmente sejam muito mais distantes um do outro do que as línguas indo-européias mais diferentes”, diz Oliver, “as línguas bantu, todas as trezentas delas, são, na maioria de seus aspectos, de parentesco tão próximo quanto o inglês e o alemão”⁹. A comparação sugere o grau de diferença entre línguas bastante separadas geográfica e historicamente: por exemplo, entre as do norte de Moçambique e as da costa de Angola. Para muitas das grandes sub-regiões da África bantu, no entanto, a divergência entre um par qualquer de idiomas seria mais comparável àquela existente entre duas línguas românicas do que à distância entre inglês e alemão. Com respeito aos léxicos desta família de idiomas, novamente vale a pena citar Johnston, que expressou assombro, mesmo após décadas de estudo, diante do fato de que dentro da África bantu são “tão universais em forma (...) muitos dos vocábulos-raízes indicando os conceitos básicos da vida cotidiana”¹⁰. A isto é necessário acrescentar apenas que a comunicação entre falantes de línguas bantu diferentes pode se basear não somente nesses “vocábulos-raízes universais”, mas também naqueles que, sem existir em quase toda a África Central e Austral, mesmo assim têm uma difusão grande.

Um exemplo destes é a raiz que deu origem à palavra “malungo”. É um exemplo, aliás, que merece um exame minucioso, pois ilustra como os escravos da África bantu podiam encontrar-se, através das palavras, não apenas no mesmo “barco” semântico, mas no mesmo “mar” ontológico. Segundo observações do jurista-filólogo Macedo Soares em 1880, “malungo” no Brasil queria dizer “companheiro, patrício, da mesma região, que veio no mesmo comboio” ou, ainda, “parceiro da mesma laia, camarada, parente”. Soares também citava um dicionário português de 1779 que já registrava a palavra: “*Malungo*, meu *malungo* (...) chama o preto a outro cativo que veio com ele [da África] na mesma embarcação”. O filólogo não conseguia atribuir à palavra uma etimologia muito convincente¹¹. Em 1933, Jacques Raimundo propôs que ela viesse “do locativo congues [kikongo] *m’alungu*”, contração de “*mu-alungu*, no barco, no navio”. Mais recentemente, Antenor Nascentes identificou o vocábulo kimbundu *malunga* (*sic*), “companheiros, camaradas”, como o étimo procurado. Estas hipóteses parecem ser as que rivalizam nos dicionários contemporâneos¹².

Ambas explicações, contudo, são incompletas ou erradas. Com relação à hipótese de Raimundo, deve-se observar que a palavra *nlungu* ou *ulungu* em kikongo significa, *stricto sensu*, “canoa”, e não “barco” ou “navio”. Por outro lado, os vocábulos *mu/m’* e *ulungu*, tendo, respectivamente, os significados de “em” e “canoa”, existem em ambos kikongo e kimbundu¹³. Da mesma forma, se é verdade que *malungu* (não *malunga*) quer dizer “companheiros” em kimbundu, como afirma Nascentes, a mesma palavra também existe, com essa morfologia e significado, em umbundu¹⁴. No mínimo, portanto, as hipóteses dos dois autores teriam que ser reformuladas: “malungo” seria derivado de *mu* + *lungu*, significando “na canoa”, tanto em kimbundu quanto em kikongo; ou viria do vocábulo *malungu*, significando “companheiros” em ambas as línguas, kimbundu e umbundu¹⁵.

Parece-me, no entanto, que outra hipótese, que amplia mais o grau de ressonância da palavra nas línguas da região da costa de Angola e do baixo Rio Congo/Zaire, é mais plausível. Cannecattim, em seu dicionário de kimbundu de 1804, dá *Rilungo iaiene* como

significado do verbete “barco”, sendo que *iaienene* quer dizer “grande”¹⁶. Ora, a classe de substantivos de kimbundu cujo prefixo singular é “*ri-*” refere-se a objetos de grandeza¹⁷. *Rilungu*, portanto, por si só, teria o significado de “grande canoa (*ri-* + *ulungu*)”. Johnston observa que este caráter aumentativo é típico dessa classe em muitas línguas bantu, e acrescenta que “*Ma-* é invariavelmente o plural de *Li-* [cuja variante em kimbundu é *Ri-*] mas pode ser usado num sentido coletivo (...)”. Também “*Ma-(...)* pode ter o sentido de ‘gigantesco’ quando é puramente o plural de *Li-*”¹⁸. De fato, hoje em kimbundu *malungu* (*ma-* é o plural de *ri-* nesse idioma) tem o significado de “barco/navio” (literalmente “canoa grande gigantesca”), não apenas o de “companheiros”. A palavra existe hoje em kikongo também com esse sentido, mas não com o de “companheiros”. E se encontra em umbundu (como o plural de *lilungu*, palavra antiga para canoa), sendo a forma arcaica de dizer “barco/navio”, significado que coexiste hoje com o de “companheiros”¹⁹.

Quando se acrescenta a tudo isto o fato de que *malungu* em umbundu frequentemente tem o significado, não simplesmente de “companheiros”, mas de “campanheiros do sofrimento” – a mesma pessoa idosa, por exemplo, que chamaria um barco de *malungu*, também poderia usar essa palavra para referir-se a si e a um ex-companheiro de cadeia –, delineia-se outra solução para nosso enigma etimológico original²⁰. Será que “malungo” no português brasileiro, e o sentido de “companheiros” atribuído a esse vocábulo em kimbundu e umbundu, não viriam ambos, por um processo de metonímia, de *malungu* (plural de *rilungu* em kimbundu, de *ulungu* em kikongo e de *lilungu* em umbundu), significando originalmente “barco/navio”? Isto é, será que o trauma do tráfico de escravos não teria levado tanto os escravos (falantes das três línguas mencionadas) embarcados para a América no mesmo navio, quanto, metaforicamente, os camaradas de qualquer infortúnio na região de Luanda e Benguela, a chamar-se de “meu barco”/“meu companheiro de barco”/“meu companheiro de sofrimento”?

Seja como for, mesmo que *malungu*, no sentido de “companheiros (do sofrimento)”, tivesse uma origem independente, não há dúvida de que falantes de kimbundu e umbundu, junto com os de kikongo, teriam chegado a “malungo” – “companheiro da mesma embarcação” –, pelo menos em parte, através do conceito compartilhado de “canoa gigantesca”. Temos aqui, portanto, uma palavra de grande ressonância na costa Atlântica da África Central. Seria inteligível para escravos provenientes da hinterlândia de Benguela (falantes de umbundu), da região de Luanda (falantes de kimbundu), e da área que se estende do rio Dande (ao norte de Luanda) até acima de Loango, e entre o mar e o rio Kwango (falantes de kikongo). Seria entendido, também, por muitos cativos provenientes de regiões mais para o interior, onde formas *pidgin* (simplificadas) de kikongo, kimbundu e umbundu eram faladas como línguas comerciais ou “veiculares”; e por escravos que, como aqueles do Império Lunda, aprendiam os fundamentos desses idiomas (ou mais provavelmente de suas versões *pidgin*) no caminho para a costa.

Muitos outros escravos do interior, no entanto – e também uma parte significativa dos cativos vindos ao Brasil da costa leste da África –, teriam chegado ao sentido de “malungo” não inicialmente através do conceito “barco”, mas via o de “irmão/parente”. Por uma coincidência curiosa, existem três vocábulos-raízes antigas nas línguas bantu (com o significado de “irmão”, “parentesco” e “tribo”), que assumem formas em línguas modernas

às vezes não muito distantes de “malungo”, e que têm uma difusão bastante grande no Centro e no Leste da África bantu²¹.

O mais curioso de toda esta história, no entanto, é que, para muitos escravos da África Central, a palavra “malungo” teria tido significados cosmológicos que escapavam totalmente à compreensão dos senhores brasileiros, apesar deles conhecerem muito bem o sentido metonímico da palavra. Um dos vocábulos-raízes bantu bastante difundidos na África Central e Austral é *-dônga* (com significado de “rio”, “vale”, “canal”), que em kikongo, kimbundu e umbundu toma a forma de *kalunga* e adquire também o significado de “mar”. É possível que *nlungu/ulungu* (em kikongo) e *ulungu* (em kimbundu) sejam derivados da mesma raiz que *kalunga*, também por metonímia (isto é, que de “rio/mar” tenha-se chegado a “canoa”). Seja como for, para escravos falantes desses três idiomas, ou para povos que compartilhavam sua cultura, “malungo” não teria significado apenas “meu barco”, e por extensão “camarada da mesma embarcação”, mas forçosamente também “companheiro na travessia de *kalunga*”. Ora, acontece que *kalunga* também significava a linha divisória, ou a “superfície”, que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos; portanto, atravessar *kalunga* (simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar, ou mais genericamente por qualquer tipo de água ou por uma superfície refletiva como a de um espelho) significava “morrer”, se a pessoa vinha da vida, ou “renascer”, se o movimento era no outro sentido²².

Os estudos mais densos sobre o conceito de *kalunga* se referem aos bakongo, os falantes de kikongo. Baseamo-nos aqui, portanto, nessa bibliografia, ressaltando, no entanto, que o vocábulo *kalunga* existe também em kimbundu e umbundu e tem para os falantes desses idiomas basicamente o mesmo conjunto de sentidos. Para os bakongo, como para boa parte dos povos da região Congo-Angola, a cor branca simbolizava a morte; os homens eram pretos, os espíritos brancos. Como resultado desta crença, do tráfico de escravos e da associação do oceano com a barreira de *kalunga*, foi fácil para os bakongo identificar a terra dos brancos, *mputu*, com a dos mortos (*mputu*, “Portugal” ou “português”, deriva de *mputulukeza*, que era como os bakongo pronunciavam “português”)²³. De acordo com o antropólogo Wyatt MacGaffey, muitos dos bakongo de hoje ainda acreditam que “os mortos vão para a América [concebida como um composto de América e Europa] e sempre foram. O fato histórico do tráfico de escravos é lembrado como uma forma de feitiçaria, pela qual grande número de africanos foi (...) transportado para a outra costa”. Ainda de acordo com este autor, muitos bakongo consideram que “barcos de vários tipos são veículos para o transporte das almas”, como também o são outros veículos do homem branco, como trens e caminhões²⁴.

Por outro lado, considerava-se, também, que o lugar próprio para espíritos era junto com os vivos, ou melhor, com *seus* vivos, seus descendentes. Mais dia menos dia, os espíritos voltariam para ficar perto de seu povo e aldeia de origem. Uma história contada por MacGaffey capta muito bem todo este conjunto de significados centrados no conceito de *kalunga*. Durante uma pesquisa sobre os bakongo em 1970, MacGaffey, um norte-americano branco, freqüentemente foi abordado por pessoas querendo ter notícias sobre seus parentes falecidos, na América, ou perguntando quando o restante dos “americanos” voltaria²⁵.

A indagação parece traduzir, também, uma outra crença antiga dos bakongo: a de que a pessoa poderia voltar da América para a África, através de *kalunga*, não apenas como “alma”, depois da morte física, mas ainda durante a vida, se ela guardasse sua pureza de espírito. Num estudo sobre africanos de origem congoleza levados para a Jamaica como trabalhadores sob contrato (*indentured servants*) no período 1841-65, a historiadora Monica Schuler nos fala sobre a preocupação desses migrantes em manter a integridade espiritual. Eles acreditavam que “os espíritos não comem sal, e [que] a abstenção do sal conferia poderes especiais iguais aos dos espíritos, fazendo com que as pessoas ‘viesses como um bruxo’, ‘interpretassem todas as coisas’ e tivessem força suficiente para voar de volta para a África”. Ou ainda, como diz MacGaffey sobre o universo dos bakongo de hoje, aceita-se como normal não apenas a volta das almas mas também o “retorno para estas plagas” de “indivíduos excepcionais tais como profetas, que podem ir e vir”. Como resultado de crenças desse tipo, assinala a historiadora Mary Karasch, escravos que abandonaram a esperança de voltar à África ainda nesta vida frequentemente recorriam ao suicídio através do afogamento, ou seja, da imersão na água, numa espécie de “batismo” que liberasse a alma para a travessia para a África²⁶.

De acordo com o folclorista Oscar Ribas, na região de Luanda acredita-se na existência de certo tipo de “espíritos simpatizantes”, aparentemente uma categoria de espíritos dos antepassados. Podem comunicar-se com as pessoas “espontaneamente, ou evocados em práticas divinatórias”. O nome desses espíritos, derivado de *m’akua-lunga*, “relativos aos do além”, é *malunga*²⁷. Percebem-se agora os significados mais amplos de “malungo” para os escravos falantes de kikongo, kimbundu e umbundu, cujos conceitos cosmológicos eram semelhantes, como também para cativos de culturas relacionadas. “Malungo” significava não apenas “barco”, ou “camarada de embarcação”, mas “companheiro de travessia da vida para a morte (branca)”, e “possível companheiro da viagem de volta para o mundo (preto) dos vivos”. A história de “malungo” encapsula o processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantu diferentes e provindos de diversos grupos de origem, começaram a descobrir-se como “irmãos”. E ilustra, também, como a África permaneceu coberta para os senhores, mesmo quando estes pareciam compartilhar com os africanos o mesmo campo discursivo.

II

A formação de uma “identidade bantu” comum, se chegou a acontecer, só podia ter sido o resultado de um processo complexo. Sugeri que para muitos africanos esse processo iniciou-se, não na experiência compartilhada da terrível travessia para a América, mas antes disso, no suplício da viagem para a costa; e começou pela descoberta de que a comunicação com os companheiros dessa viagem não era impossível. A continuação ou rompimento desse processo, contudo, teria dependido da experiência dos escravos no Novo Mundo e das suas possibilidades de encontrar outras afinidades entre si, para além da comunidade da palavra.

Na discussão a seguir, enfoco a região Centro-Sul do Brasil, especialmente as áreas rurais do Rio de Janeiro e de São Paulo, na primeira metade no século XIX. Procedo assim, porque em nenhuma outra região do Brasil e em nenhum outro período as condições foram tão favoráveis para o surgimento de uma identidade comum entre escravos africanos. Além disso, interessam-me as conseqüências políticas da possível formação de uma “proto-nação”

bantu no Brasil, numa época e região em que havia um intenso tráfico de escravos africanos e uma grande preocupação, entre fazendeiros e políticos influentes no governo central, não apenas com questões imediatas de segurança pública, mas com a própria construção da “Nação brasileira”.

Entre o final do século XVIII e 1850, um enorme contingente de africanos foi introduzido no Brasil²⁸. O tráfico foi direcionado especialmente para Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. No Rio, esse influxo populacional incidiu numa região que, no início do período em questão, era relativamente pouco povoada; como resultado, mesmo com uma intensa migração para a capitania/província de pessoas livres, a presença africana logo atingiu e manteve níveis altos. Em 1850, 59% dos escravos da província, 45% dos “pretos” e “pardos” (livres e escravos), e 32% da população total eram de origem africana. Nas regiões de grande lavoura, sobretudo nos municípios de café, o impacto do tráfico foi maior ainda; em Vassouras, por exemplo, no mesmo ano, 72% dos escravos, 60% do total de pretos e pardos e 49% de toda a população eram africanos²⁹.

Em São Paulo, o tráfico afetou menos a população total e a de pretos e pardos, mas resultou numa população escrava predominantemente “estrangeira”, sobretudo nas regiões de grande lavoura. Em 1829, em treze localidades paulistas de economias variadas, 54% dos escravos eram africanos³⁰. Já em Bananal e Campinas, produtores importantes de café e açúcar, respectivamente 78% e 69% dos escravos naquele ano eram africanos³¹. Os dados sobre São Paulo permitem em alguns casos o cálculo da taxa de africanidade entre escravos adultos (acima de 15 anos), o que revela o verdadeiro importe desta presença africana em termos culturais. Nas treze localidades, em 1829, 65% dos escravos adultos eram africanos; já em Campinas, a cifra era de 80%. Ao que parece, nas propriedades maiores, voltadas predominantemente para a grande lavoura, a taxa de africanidade era ainda mais alta; em Campinas, 89% dos adultos em posses com dez escravos ou mais provinham da África. Na avaliação destas cifras, deve ser lembrado que certamente uma boa parte dos escravos adultos restantes, os “crioulos” (nascidos no Brasil), tanto em Campinas quanto em São Paulo e no Rio de Janeiro em geral, consistia de filhos de africanos. Enfim, em ambas as províncias, especialmente nos municípios de grande lavoura e sobretudo em suas fazendas de café e engenhos de açúcar, existia até meados do século uma escravidão *africana*, no sentido mais literal da palavra.

Surpreendentemente, a mesma conclusão parece ser válida para Minas Gerais, ou pelo menos para suas regiões mais dinâmicas. Nesta província, as proporções de africanos entre escravos, entre negros e mulatos, e na população total, eram menores que em São Paulo e no Rio, devido a seu povoamento mais antigo e a um intenso tráfico de escravos ao longo do século XVIII, que deixou como saldo uma população crioula significativa. Mesmo assim, uma pesquisa recente indica que em 1823 40% de todos os escravos de Minas – e portanto em torno de 50% dos escravos adultos – eram africanos. Em municípios do Sul de Minas, região em crescimento, voltada para o mercado interno e para a exportação, essas percentagens eram maiores, aproximando-se às de São Paulo e do Rio de Janeiro³².

Se a escravidão no Centro-Sul era africana, isto vale dizer que era bantu. Pesquisas recentes indicam que a predominância bantu entre escravos dessa região era até maior do que se pensava antes. No final do século XVIII e início do XIX, quase a totalidade dos escravos

trazidos para esta região provinha de “Angola” (isto é, dos portos de Luanda e Benguela, nessa ordem). Depois de 1810, o tráfico da região que Karasch chama de “Congo-Norte” (da desembocadura do rio Congo/Zaire até o Cabo Lopez e pontos ao norte, no atual Gabão) cresceu muito, como também o de Ambriz (no norte de Angola), enquanto o de Benguela diminuiu. Após 1830, a exportação de escravos por Luanda encolheu, enquanto as saídas de Benguela, Ambriz e Congo-Norte aumentaram. Ao mesmo tempo, a partir da segunda década do século XIX, o tráfico da África Oriental aumentou muito; entre 1820 e 1850, aproximadamente um quarto dos escravos trazidos para o Rio de Janeiro provinha dessa região. Em suma, após 1810 houve uma mistura mais diversificada de etnias no fluxo de escravos para o Brasil. Mesmo assim, manteve-se a predominância bantu. Segundo Karasch, os escravos importados diretamente da África Ocidental (a Baía de Benim) em nenhum momento entre 1795 e 1852 chegaram a perfazer 2% do total de cativos destinados ao Centro-Sul, embora nas décadas de 1830 e 1840 sua presença nessa região fosse um pouco mais significativa, devido ao tráfico interno de escravos do Nordeste³³.

A escravidão no Centro-Sul, no entanto, era “africana” e “bantu” em outro sentido importante, não apenas em suas características demográficas. Os estudos existentes indicam que os senhores nas regiões de grande lavoura dessa região, como em outras partes do Brasil, discriminavam contra africanos e a favor de crioulos na distribuição de tarefas domésticas e qualificadas e na concessão da alforria³⁴. A discriminação não era total; informações fragmentárias sobre planos de rebelião escrava mencionam a participação de escravos africanos que eram tropeiros e feitores e de africanos libertos, que, aliás, também estão presentes nas cartas de alforria. Contudo, ao que parece, as chances dos africanos de melhorarem suas condições de trabalho dentro da escravidão e de ganharem a liberdade eram significativamente menores do que as dos crioulos. Ao mesmo tempo, um estudo da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha sugere que os libertos africanos enfrentavam maiores preconceitos entre os brancos, devido à sua origem, do que os alforriados brasileiros³⁵. Poucos africanos, portanto, teriam pautado suas vidas por “projetos” assimilacionistas. Enfim, se num primeiro momento, na travessia da África e do Atlântico, os falantes de línguas bantu começaram a perceber que podiam trocar idéias com outras pessoas “liminares” como eles – isto é, pessoas em trânsito de uma sociedade para outra –, no Brasil eles se deram conta de que sua liminaridade provavelmente iria durar para sempre.

Ao mesmo tempo em que as vias de acesso à nova sociedade provavelmente não lhes pareciam muito abertas, os africanos no Brasil viam suas ligações com seu continente de origem constantemente renovadas pelo tráfico. Usando modelos demográficos e resultados de pesquisas recentes sobre o volume do tráfico e a mortalidade escrava, podemos estimar que em meados do ano de 1850 entre 15% e 19% dos cativos africanos no Centro-Sul haviam estado menos de dois anos e meio no Brasil. Isto é, chegaram depois do início de 1848. Na mesma época, 35% a 42% tinham menos de sete anos e meio no país, e 51% a 56% tinham menos de doze anos e meio. No caso do Vale do Paraíba, importador em grande escala apenas depois de 1820, as proporções de africanos “novos” certamente eram ainda maiores³⁶.

Esses dados são especialmente importantes para entender as visões daqueles africanos que, sem dúvida, elaboraram “estratégias” (sem chegar necessariamente a ter “projetos”) de aproximação dos brancos: isto é, aqueles que, apesar da discriminação a favor dos crioulos,

ganharam a confiança do senhor e conquistaram posições de mando sobre os outros escravos – por exemplo, como feitores ou líderes de tropas de muares. Em todas as sociedades escravistas da América, a situação deste tipo de pessoa era especialmente ambígua; se, de um lado, ele devia sua posição à confiança do senhor, de outro lado, só podia mantê-la (e resguardar sua própria vida das possíveis represálias de seus parceiros) se fosse visto pelos escravos como uma espécie de “representante” da senzala perante a Casa Grande. Não é estranho, portanto, que feitores (e outros cativos em posições administrativas, domésticas e qualificadas) tenham se destacado com frequência como líderes das revoltas escravas no hemisfério. Ora, se de um modo geral o feitor escravo necessariamente se situava entre dois mundos, o feitor africano, no Brasil do século XIX, era uma pessoa especialmente liminar. Ao mesmo tempo em que seguia a estratégia de tornar-se cada vez mais “ladino” aos olhos do senhor, o grande volume do tráfico combinava com as exigências de sua ocupação para obrigá-lo a renovar constantemente sua africanidade.

Trata-se, no entanto, de uma identidade africana que não era aquela das suas origens, nem das de qualquer outro escravo. Se os africanos, na sua grande maioria, não podiam olhar para frente, para um tempo em que seriam assimilados pela nova sociedade, tampouco, ou apenas excepcionalmente, eles podiam olhar para trás. Evidentemente, os que foram para a cidade do Rio, onde encontravam mais liberdade de movimento e um grande aglomerado de africanos de todas as origens, tinham mais possibilidades de se circundarem de fragmentos de suas sociedades de origem. Os que foram para as áreas rurais, no entanto, dificilmente podiam construir vidas que coubessem, de forma significativa, dentro de suas antigas fronteiras étnicas. Chegando no final de sua viagem, não se encontravam em geral em posses muito “grandes”, mesmo nas regiões produtoras de açúcar e de café; e mesmo os que acabaram indo para as fazendas importantes geralmente não conviviam com centenas de outros escravos, entre os quais poderia haver um número significativo de pessoas da mesma origem, como acontecia em certas regiões do Caribe ou da Carolina do Sul, na América do Norte. Em Campinas, por exemplo, em 1829, um quarto dos escravos vivia em unidades domésticas (“fogos”) com menos de 20 cativos, a metade em fogos com menos de 50, e 87% em fogos com menos de 100³⁷. É claro que muitos dos africanos podiam achar “conterrâneos” em outros sítios e fazendas do mesmo bairro rural, senão nas propriedades em que viviam. Contudo, dadas as distâncias entre as escravarias e a vigilância extremada, embora um tanto ineficiente, dos senhores, esses encontros não podiam servir como seu *locus* principal de sociabilidade. Não devemos subestimar a capacidade dos africanos de manterem vivas parte de suas identidades originais; contudo, na labuta diária, na luta contra os (des)mandos do senhor, na procura de parceiros para a vida afetiva, necessariamente eles haveriam de formar laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre etnias.

A história do *ring shout* (“grito” em roda, ou círculo) entre os escravos no Sul dos Estados Unidos nos fornece um exemplo de como essa reformulação do mapa étnico poderia ter acontecido. Segundo o historiador Sterling Stuckey, o movimento em forma de círculo em danças religiosas, sempre em sentido anti-horário, é praticamente um traço universal das culturas da África Ocidental e Central sobre as quais existem informações. Portanto, o *ring shout*, que reproduz exatamente esse movimento, teria tido raízes largamente espalhadas na África. Para Stuckey, essa dança contribuiu como matéria-prima para a formação de uma nova “nação” negra na América do Norte³⁸. O interessante, para nossos propósitos, é que na

África os elementos originários do *ring shout*, sendo praticamente universais, provavelmente não tinham nenhuma importância como demarcadores de fronteiras entre grupos. Foi somente quando “estrangeiros” de diversas origens foram escravizados juntos, na terra de quem não cultivava tais práticas, que o *ring shout* podia chegar a servir como um sinal diacrítico, marcando a diferença entre “nós negros” e os opressores brancos³⁹.

No Centro-Sul do Brasil, práticas semelhantes às do *ring shout*, comuns a diversos grupos da África Central, provavelmente contribuíram também para a formação de uma “identidade bantu” acima das diferenças étnicas originais. O historiador Stanley Stein desceve o *caxambu*, uma festa no Vale do Paraíba durante as últimas décadas da escravidão, que “ocupava uma posição intermediária entre cerimônia religiosa e diversão secular”. Era caracterizado por uma dança em forma de roda em que os participantes escravos se movimentavam em sentido anti-horário⁴⁰. Em todo caso, pesquisas recentes sobre o tráfico e sobre a África bantu indicam que não faltavam razões para os escravos ampliarem seu “círculo da cultura”, como diria Stuckey, para incluir malungos de outras origens.

Para começar, sabemos hoje que uma percentagem substancial dos escravos embarcados de Angola-Congo-Norte para a América, nos séculos XVIII e XIX – talvez a maioria, se o historiador Joseph Miller tiver razão –, nasceu em sociedades integradas, havia muito tempo, ao sistema escravista do Atlântico e transformadas em áreas “produtoras” de dependentes para a venda. Isto é, embora a fronteira escravista tenha avançado cada vez mais para o interior do continente, onde grande número de pessoas era capturado através da guerra, a maioria dessas pessoas, constituída especialmente por mulheres, não se destinava à América mas às regiões mais próximas à costa. Ali, os chefes locais vendiam uma parte de seus dependentes, principalmente homens, tanto filhos de mães livres quanto filhos de escravas oriundas do interior, para o tráfico transatlântico. Enfim, mesmo no século XIX, quando algumas destas sociedades “produtoras” de cativos já existiam em áreas bem distantes do oceano, muito mais escravos enviados para a América do que antes se pensava foram socializados na cultura kongo ou em culturas relacionadas, e provinham de sociedades onde kikongo, kimbundu, ou umbundu eram falados como idiomas nativos ou veiculares.⁴¹

Além disso, estudos recentes, recuperando a historicidade das sociedades africanas, têm mostrado grandes afinidades entre as culturas de uma região extensa da África Central, no que diz respeito às suas pressuposições básicas sobre parentesco e visões cosmológicas. Wyatt MacGaffey, por exemplo, argumenta que as variações nos sistemas de parentesco na vasta área da bacia do rio Congo/Zaire derivam de um mesmo sistema social essencialmente bilateral, que tem tomado formas diferentes (matrilineares ou patrilineares) de acordo com as circunstâncias históricas. Da mesma forma, a historiadora Anne Hilton mostra que, dentro do sistema matrilinear dos bakongo, as relações do “ego” (como dizem os antropólogos) com pessoas da linhagem de seu pai foram sempre significativas ao longo da história conhecida desse povo, o que permitiu o surgimento, dentro do contexto do tráfico de escravos, de grupos interessados em impor um sistema patrilinear⁴². Enfim, escravos de diversas origens da região Angola-Congo-Norte, ao se encontrarem no Brasil, teriam reconhecido uma gramática de parentesco em comum, centrada no conceito da linhagem, muito embora viessem alguns de povos matrilineares e outros de grupos patrilineares ou bilaterais.

Da mesma forma, Craemer, Vansina e Fox têm sustentado que numa vasta área da África Central a cultura é “menos heterogênea e menos particularista do que geralmente se supõe”. Cada grupo de origem “compartilha uma parte de seu complexo cultural, especialmente os aspectos fundamentais de sua religião, com muitos outros. Estes aspectos é que constituem o núcleo da cultura comum à África Central” (região que abarca, no trabalho destes pesquisadores, a República Democrática do Congo [Zaire], a parte norte de Angola e de Zâmbia, a República Popular do Congo, a República do Gabão, e uma parte dos Camarões e da República da África Central)⁴³. Em suas considerações sobre movimentos religiosos nesta parte da África, os três autores identificam os elementos mais importantes desse “núcleo”. Assinalaram a importância do “complexo cultural ventura-desventura (*fortune-misfortune*), ou seja, da idéia de que o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-estar, a saúde, e que o desequilíbrio, o infortúnio, a doença são causados pela ação malévola de espíritos ou de pessoas, freqüentemente através da bruxaria ou da feitiçaria.

Dentro deste paradigma, a realização dos valores e metas culturais mais importantes (ligados aos conceitos de “fecundidade”, “invulnerabilidade/impunidade” e de “*status/prosperidade*”) depende da manutenção de um estado de pureza ritual. As cerimônias e os tabus observados pela comunidade ou pelo indivíduo para atingir esse estado de pureza – associado especialmente à dança, à música e ao transe – geralmente são feitos em torno de um feitiço (*charm*), que é “um objeto feito sob inspiração, incorporando os símbolos mais poderosos do movimento [religioso]”. Esses símbolos, por sua vez, não formam um sistema fechado e estanque. Os movimentos religiosos dessa parte da África primam pela sua capacidade de criar novos símbolos e de reinterpretar o sentido de objetos e rituais “estrangeiros”, de acordo com os preceitos do complexo cultural centrado na noção de “ventura-desventura”⁴⁴.

Se há uma cultura comum a uma área extensa da África Central no nível de paradigmas básicos a respeito da sociedade e da natureza, um outro aspecto do contexto brasileiro em que os africanos se encontravam torna-se relevante. Refiro-me à predominância de crianças de oito a quatorze anos introduzidas pelo tráfico no período posterior a 1811⁴⁵. Como observa o historiador Manuel Moreno Fraginals, africanos muito jovens não teriam sido portadores de conhecimentos culturais muito elaborados, já que estes eram reservados em suas sociedades de origem aos maiores de idade, senão aos idosos. Contudo, não procede necessariamente a conclusão desse autor de que o jovem perfil demográfico dos escravos africanos contribuiu para sua “desaculturação” e rápida incorporação de padrões culturais europeus⁴⁶. Se é verdade que crianças e adolescentes acima de oito anos não eram “especialistas” nos rituais religiosos de seu grupo de origem, nem conhecedores de toda a intrincada rede de deveres e direitos de parentesco de seus pais, mesmo assim eles já teriam assimilado as orientações culturais básicas de que falam Craemer e seus associados, e MacGaffey. No contexto do Centro-Sul brasileiro, a falta de socialização de uma grande proporção de novos escravos nos aspectos mais recônditos, e portanto mais específicos, de suas culturas de origem, antes teria facilitado a “transculturação” (o termo é do próprio Moreno Fraginals) *entre* africanos, ou seja, a superação de fronteiras étnicas antigas e a formação de uma nova identidade “bantú”.

A partir destas considerações sobre contexto e cultura podemos retomar a discussão de como os escravos teciam novas solidariedades através da palavra. Como vimos, na travessia da

África e do Atlântico, os falantes de línguas bantu diferentes aprenderam que a comunicação entre si era possível. Nessa mesma viagem, eles começaram a perceber também que o entendimento não ficava apenas na superfície das palavras, mas alcançava significados mais profundos; *malungu*, que conduzia a *kalunga*, certamente não era um exemplo isolado. Uma vez no Brasil, os escravos bantu 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, e em parte por causa disso, eles teriam percebido suas possibilidades de construir, a partir de uma herança cultural em comum, uma nova sociabilidade na própria soleira da porta que não se lhes abria, e contra aqueles que mantinham essa porta fechada. Nesse contexto, a palavra que os escravos detinham em comum pode ter deixado de ser para eles apenas um significante, revelando afinidades mais profundas, para tornar-se, ela mesma, um dos elementos constitutivos de sua identidade. Vale a pena, portanto, examinar mais de perto a língua das senzalas para ver se ela revela algo sobre um processo formativo notoriamente difícil de ser captado.

III

Quando comparamos o Centro-Sul do Brasil com outras regiões no hemisfério onde houve uma importação maciça de africanos, chama a atenção a ausência aqui, hoje em dia, de línguas “crioulas” baseadas no português: isto é, de línguas com vocabulários derivados principalmente do português, mas com fortes influências africanas na sua gramática e sintaxe. Nas comunidades onde tem se verificado uma influência africana na linguagem (por exemplo em Cafundó em São Paulo e Patrocínio em Minas Gerais) observa-se o contrário do que normalmente se dá nas línguas crioulas, ou seja, a utilização de um vocabulário proveniente da África (reduzido, mas presumivelmente muito maior no passado) que, quando convém, é inserido num português que aparentemente não difere dos padrões da variante regional desse idioma, falada por outras pessoas da mesma classe social.

As razões para isto certamente refletem as peculiaridades do tráfico de escravos para esta parte do Brasil e do contato, aqui, entre africanos, crioulos e brancos. Nas regiões do Caribe e da América do Norte onde surgiram línguas *pidgins* baseadas nos idiomas europeus e, a partir delas, línguas crioulas (faladas como idiomas nativos pelos filhos dos africanos), duas condicionantes desse processo se destacam: primeiro, o tráfico juntou africanos de famílias lingüísticas diferentes; segundo, o contato dos escravos com a população livre, falante do idioma europeu, não era muito estreito, seja porque as posses em que eles viviam eram muito grandes, seus senhores eram proprietários absenteístas, seus feitores imediatos também eram escravos, e seus contatos com pequenos agricultores europeus ou mestiços eram reduzidos, seja por outra combinação de razões semelhantes. Como resultado, o *pidgin* com base em língua européia que surgiu na interação entre escravos e senhores, também serviu para a comunicação entre africanos. Como, no entanto, o contato com falantes do idioma europeu não era estreito, a língua crioula que evoluiu da *pidgin* se distanciou bastante dos padrões gramaticais europeus.

A situação do Centro-Sul do Brasil não podia ser mais diferente. De um lado, a maioria dos africanos nessa região tinha uma herança lingüística comum (da mesma forma, de um modo geral, que os falantes das línguas românicas na Europa); portanto, teria sido mais fácil para

eles elaborar uma língua franca baseada nela do que no português. Além disso, uma tal língua teria tido outros atrativos, fornecendo um código secreto para a luta contra os senhores e servindo como um símbolo de oposição ao poder destes. Por outro lado, o contexto e a intensidade do contato dos africanos com falantes de português teriam forçado, incentivado, ou facilitado entre eles um aprendizado mais ou menos rápido do português regional. Por exemplo, eles viviam em posses relativamente pequenas, tinham um contato freqüente com seus senhores (que em geral não eram absenteístas), trabalhavam em turmas sob as vistas freqüentes, senão constantes, de donos ou feitores livres, e tinham em torno deles uma população razoavelmente grande de pequenos agricultores e trabalhadores livres, brancos e mestiços. Propõe-se aqui, portanto, um modelo “bilíngüe” da senzala no Centro-Sul, mesmo para as regiões de grande lavoura. Sobretudo enquanto durava o tráfico transatlântico, a herança africana ter-se-ia mantido viva nas línguas faladas por pequenas ou grandes comunidades de origem, e também numa língua franca de origem bantu. Além disso, ter-se-ia falado uma língua crioula baseada no português regional.

A língua crioula derivada do português provavelmente manteve-se mais distante da variante regional desse idioma nos municípios de grande lavoura do que em outros contextos, sobretudo enquanto durou o tráfico. Por outro lado, o próprio português regional certamente sofreu mudanças significativas – uma certa “crioulização” – devido à influência das línguas africanas, especialmente nas áreas de *plantation*. Com o fim da importação de novos africanos, no entanto, e o aumento da imigração européia, tanto o português regional quanto a língua crioula dos escravos teriam sofrido um processo de “descrioulização”, ao mesmo tempo em que a língua franca bantu ia desaparecendo com a morte de seus falantes africanos.

Como teria sido esta língua franca? Podemos distinguir, a nível de hipótese, dois momentos do processo de criação desse idioma (que, evidentemente, poderia mostrar variações regionais mais ou menos grandes). No final do século XVIII e início do século XIX, uma boa proporção dos africanos, talvez a maioria, teria chegado no Brasil tendo pelo menos algumas noções de kimbundu, de umbundu, ou de kikongo, ou falando línguas bastante próximas a estas. Uma vez no Brasil, os falantes dessas três línguas e outras relacionadas a elas não teriam tido dificuldades em aprender uma “interlíngua” baseada em uma ou mais das outras, com eventuais empréstimos de outros idiomas. Devido ao número de seus falantes, este veículo de comunicação (com suas variantes regionais) provavelmente se afirmou como a língua franca das senzalas. Num segundo momento, após 1810, a situação teria se tornado mais complexa. Entre 1810 e 1830, o crescimento do tráfico da região do Congo-Norte, junto com o decréscimo daquele de Benguela, certamente reforçou a presença no Brasil de falantes de kikongo e línguas relacionadas, e diminuiu a de conhecedores de umbundu. Ao mesmo tempo, aumentou-se a diversidade de línguas originárias do sertão do Congo-Norte. Após 1830, falantes de umbundu teriam entrado novamente em maior número, mas junto com eles, com a extensão da fronteira do tráfico de escravos mais para o sertão do Sul de Angola, provavelmente apareceram também falantes de línguas anteriormente não presentes no Brasil. Ao mesmo tempo, no período posterior a 1810, o aumento do tráfico da costa oriental da África introduziu em grande número falantes de línguas bantu muito menos semelhantes ao kimbundu, kikongo e umbundu do que a maioria das línguas de Angola e do Congo.

Não sabemos o que aconteceu nas senzalas como resultado destas mudanças – se uma língua franca de kimbundu-kikongo-umbundu manteve sua predominância lingüística por causa de seu enraizamento anterior na comunidade escrava, se ela foi mantida mas substancialmente modificada pelo afluxo de falantes de outras línguas, se surgiram novas línguas francas de origem bantu entre os escravos, ou se houve uma tendência, face à maior diversidade de línguas da África Central, de adotar cada vez mais o português como língua franca. Contudo, os vocabulários registrados por Carlos Vogt e Peter Fry em Cafundó (no município de Salto de Pirapora, próximo a Sorocaba, SP), em Patrocínio (no triângulo mineiro), e junto a dois indivíduos de municípios diferentes em São Paulo, conhecedores também de um pequeno léxico tido por eles como “africano”, podem nos dar algumas pistas. Ao que parece, a maioria dos vocábulos desses léxicos são muito próximos, em forma e significado, a palavras em kimbundu. Por outro lado, os que podem ser ligados a itens em kikongo e umbundu geralmente também estão presentes (numa forma não muito diferente) em kimbundu. Isto, junto com as informações já apresentadas sobre o tráfico de escravos, sugere que o repertório lingüístico de origem africana, pelo menos no que diz respeito a seu vocabulário, baseou-se principalmente no kimbundu no período anterior a 1810, e que a maior diversidade étnica a lingüística nas décadas posteriores não alterou substancialmente esse fato⁴⁷.

Contudo, chama a atenção também que em torno de 20% das palavras desses léxicos são muito próximos em forma e significado a vocábulos-raízes bantu identificados pelo lingüista Malcolm Guthrie e bastante difundidos na África Central e Austral: por exemplo, *anguro*, “porco” (raiz: *-gúdú/-gúdúbé*, com o mesmo sentido); *anjara*, “desejo, vontade, fome” (raiz: *-jádá*, “fome”), *amidudi*, “café” (raízes: *-med/-min* e *-dúdú*, respectivamente “engolir” e “amargura”, significado portanto “trago amargo”); *ambuaiangue*, “cachorro” (raízes: *-buà* e *-yang/-yangad*, respectivamente “cachorro” e “se soltar na dança, especialmente como sinal de alegria”)⁴⁸.

Outra palavra desse tipo é especialmente significativa, porque há um registro histórico dela e porque ilustra a difusão não apenas de vocábulos mas de significados culturais. Trata-se de *tata*, do vocabulário do Cafundó, significando “pai” (raiz: *-tàtá* ou *-tàtété*, com o mesmo sentido). *Tata*, *tate*, ou outra variante próxima tem uma difusão muito grande na África bantu, sobretudo entre as línguas da região Congo-Angola⁴⁹. Nos documentos referentes a um plano de rebelião de escravos no Vale do Paraíba em 1847-48, revela-se que os líderes dos pequenos grupos em que estavam divididos os conspiradores eram chamados de “tates”⁵⁰. A palavra seria entendida por muitos moçambicanos, além de cativos da Angola ou da bacia do Congo/Zaire, e não apenas em seu sentido literal de “pais”. O respeito aos anciãos e, portanto, a identificação de “idade” com “liderança”, é praticamente universal nas culturas africanas; portanto não haveria nada mais natural do que chamar pessoas com autoridade de “tates”, mesmo que não fossem literalmente pais ou pessoas idosas.

A forte presença de palavras deste tipos nos vocabulários estudados – palavras com uma grande “ressonância” na África bantu – pode indicar que o vocabulário utilizado pelos escravos na língua franca de origem africana e na troca de códigos quando eles falavam em português evoluiu após 1810 no sentido de incorporar mais palavras derivadas de raízes largamente difundidas nas línguas bantu, ou de privilegiar mais as palavras desse tipo já em uso e provenientes originalmente do kimbundu, e/ou do kikongo-umbundu. No atual estágio

da pesquisa, no entanto, a questão está em aberto. O fenômeno observado pode simplesmente confirmar, mais uma vez, a grande semelhança entre as línguas bantu; isto é, é possível que os léxicos de Cafundó, Patrocínio e os outros casos estudados apenas reflitam o fato de que o vocabulário de kimbundu, como também os de kikongo e umbundu, têm uma alta incidência de palavras cujas raízes são largamente difundidas na África Central.

Uma outra maneira de recuperar aspectos da língua franca bantu e de estudar, também, a relação entre ela e a cultura herdada da África Central, é através da análise de alguns jongos – cantos improvisados no lazer ou no trabalho, frequentemente incluindo desafios, ou “pontos” (enigmas), para serem “desamarrados”. Esse jongos, coletados em entrevistas com ex-escravos, contêm palavras africanas ou expressões africanas traduzidas inseridas em frases de português. Eles retratam situações em que os escravos – agora, no final do período do cativo, predominantemente crioulos – recorriam a sua herança africana para não serem entendidos por senhores e feitores. Dessa forma, registram fragmentos de uma língua que, provavelmente ainda nas décadas de 1870 e 1880 e certamente antes de 1850, estava moldada por uma cultura dramaticamente diferente da dos senhores.

A partir de depoimentos de ex-escravos, o historiador Stanley Stein descreve como os cativos, querendo “comentar sobre o mundo circunscrito em que eles viviam”, lançavam os desafios dos jongos durante o trabalho nos cafezais: “o ‘mestre cantor’ de uma turma começava com o primeiro ‘verso’ (...). Sua turma repetia em coro a segunda linha do verso, para depois trabalhar ritmicamente enquanto o mestre cantor da turma vizinha tentava decifrar (*desafiar*) o enigma apresentado”. Stein acrescenta que “os jongos cantados em línguas africanas eram chamados de *quimzumba*; aqueles em português, que iam se tornando mais comuns com a diminuição dos africanos mais idosos na força de trabalho, [eram conhecidos como] *visaria*”⁵¹.

Stein não explica o significado destes termos, mas outras fontes permitem sua decodificação. De acordo com Arthur Ramos, seguindo Ladislau Batalha, autor português do século XIX, o *quizomba* é “uma das danças mais típicas de Angola”: uma espécie de dança de namoro, feita em roda⁵². Dentro da roda, diz Batalha, “(...) saem uns pares que bailam no largo, dois a dois (...)”. Esses pares, “tomando ares provocadores e posições indecorosas (...)”, parecem trocar desafios: “os que entram na dança cantam em cântico, a que os dois pares respondem com canções alusivas a todos os fatos conhecidos da vida privada dos presentes e ausentes (...)”⁵³. Já “*visaria*”, ou “*bizarria*”, se referia em meados do século XX a um tipo específico de “ponto” utilizado nos jongos. Segundo um estudioso do assunto, “há ‘pontos de demanda’ ou de desafio, que são verdadeiros enigmas a ser [*sic*] decifrados, e ‘pontos de *visaria*’ que funcionam apenas como música para dançar”⁵⁴. Na fala dos ex-escravos entrevistados por Stein, as palavras *quimzumba-quizomba* e *visaria* não têm exatamente esses significados. Mesmo assim, o sentido de sua oposição agora fica claro: de um lado, frases alusivas ou “pontos de demanda” que são “enigmas” (para pessoas que não são do grupo), justamente por serem faladas em “línguas africanas”; de outro, frases cujo significado é mais acessível, por serem veiculadas em português.

Mais acessível, em termos; na verdade, para transmitir um recado cifrado ou satirizar senhores e feitores mesmo na presença deles, os escravos não precisavam recorrer a palavras ou expressões de origem africana em seus jongos. José de Alencar, descrevendo o canto dos

escravos no eito de uma fazenda de café no oeste paulista, no romance *Til*, retrata um grupo de escravos que, num canto em português, chama a atenção a um “sapo num sendeiro”, satirizando dessa forma o feitor. Contudo, se os escravos queriam manter a comunicação apenas ao alcance do grupo, sem dar sequer motivo para o feitor ou senhor ficar desconfiado (o feitor em *Til* suspeita que “a tal cantiga bolia com ele”), nada melhor do que inserir palavras africanas na frase, ou metáforas de origem africana traduzidas para o português e ininteligíveis para pessoas que não participassem da cultura do grupo. De acordo com Stein, quando o feitor ou dono aparecia de repente nos cafezais,

“escravos vigilantes, fingindo olhar para o sol quente, ‘condimentavam suas palavras’ para comentar numa voz alta, ‘Olhe aquele sol vermelho de tão quente’, ou intercalavam palavras africanas no vocabulário dos escravos em português, como na frase ‘*Ngoma vem*’, para dar o aviso a seus parceiros, que rapidamente começavam a trabalhar esforçadamente”⁵⁵.

Stein não acrescenta mais detalhes sobre essas frases de aviso, mas novamente é possível decifrá-las. *Ngoma* é a palavra praticamente universal nas línguas bantu para “tambor”. No Brasil, a *ngoma* era um tipo de tambor (em meados do século XX geralmente chamado de “tambu”) utilizado para acompanhar as danças associadas aos jongos feitos durante as horas de lazer. Johann Emmanuel Pohl, no relato de sua viagem do Rio de Janeiro para Juiz de Fora em 1817, descreve uma “noma”; era um tambor feito de um “tronco de árvore escavado”. De fato, em kimbundu *ngoma* denota um tambor “feito de comprido pau oco”. Por extensão, a palavra tem também o significado de “som produzido pelo tanger do tambor” e, daí, “sinal de alarme”⁵⁶. Nos jongos cantados na década de 1960 em partes do interior de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, “angoma” significava “dança” – evidentemente pela estreita relação entre o tambor e a dança que segue seu ritmo. Os escravos que utilizavam a frase “ngoma” para avisar seus parceiros de que o senhor ou feitor estava chegando podiam estar evocando todos estes significados; estavam dando o sinal de alarme, avisando que era hora de “dançar” (trabalhar em ritmo acelerado), e talvez satirizando a pessoa que detinha autoridade sobre eles, contrastando sua voz estentórea (que marcava o ritmo da “dança”) com sua pessoa, que não passava de um “pau oco” – da mesma forma que em outros jongos os cativos satirizavam o senhor, comparando-o à “embaúba”, árvore cuja madeira não prestava para nada (“Tanto pau no mato/embaúva coroné”)⁵⁷.

A batida desse tambor, no entanto, pode ter sido ainda mais sutil. Para entender isso, é necessário examinar o outro sinal de alarme reproduzido por Stein: “Olhe aquele sol vermelho de tão quente”. Uma variante desse jongo foi registrada pela folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro, ao entrevistar um velho ex-escravo. Segundo essa autora, quando os cativos não percebiam a vinda do senhor a tempo de poder avisar aos parceiros com um verso completo, um deles cantava: “O cumbi virô, ei, ei, ei, (...)”. Ribeiro explica que “cumbi era o ‘sole’ – simbolismo de autoridade: Sol e Sinhô”. De fato, embora não provenha, aparentemente, de um vocábulo-raiz largamente difundido nas línguas bantu, “kumbi” quer dizer “o sol” ou “o dia” em kimbundu e umbundu⁵⁸. Por outro lado, sabemos que na cultura kongo (a cultura dos povos falantes de kikongo, da qual participam também os falantes de kimbundu e umbundu) o sol, ou o sol de meio-dia, pode representar, metaforicamente a força, ou o poder de um homem. Robert F. Thompson, ao explicar o significado do “cosmograma kongo” (uma traçado oval contendo uma cruz “grega” [+], cuja

barra horizontal simboliza *kalunga*, e cujas pontas – cada uma terminando num pequeno círculo – representam os quatro “momentos” do sol) diz que

“O ponto mais alto do desenho [o círculo no braço de cima da cruz] simboliza não apenas o meio-dia mas também a masculinidade, o Norte, e o auge da força de uma pessoa na terra. Analogamente, o ponto mais baixo representa a meia-noite, a feminilidade, o Sul, e o auge da força de uma pessoa no outro mundo”.

Já os pontos ou círculos nas extremidades da linha horizontal representam, respectivamente, o Leste (à direita) e o Oeste (à esquerda), e os dois momentos em que o sol rompe a barreira de *kalunga*; isto é, o da madrugada e o do pôr-do-sol. De acordo com este esquema, o rei nos rituais antigos dos bakongo era imbuído das características do sol; “um rei recém-eleito fazia um giro circular em torno de seu reino, simbolicamente passando pelo mundos dos vivos e dos mortos”, como se fosse o sol na sua passagem diária pelos quatro momentos do universo⁵⁹.

O sentido de “Olhe o sol vermelho de tão quente” e de “cumbi virô”, no entanto, talvez não seja exatamente o de “o senhor/rei-sol voltou”. Em kimbundu, a expressão *kumbi lineza* (umbundu *kumbi lieya*) quer dizer literalmente “o sol virou” e é usado para dizer “amanheceu”, “já é dia”, ou “acorde!”⁶⁰. Portanto, tudo indica que o escravo que usava esta expressão, meio em português e meio em kimbundu/umbundu, estava apenas dando o sinal de alarme, não traçando comparações imediatas entre o senhor e o sol, como Ribeiro sugere. Da mesma maneira, como o vermelho na cultura kongo é a cor da transição ou da mediação, talvez por ser associado à alvorada e ao poente, a expressão “Olhe o sol vermelho de tão quente” provavelmente também era apenas um aviso de que “amanheceu”, isto é, de que era tempo de “acordar”⁶¹.

Contudo, não há dúvida de que estas expressões simples faziam parte de todo um sistema de referências culturais centrado no conceito de *kalunga*. A idéia do sol que vira ou que gira passando pelos quatro momentos do universo, e da existência de um eterno retorno entre noite e dia, morte e vida, está presente nos próprios significantes lingüísticos. Vejamos um complexo de vocábulos que existe em kikongo, kimbundu e umbundu, e que inclui a palavra para “madrugada”. Por exemplo (utilizando os termos do kimbundu), *kafukambololo* quer dizer “cabriola, reviravolta”; *kufukula* significa “ir em turbilhão, correr com o vento”; *kufukunuka* tem o sentido de “ressuscitar, ressurgir, voltar à vida, brotar, vir de novo”; *kufukunukisa* é fazer voltar à vida (depois de estar morto); e, finalmente, *kafukufuku* significa “a madrugada, o amanhecer”⁶². Enfim, a referência dos escravos ao sol (vermelho) da madrugada, embora não passe de uma frase idiomática usada para dar o toque de aviso, mesmo assim é uma expressão densa que faz parte de uma trama complexa de significados culturais.

Significados culturais e também, talvez, históricos. Em kimbundu, outra palavra para madrugada é *ngoma*, possivelmente porque era comum as aldeias se comunicarem entre si na hora da aurora, hora de acordar. A palavra é usada nesse sentido especialmente na expressão *ngoma’a putu*, onde *putu* tem o mesmo significado que *mputu* em kikongo, isto é, “português”, “branco”. Segundo um falante nativo de umbundu, em que existe a mesma expressão, a explicação corrente para a origem desta frase é a de que os caçadores de

escravos normalmente batiam nas aldeias de surpresa, com a primeira luz da alvorada; quando, nessas ocasiões, era possível dar o toque de alarme, usava-se para isso uma batida especial do tambor, o *oñoma yova putu* (umbundu para *ngoma'a putu*), ou seja “o tambor/sinal de alarme do branco”⁶³. Ora, o escravo que usava a expressão “*ngoma vem*” e os parceiros a quem ele se dirigia não teriam estado alheios a este conjunto de significados; todos teriam entendido que a batida de alarme neste caso avisava que o branco voltava de repente, como o sol da madrugada, para submetê-los (de novo) à escravidão. Dentro deste contexto, e dado o fato de que Stein reproduz juntas as frases (talvez recolhidas do mesmo informante) “*ngoma vem*” e “Olhe o sol vermelho de tão quente”, é de se perguntar se a referência à madrugada na segunda expressão não seria uma maneira elíptica de dizer a primeira: isto é, se as duas frases não seriam um “acorde!” carregado com a memória histórica daquelas inúmeras vezes quando o sol, rompendo *kalunga*, vinha literalmente de mputu/putu, a terra dos brancos, a terra dos mortos.

Os escravos que diziam “*ngoma vem*” ou “*kumbi virô*” estavam trocando de códigos, isto é, estavam inserindo palavras de sua herança bantu nas frases em português. Contudo, estavam fazendo muito mais do que isso. Como o escravo que dava o toque de alarme, chamando a atenção para o sol vermelho em português (ampliando dessa forma um código da língua européia), eles estavam jogando com os significados que *ngoma*/ “tambor” e *kumbi*/“sol” necessariamente teriam para pessoas que se movimentavam num outro mundo lingüístico e cultural. Um mundo certamente desconhecido pelos senhores, mesmo quando estes conseguiam traduzir o sentido literal de *ngoma* e *kumbi*, ou entender o significado imediato da expressão “*kumbi virô*” (“acorde”). Novamente, a África permanecia coberta no Brasil para alguns. Enquanto isso, ela ia sendo descoberta – e acobertada – por outros, que reconheciam uma teia de significados em comum: não mais *através* da linguagem, mas *no interior* dela, na própria densidade cultural e histórica de suas palavras e na dinâmica de sua utilização.

IV

Vassouras, Província do Rio de Janeiro, 1847: um plano de revolta de escravos a estourar no dia de São João é surpreendido e sufocado. Os envolvidos são membros de uma associação “mística” secreta, devotada a Santo Antônio, e chamada de “*ubanda*” [*sic*]. Em 1848, um novo plano é descoberto, desta vez extensivo a vários municípios do Vale do Paraíba e talvez ao Sul de Minas. Neste ano, Santo Antônio não é mencionado nos documentos, mas em outros detalhes (por exemplo, a organização em “círculos”, cada um comandado por um *tate*) os dois planos são idênticos⁶⁴.

A historiadora Mary Karasch tem chamado a atenção para a popularidade de Santo Antônio entre a população negra do Rio de Janeiro no século XIX. Além disso, sugere que o culto dos negros a esse santo, conhecido especialmente por sua capacidade de curar doenças, encontrar objetos perdidos, e trazer a fecundidade (promover o casamento), deve ser interpretado a partir do complexo cultural “ventura-desventura” da África Central, descrito por Craemer, Vansina e Fox. De acordo com essa visão do mundo, para alcançar a felicidade ou contrariar a ação de pessoas ou espíritos malignos, não há nada melhor do que pedir a ajuda de um feiticeiro ou bruxo poderoso, o espírito de alguém que desempenhou um desses papéis na vida, ou um espírito benéfico da natureza. Enfim, o Santo Antônio dos negros

ofereceria um exemplo da capacidade de pessoas da África Central de reinterpretar símbolos e objetos rituais estrangeiros, nos termos básicos de sua cultura de origem. Karasch também observa que na umbanda do Rio de Janeiro de hoje, Santo Antônio é associado a Exu⁶⁵. Na *umbanda* de 1848 (a palavra existe em kimbundu e umbundu, significando “a arte de curar, adivinhar e induzir os espíritos a agir para o bem ou para o mal”) a associação possivelmente era com certos espíritos locais ou espíritos maiores da natureza, das tradições da África Central⁶⁶. Sua reinterpretação nos termos das religiões da África Ocidental teria acontecido depois, com o afluxo ao Rio de africanos dessa origem e de seus descendentes, vindos do Nordeste.

Em todo caso, o Santo Antônio de meados do século XIX certamente se prestava a ser assimilado pelos paradigmas religiosos da África Central, especificamente os da cultura kongo. Vejamos, por exemplo, uma história muito conhecida sobre o santo, contada pelo viajante Thomas Ewbank em 1846. Um dia, pregando em Pavia, na Itália, Santo Antônio pressente que seu pai está prestes a ser enforcado em Portugal por um assassinato que não cometeu. No meio de uma prece, o espírito do santo sai de seu corpo e voa para Portugal, onde salva o pai, acordando o morto, que proclama a inocência do acusado. Depois, seu espírito volta para Pavia, retornando a seu corpo em tempo para o final da prece, sem ninguém ter notado sua ausência. Ora, esta história deve ter sido paradigmática aos olhos dos bakongo – especialmente se chegassem a saber que voar da Itália a Portugal pela linha mais curta implicava em atravessar o mar. Contudo, um santo que “vai e vem como um bruxo” e que tem enormes poderes de adivinhação para resolver um crime de morte, inclusive o de fazer um cadáver falar, apelava para pessoas de muitas outras etnias da África Central, não apenas para os bakongo⁶⁷.

Que os escravos africanos ouviram esse apelo, não há dúvida. Por exemplo, no Vale do Paraíba no século XIX, e também no XX, as pequenas estatuetas de Santo Antônio eram muito apreciadas por escravos e negros livres, e a figura do santo era de longe a imagem religiosa mais procurada pela população como um todo, fora a da Virgem Maria. Essas estatuetas podiam ser feitas de materiais diversos; mas quando não eram de gesso, eram geralmente talhadas em “nó de pinho”, uma madeira muito dura, proveniente da Serra da Mantiqueira. Eventualmente, usava-se também o chifre de boi⁶⁸. Ora, algumas dessas estatuetas lembram muito, na fisionomia, postura do corpo e desenho dos braços, as figuras *minkisi* da cultura kongo, usadas no baixo rio Congo/Zaire como feitiços para garantir a boa sorte, evitar a desventura ou (nas mãos de feiticheiros maus) levar o infortúnio para outros. Os *minkisi* também são feitos, de preferência, de madeira muito dura, traduzindo a analogia que os bakongo fazem entre a “força”, ou qualidade moral, de um homem, espírito ou feitiço, e o grau de dureza (ou fraqueza) de uma determinada árvore ou tipo de madeira⁶⁹. (Era exatamente esta metáfora que os escravos usavam no jongo que satiriza o senhor, chamando-o de “embaúba”). Especialmente apreciada para fazer um feitiço é a madeira dura e torcida, como no caso de raízes. Segundo Ewbank, “o primeiro dinheiro que um escravo ganha é gasto na compra de uma figa, que às vezes é feita de raiz de jacarandá”; o mesmo autor também nos informa que no Rio da época os “cornos” eram utilizados para afastar o mau-olhado, provavelmente também uma herança da África Central⁷⁰. É dentro deste contexto, certamente, que devemos interpretar a utilização do *nó* de pinho (não apenas madeira dura, mas também *torcida*, como uma raiz), e eventualmente de chifre de boi, na confecção das estatuetas de Santo Antônio.

Outro exemplo vem de um processo-crime de 1875 do interior de São Paulo, que menciona alguns detalhes dos ritos associados à devoção popular a este santo. “Em reuniões cabalísticas (...), diante de uma imagem de Santo Antônio, toda mutilada, e com o nariz e as mãos decepadas”, os participantes do ritual “se estorciam e saltavam em danças extravagantes (...) mirando-se todos, com visagens e esgares, em pequenos espelhos redondos”, que seguravam em suas mãos. Seu líder – um tal de José Português! –, descrito como “mágico”, bruxo, e mezinheiro”, entre outras coisas “descobria panellas de encantamento” – uma referência, talvez, a um tipo de feitiço preparado numa panela de barro, e muito comum na cultura kongo. Posteriormente, José Português foi encontrado assassinado, “deitado de costas e tendo um pequeno espelho redondo sobre os olhos”. A superfície refletiva, redonda, associada à morte, convidativa a uma viagem mística ou real ao outro mundo, é um símbolo inconfundível de *kalunga*⁷¹.

Apresento estes detalhes sobre Santo Antônio porque há indicações nos dados sobre a conspiração de 1847-48 de que o processo de formação de uma identidade africana/bantu no Brasil estava bem adiantado, e de que havia tomado feições políticas. O fato de que pelo menos alguns grupos de escravos envolvidos no plano de rebelião procuraram a proteção do santo, revela não apenas a presença de uma consciência religiosa nitidamente centro-africana, mas talvez também uma intenção “subversiva” em relação ao Estado. Afinal, Santo Antônio era conhecido como um santo guerreiro; a partir de 1814 no Rio de Janeiro, ele tinha uma patente no exército (como tenente-coronel), e era “Cavaleiro Comandante da Ordem Militar de Portugal e Brasil”. Isto é, era uma espécie de santo patrono do Estado português e, depois da Independência, do Estado brasileiro. Neste contexto, recrutá-lo como porta-estandarte de uma rebelião não significaria a intenção de virar o Brasil político, junto com o sistema econômico e social, de cabeça para baixo?⁷²

Seja como for, as autoridades da época levaram muito a sério o plano de 1848: tanto mais porque ele coincidia com o momento de maior pressão inglesa para acabar com o tráfico transatlântico, porque havia receios de possíveis ligações entre os cativos e os ingleses, e porque havia evidências de que os escravos, de fato, estavam a par da conjuntura e, inclusive, esperavam receber a ajuda de soldados britânicos⁷³. Enfim, em 1848 parecia configurar-se o perigo que Francisco Burlamarque, membro dos altos círculos do poder, havia receado uma década antes, quando lamentava o “quanto é precária a independência política de uma nação” assentada na escravidão. “Se uma tal nação se achar em guerra com uma potência estrangeira, em lugar de um inimigo pode contar com dois: a nação que a quer subjugar e os inimigos caseiros, que são escravos. Será extraordinário que estas duas espécies de inimigos não estejam de inteligência bem depressa”⁷⁴. Os temores do governo parecem ter sido compartilhados pela classe política; no segundo semestre de 1848 a resistência do Parlamento brasileiro a um projeto de lei que acabasse efetivamente com o tráfico de escravos diminuiu sensivelmente⁷⁵. Em suma, há indícios suficientes para sugerir que os historiadores terão que dar mais atenção ao papel dos estrangeiros da África, não apenas ao dos ingleses, no processo de abolição do tráfico de escravos.

Se a classe dirigente no Brasil percebeu o perigo, no entanto, certamente ela não conseguiu delinear seus contornos reais. Burlamaque apontou para as bases materiais de uma consciência escrava, mas não cogitou a possibilidade de haver também bases culturais⁷⁶. A

idéia de que poderia chegar a formar-se no Brasil uma etnia “pan-bantu”, ou até uma “proto-nação” bantu (na hipótese de os líderes dos escravos em 1848 terem uma proposta minimamente articulada para a organização da sociedade após a rebelião), provavelmente nem sequer foi levantada. Na época, a imagem da África que prevalecia na Europa e certamente no Brasil também, era a de um continente povoado de um sem-número de “tribos”, cada uma com seu idioma e seus usos e costumes diferentes. Não só isso: a África era vista como lugar sem história, e portanto sem civilizações e culturas; enfim, se de um lado suas populações eram extremamente diferenciadas com respeito a “crenças” e “superstições”, por outro elas eram idênticas na sua barbárie⁷⁷. Robert F. Thompson observa que para os yorubá (nagôs), “o mesmo verbo que civiliza o rosto com marcas indicando que a pessoa pertence à linhagem de uma determinada cidade ou vila, civiliza a terra [criando caminhos e limites na floresta e sulcos na terra para agricultura]”. Segundo Thompson, “civilização”, na língua yorubá, é literalmente “rosto marcado com linhas”⁷⁸. Ora, dificilmente teria ocorrido a um senhor de escravos brasileiro na primeira metade do século XIX interpretar as cicatrizações dos escravos africanos, muito menos seus dentes afiados, como indícios de “civilização”, embora para os povos bantu essa arte corporal tivesse a mesma função que entre os yorubá, de localizar as pessoas dentro de uma determinada *ordem* social e cultural.

Nas décadas de 1830 e 1840, com a entrada no Brasil das mais “avançadas” idéias europeias da época, o etnocentrismo brasileiro teria sido reforçado pelo “racismo”, no sentido moderno da palavra. Em 1848, o cônsul britânico no Rio de Janeiro referir-se-ia ao escravo africano como “um pequeno bárbaro falando uma espécie de dialeto de macaco”, numa nota ao governo brasileiro em que protestava contra um projeto de revogar a lei de 1831, proibindo o tráfico⁷⁹. Seus interlocutores, mesmo os que mais desconfiavam do “pérfido Albion”, provavelmente não viram nada de excepcional nesta opinião. Afinal, durante o próprio ano de 1831, um senador brasileiro opinara que “o maior bem que nos resulta da abolição da escravatura (...) é arredarmos de nós esta raça bárbara, que estraga os nossos costumes, a educação dos nossos filhos, o progresso da indústria, e tudo quanto pode haver de útil, e até tem perdido a nossa língua pura!”⁸⁰.

Se, para a elite brasileira, a única identidade que podia ser forjada entre os africanos era a que surgisse a partir de sua condição de escravos, ou a que fosse baseada na “barbárie” compartilhada das suas origens, era impensável que pudesse haver uma união entre cativos em torno de paradigmas culturais complexos. Pior para os senhores, porque se eles pudessem ter enxergado os africanos como gente com história e cultura, seu pavor talvez tivesse sido menor, e sua possibilidade de conhecer o “outro” e prever suas ações, maior. Sua percepção de que eles eram bárbaros e sua ignorância a respeito dessa “barbárie”, no entanto, deixaram-nos sem parâmetro para medir a ameaça que os escravos de fato constituíam, e sem idéia do tamanho justo de seu próprio medo. Nessa situação, os agentes do governo tomavam todas as providências possíveis para “censurar” as informações sobre os planos de rebelião dos escravos, a tal ponto que prejudicavam, às vezes, suas próprias investigações. (Por exemplo, a comissão da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro que examinou as evidências sobre o plano de 1848 enviadas pelo Presidente da Província, queixou-se do fato de que certas autoridades locais não registraram algumas informações em seus relatórios, por medo de elas se espalhassem). O temor não era apenas que outros escravos fossem incitados à revolta se soubessem desses planos. Receava-se também que o

pavor tomasse conta da população branca, como de fato aconteceu em 1848 em Indaiatuba, São Paulo, onde vários senhores e suas famílias simplesmente abandonaram as fazendas, depois de indícios de que uma revolta de escravos estava por eclodir⁸¹. Evidentemente, uma fuga mais generalizada teria provocado a própria rebelião que se empenhava em evitar.

É dentro deste contexto de desprezo, ignorância e medo com relação às culturas africanas que os registros e as observações de Johann Moritz Rugendas, com quem começamos este trabalho, são tão extraordinários. Em 1879, Sílvio Romero queixou-se de que “é uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas”⁸². Sua avaliação era essencialmente correta, mas ele não sabia que um viajante europeu no Brasil no início da década de 1820 tinha, de fato, se preocupado com a questão das línguas africanas. Rugendas, contudo, era um dos poucos *no mundo* nessa época a interessar-se pelo assunto. Balbi o saudou como um sucessor de Christian Georg A. Oldendorp, o missionário moraviano que em 1777 publicou vocabulários básicos de mais de vinte línguas africanas, documentadas por ele no Caribe⁸³. Por outro lado, podemos reconhecê-lo como um dos precursores de John Clarke e Sigismund Koelle, missionários que tanto fizeram em Fernando Pô e Serra Leoa nas décadas de 1840 e 1850 para registrar os idiomas de escravos das mais diversas origens, retornados à África⁸⁴. É claro que esse trabalho posterior, sobretudo o de Koelle, atingiu uma escala muito superior ao de Rugendas. O artista bávaro, no entanto, não era um missionário e, portanto, não tinha a preocupação “profissional” com línguas que caracterizava os outros estudiosos mencionados. De onde, então, proveio seu interesse?

O longo trecho em seu livro que Rugendas dedica à África nos dá uma pista. Embora Rugendas aceite a idéia da inferioridade do homem negro em relação ao branco, ele admite a possibilidade de que, com o tempo, os dois tipos possam se igualar; a inferioridade, neste caso, não seria biológica, mas cultural. Para fundamentar esta idéia, no entanto, Rugendas não usa o binômio barbárie-civilização para caracterizar as sociedades africanas, mas o conceito de diferentes estágios de civilização. Embora a África não seja tão adiantada quanto a Europa, “mesmo as tribos [africanas] mais grosseiras vivem (...) dentro da estrutura e dos costumes que constituem as sociedades civilizadas (...)”. Não só isso: “deparamos, à frente da civilização africana, com impérios poderosos, cidades populosas onde existem todas as necessidades e todos os prazeres (...) que somente o comércio pode satisfazer”. Além disso, Rugendas aprecia a antigüidade da civilização africana; e reconhece sua historicidade, também, ao chamar a atenção aos estragos causados às suas sociedades pelo comércio de escravos, condenado por ele de forma contundente⁸⁵.

Formado na época do surgimento dos nacionalismos na Europa e convencido de que a África tinha história e civilização, ao contrário do que era idéia corrente na época, Rugendas estava disposto a reconhecer os negros do Brasil, inclusive os escravos e os africanos, como um futuro “povo” digno de respeito. O que ele não sabia – e não podia saber, já que não conhecia a fundo a experiência dos escravos, nem tinha as informações sobre línguas e culturas bantu que temos hoje – é que se delineavam no Brasil da época dois “Brasis” antagônicos, dois povos, ou idéias de povo, em conflito. A longo prazo, os senhores de escravos ganharam essa batalha e impuseram (certamente com menos sucesso do que esperavam) seu conceito de nação e povo; mas para isso, num instante de extremo perigo, tiveram que abrir mão do “abominável comércio” de escravos africanos.

Notas:

¹ João Maurício [Johann Moritz] Rugendas. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. São Paulo, 1949 (4ª ed.), p. 70 (1ª edição em alemão e francês, 1835; publicado anteriormente em fascículos, 1827-35). O autor agradece a ajuda dos angolanos Paulo João (natural de Kunje-Kuito) e Adriano Eurico Chitakumula (natural de Kinkele Petecusso-Damba), conhecedores de kimbundu, falantes nativos, respectivamente, de kikongo e umbundu, e estudantes na Unicamp quando entrevistados em 16/10/1991. Este artigo foi concebido inicialmente como parte do projeto de pesquisa sobre a comunidade de “Cafundó,” envolvendo Carlos Vogt, Peter Fry e o presente autor. Anthony Naro merece agradecimentos especiais pelo empréstimo ao projeto de vários dicionários sobre línguas bantu.

² Rugendas, pp. 91-2 e gravuras após p. 148.

³ Ver Arthur Ramos. *As Culturas Negras*. Rio de Janeiro, s/d, p. 149.

⁴ (Sir) Harry H. Johnston. *A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages*. Oxford, 1919-22, vol. I, p. 17.

⁵ Fr. Bernardo Maria de Cannecattim. *Collecção de Observações Grammaticaes sobre a Língua Bunda ou Angolense (...)*. Lisboa, 1859 (2ª ed.), pp. XIV-XV (1ª edição 1805).

⁶ Johnston, vol. I, p. 3.

⁷ Adrien [Adriano] Balbi. *Introduction à L'Atlas Ethnographique du Globe*. Paris, 1826, vol. I, pp. 224-6. Balbi não foi o primeiro a levantar esta hipótese, mas ao que parece foi o primeiro a reunir provas suficientes para torná-la mais do que uma especulação.

⁸ Mary Karasch. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, 1987, p. 22. O encontro de Rugendas com Balbi e os vocabulários africanos recolhidos pelo artista serão estudados detalhadamente em outro artigo.

⁹ Roland Oliver. The Problem of the Bantu Expansion. In *Journal of African History*, VII: 3 (1966), p. 361.

¹⁰ Johnston, vol. I, p. 17.

¹¹ Antônio Joaquim Macedo Soares. *Estudos Lexicográficos do Dialeto Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1949, pp. 47, 65.

¹² Jacques Raimundo. *O Elemento Afro-Negro na Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, 1933, p. 139; Antenor Nascentes. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Brasil [sic], 1961, verbete “malungo”.

¹³ K. E. Laman. *Dictionnaire Kikongo-Français (...)*. Bruxelas, 1936, p. 748; Johnston, vol. I, pp. 367, 380; (Padre) Antônio de Silva Maia. *Dicionário Complementar Português-Kimbundu-Kikongo*. Vila da Feira, Portugal, 1964, verbete *mu*; A. de Assis Jr., *Dicionário Kimbundu-Português*. Luanda, s/d, verbetes *mua* (variante de *mu*) e *ulungu*.

¹⁴ Informação de Adriano Chitakumula.

¹⁵ Neste trabalho, “kimbundu”, “kikongo” e “umbundu” se referem aos grupos de línguas-dialetos chamados por Guthrie de “grupo kimbundu”, etc. Malcolm Guthrie. *Comparative Bantu*. Hants, Inglaterra, 1967-70, vol. 3, pp. 14-5; Laman, pp. III-LXXXVI; Héli Chatelain. *Grammatica Elementar do Kimbundu ou Língua de Angola*. Ridgewood, New Jersey, 1964, p. XII (1ª ed. 1888-89). Johnston, vol. I, pp. 350-78.

¹⁶ Fr. Bernardo Maria de Cannecattim. *Dicionário da Língua Bunda ou Angolense (...)*. Lisboa, 1804, verbetes para “barco” e “campo grande”; ver também Chatelain. *Grammatica*, p. 64.

¹⁷ Renato Mendonça. *A Influência Africana no Português do Brasil*. Porto, 1948, p. 103.

¹⁸ Johnston, vol. II, p. 227. Ver Assis Jr., p. 5.

¹⁹ Informações de Paulo João e Adriano Chitakumula.

²⁰ Informações de Adriano Chitakumula.

²¹ Guthrie, vol. 3, vocábulos-raiz números 665, 666 e 714; ver também Johnston, vol. I, pp. 222, 237, 395, e vol. II, pp. 262-63 e mapa.

²² Wyatt MacGaffey. The West in Congolese Experience. In Phillip D. Curtin (org.). *Africa and the West*. Madison, 1972, pp. 51-61; Robert Farris Thompson. *Flash of the Spirit*. Nova Iorque, 1983, pp. 108-11; Assis Jr., p. 89; informações de Paulo João e Adriano Chitakumula.

²³ Sobre *Mputu*, ver MacGaffey. The West, p. 54; sobre a derivação desta palavra, ver Laman, *Dictionnaire*, p. 590.

²⁴ MacGaffey. The West, pp. 54-5.

²⁵ *Idem, ibidem*, pp. 55, 62.

-
- ²⁶ Monica Schuler. “*Alas, Alas Kongo*”: *A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865*. Baltimore, 1980, p. 96; MacGaffey. *The West*, p. 55; Karash, p. 319.
- ²⁷ Oscar Ribas. *Ilundo: Divindades e Ritos Angolanos*. Luanda, 1958, p. 40.
- ²⁸ David Eltis. The Nineteenth-Century Transatlantic Slave Trade: An Annual Time Series of Imports into the Americas Broken Down by Region. In *Hispanic American Historical Review*, 67: 1 (fevererio/1987), pp. 109-38.
- ²⁹ Calculado de dados sobre nacionalidade do censo provincial de 1850 e (para “pretos” e “pardos” livres) do censo de quatro comarcas no Rio em 1849: *Relatórios [dos Presidentes da Província do RJ]*, apresentados em 5/5/1851 (anexo s/n), e em 1/3/1849.
- ³⁰ Calculado de dados apresentados em: Francisco Vidal Luna. Observações sobre Casamentos de Escravos em Treze Localidades de São Paulo (1776, 1804 e 1829), trabalho apresentado no Congresso sobre História da População da América Latina, Ouro Preto, julho de 1989 (mimeo); Daniel Pedro Müller. *Ensaio de um Quadro Estatístico da Província de São Paulo*. São Paulo, Governo do Estado, 1978 (3ª ed.; 1ª ed. 1838), subestima em muito a população africana.
- ³¹ José Flávio Motta. A Família Escrava e a Penetração do Café em Bananal, 1801-1829. In *Revista Brasileira de Estudos de População*, 5: 1 (janeiro-julho/1988), pp. 82, 97 (nota 18); os dados sobre Campinas provêm da 5ª e 7ª “companhias” desse município: Caixa 27A-27A (Maços de População, Campinas), Arquivo do Estado de São Paulo.
- ³² Calculado dos dados em: Clotilde Paiva, Douglas Libby e Márcia Grimaldi. Crescimento da População Escrava: Uma Questão em Aberto”. In *Anais do IV Seminário sobre a Economia Mineira*. Belo Horizonte, 1988, pp. 26, 31 (nota 17).
- ³³ Karasch, pp. 11-25, esp. tabela, p. 15; Joseph C. Miller. Legal Portuguese Slaving from Angola. Some Preliminary Indications of Volume and Direction, 1760-1830. In *Revue Française d' Histoire d'Outre-Mer*, LXII, nos. 226-7 (1975), pp. 135-76; Joseph C. Miller. The Slave Trade in Congo and Angola. In Martin L. Kilson e Robert I. Rotberg. *The African Diaspora: Interpretive Essays*. Cambridge, Massachusetts, 1976, pp. 75-113.
- ³⁴ Robert W. Slenes. The Demography and Economics of Brazilian Slavery: 1850-1888. Tese de Doutorado, Stanford University, 1976, cap. X, esp. tabela, p. 535; Peter L. Eisenberg. Ficando Livre: As Alforrias em Campinas no Século XIX. In *Estudos Econômicos*, 17:2 (maio-agosto/1987), pp. 175-216; e estudos citados por Eisenberg.
- ³⁵ Manuela Carneiro da Cunha. *Negros, Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo, 1985, pp. 62-100.
- ³⁶ Cálculos baseados nas estimativas de Eltis e de Miller do volume anual do tráfico, pressupondo que os africanos chegaram com uma idade mediana de quinze anos e sofreram os níveis de mortalidade do modelo “Brasil-1”. Eltis. The Nineteenth-Century, pp. 114-15; David Eltis. Fluctuations in the Age and Sex Ratios of Slaves in the Nineteenth-Century Transatlantic Slave Traffic. In *Slavery and Abolition*, 7: 3 (dezembro/1986), pp. 254-65; Miller. Legal, p. 169; Fundação IBGE. *Brasil: Tábuas-Modelo de Mortalidade e Populações Estáveis*. Rio de Janeiro, 1981, p. 48.
- ³⁷ Robert W. Slenes. *Na Senzala, uma Flor: Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava – Brasil, Século XIX*. Rio de Janeiro, 1999, p. 264; cf. Francisco Vidal Luna e Iraci del Nero da Costa. “Posse de Escravos em São Paulo no Início do Século XIX”. In *Estudos Econômicos*, 13: 1, 1983.
- ³⁸ Sterling Stuckey. *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. Nova Iorque, 1987, cap. 1.
- ³⁹ Ver Cunha, *passim*; Fredrick Barth (org.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen-Oslo/Londres, 1969.
- ⁴⁰ Stanley J. Stein. *Vassouras: A Brazilian Coffee County*. Princeton, 1985 (2ª ed.), pp. 204-6.
- ⁴¹ Joseph C. Miller. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison, 1988, caps. 4 e 5.
- ⁴² Wyatt MacGaffey. Lineage Structure, Marriage and the Family Amongst the Central Bantu; e Anne Hilton. Family and Kinship Among the Kongo South of the Zaire River from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries. In *Journal of African History*, 24:2, 1983, pp. 183-7 e 189-206.
- ⁴³ Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. In *Comparative Studies in Society and History*, 18:4 (outubro/1976), pp. 458-75; trechos citados, p. 475. Corrijo o erro (“homogenous”) no original. Karasch, cap. 9, baseia-se neste estudo para analisar a religião negra na cidade do Rio durante o século XIX.

-
- ⁴⁴ Craemer *et alii*; trecho citado, p. 469. Os autores observam que sua descrição da cultura da África Central pode ser válida para uma área mais extensa do que a estudada em seu artigo.
- ⁴⁵ Eltis. *Fluctuations*; Karasch, pp. 32-3.
- ⁴⁶ Manuel Moreno Fragnals. *Aportes Culturales y Deculturación*. In *La História como Arma y Otros Estudios sobre Esclavos, Ingenios y Plantaciones*. Barcelona, 1983, pp. 29-31.
- ⁴⁷ Ver Carlos Vogt e Peter Fry. *Cafundó: a África no Brasil. Linguagem e Sociedade*. São Paulo, 1996, cap. 7 (autores: Vogt, Fry e Slenes), esp. pp. 181-186, de minha autoria. Sobre a possibilidade do kimbundu ter servido como língua franca, ver: Raimundo Nina Rodrigues. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, 1977 (5ª ed.), pp.151-2.
- ⁴⁸ Guthrie, vols. 3 e 4; Vogt and Fry, vocabulários, pp. 278-341, e cap. 7, pp. 186-7. Foi a perspicácia de Fry que nos levou a comparar os vocabulários brasileiros com o compêndio de vocábulos-raízes bantu de Guthrie.
- ⁴⁹ Guthrie, vol. 4; Johnston, vol. 1, *passim*.
- ⁵⁰ A história desses planos será narrada em Robert W. Slenes, “Toda a Serra da Mantiqueira Estremeceu” (em andamento).
- ⁵¹ Stein, p. 163.
- ⁵² Ramos, p. 170.
- ⁵³ Ladislau Batalha. *Costumes Angolenses*. Lisboa, 1890, p. 50, citado em Ramos, p. 170.
- ⁵⁴ Rossini Tavares de Lima. *Melodia e Ritmo no Folclore de São Paulo*. São Paulo, Ricordi, 1954, p. 93, citado em Maria de Lourdes Borges Ribeiro. “O Jongo”. In *Revista do Arquivo Municipal*, vol. 173 (janeiro-junho/1968), p. 183. Cf. Ribeiro, p. 184.
- ⁵⁵ José de Alencar. *Til*. São Paulo, 1980, p. 45 (1ª ed., 1872); Stein, p. 164.
- ⁵⁶ Ribeiro, p. 178; Pohl. *Viagem pelo Interior do Brasil*, citado em Ribeiro, p. 175; Assis Jr., p. 43.
- ⁵⁷ Ribeiro, pp. 184, 191; cf. Stein, p. 208.
- ⁵⁸ Ribeiro, p. 188; Assis Jr., p. 211; Johnston, vol. I, *passim*, vol. II, mapa.
- ⁵⁹ Thompson. *Flash*, pp. 106, 109; Robert Farris Thompson. *The Four Moments of the Sun*. Washington, D.C., 1981, p. 28, citado em Stuckey, p. 13.
- ⁶⁰ Informações de Adriano Chitakumula. Ver Héli Chatelain. *Contos Populares de Angola*. Lisboa, 1964, p. 56, para uma variante desta frase.
- ⁶¹ Sobre o significado da cor vermelha, ver Thompson. *Flash*, p. 117.
- ⁶² Assis Jr., verbetes indicados.
- ⁶³ Maia, p. 401; Assis Jr., p. 336; informações de Adriano Chitakumula.
- ⁶⁴ Alexandre Joaquim de Siqueira. *Memória Histórica do Município de Vassouras – 1852*. In Greenhalgh H. Faria Braga (comp.). *Vassouras de Ontem*. Rio de Janeiro, 1975; Slenes. *Toda a Serra*.
- ⁶⁵ Karasch, pp. 266-7, 277, 282, 284.
- ⁶⁶ Héli Chatelain. *Folk-Tales of Angola*, citado em Edison Carneiro. *Ladinos e Crioulos: Estudos sobre o Negro no Brasil*, pp. 171-2; Johnston, vol. I, pp. 358, 370; Wyatt MacGaffey. *Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago, 1986, pp. 74-81.
- ⁶⁷ Thomas Ewbank. *Vida no Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, 1976, p. 250.
- ⁶⁸ Ewbank, p. 187; Eduardo Etzel. *Imagens Religiosas de São Paulo*. São Paulo, 1971, pp. 152-6; Carlos A. C. Lemos. *A Imaginária dos Escravos de São Paulo*. In Emanuel Araújo, *A Mão Afro-Brasileira: Significado da Contribuição Artística e Histórica*. São Paulo, 1988, pp. 191-7; ver Stein, p. 203, sobre as figuras de Santo Antônio nas senzalas.
- ⁶⁹ Zdenka Volavkova. “Nkisi Figures of the Lower Congo”. In *African Arts*, 5:2, 1972, pp. 52-69; Thompson. *Flash*, pp. 138-9; MacGaffey. *Religion*, pp. 127-131.
- ⁷⁰ Thompson. *Flash*, p. 131; Ewbank, pp. 189-190.
- ⁷¹ *O Direito*, vol. 21 (Ano VIII:janeiro a abril/1880), p. 12; Thompson. *Flash*, pp. 121-5; MacGaffey. *Religion*, p. 146.
- ⁷² Ewbank, p. 248; B. F. Ramiz Galvão, “Sancto Antônio”. In *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 88:142, 1920, pp. 379-380. No início do século XVIII, Santo Antônio serviu como “estandarte” para um movimento político-religioso no próprio Reino do Kongo: ver, entre outros, Teobaldo Filesì, *Nazionalismo e Religione nel Kongo all’Inizio del 1700: la Setta degli Antoniani*, Roma, 1972, e John Thornton, *The Kongolese Saint Anthony*, Cambridge, 1998. Em Slenes, *Toda a Serra*, pretendo examinar as possíveis ligações entre a reinterpretação de Santo Antônio feito pelos escravos no Brasil (entre eles, muitos bakongo) e o movimento dos Antonianos ou Antoninos na África Central.
- ⁷³ Slenes. *Toda a Serra*.

⁷⁴ Francisco Leopoldo César Burlamaque. Memória Analítica Acerca do Comércio de Escravos (...). In *Memórias Sobre a Escravidão*. Rio de Janeiro/Brasília, 1988, p. 148.

⁷⁵ Leslie Bethell. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade*. Cambridge, 1970, pp. 292-5.

⁷⁶ Burlamaque. *Memória*, p. 147.

⁷⁷ J. D. Fage. Evolução da Historiografia na África. In J. Ki-Zerbo (coord.), *História Geral da África*, vol. I, São Paulo/Paris, 1982, pp. 48-9.

⁷⁸ Robert Farris Thompson. Yoruba Artistic Criticism. In C. M. Otten (org.). *The Traditional Artist in African Societies*. Nova Iorque, 1971, citado em Geertz, Clifford. *Local Knowledge*. Nova Iorque, 1983, p. 98.

⁷⁹ Bethell, p. 294.

⁸⁰ *Anais do Senado do Império*, Rio de Janeiro, 1832 (?), sessão de 15/6/1831; agradeço a Afonso Bandeira Florence esta referência.

⁸¹ Slenes. Toda a Serra.

⁸² Sílvio Romero. A Poesia Popular no Brasil. In *Revista Brasileira*, 1879, tomo I, p. 99, citado em Rodrigues, p. 16.

⁸³ Balbi, p. 224; Pierre Larousse. *Grand Dictionnaire Universel du XIX Siècle*. Paris, 1866-76, vol. 11 (1874), p. 1300.

⁸⁴ Johnston, vol. I, p. 4; Philip D. Curtin. *The Atlantic Slave Trade: a Census*. Madison, 1969, pp. 289-98.

⁸⁵ Rugendas, pp. 70-92 (trechos citados, p. 73). O texto de Rugendas foi escrito por seu amigo, Víctor Aimé Huber; a concordância entre as gravuras e o texto, porém, indica que Rugendas estava em completa sintonia com as idéias de Huber. Ver: Robert Slenes. As Provações de um Abraão Africano: a Nascente Nação Brasileira na *Viagem Alegórica* de Johann Moritz Rugendas. In *Revista de História da Arte e Arqueologia [IFCH-UNICAMP]*, n. 2, 1995-96, pp. 272-94.

Robert W. Slenes

In: *Revista USP*, 12:48-67. São Paulo, dez.-jan.-fev. 1991-2, e *Cadernos do Museu da Escravatura*, 1. Luanda, 1995 (com correções). Texto revisto para a presente edição em:

Mostra do Redescobrimento: Negro de Corpo e Alma – Black in Body and Soul. (Catálogo da exposição realizada de 23 de abril a 7 de setembro de 2000 no Parque Ibirapuera, São Paulo). Nelson Aguilar, org. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo/Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000, pp. 212-220. (Há versão em inglês: “‘Malungu, Ngoma’s Coming!’: Africa Hidden and Discovered in Brazil”, pp. 221-229).