

DA ÁFRICA AOS INDÍGENAS DO BRASIL

Organizadoras

Evandro Fernandes | Nora Cecília Lima Boccacio Cinel | Véra Neusa Lopes



DA ÁFRICA AOS INDÍGENAS DO BRASIL

**Caminhos para o estudo de
História e Cultura Afro-Brasileira
e Indígena**

Organizadores

Evandro Fernandes | Nora Cecília Lima Boccacio Cinel | Véra Neusa Lopes

1ª edição
Porto Alegre
UFRGS
2016

Expediente

Reitor

Carlos Alexandre Netto

Vice-Reitor

Rui Vicente Oppermann

Pró-Reitora de Extensão

Sandra de Deus

Coordenador do NEAB

José Rivair Macedo

Coordenadora Adjunta do NEAB

Rita de Cássia Camisolão

Publicação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos – NEAB/UFRGS

Av. Ipiranga, 2000 – Subsolo do Planetário

Porto Alegre – RS – CEP 90160-091

E-mail: neab@ufrgs.br

<http://www.ufrgs.br/deds/nucleos/neab>



NEAB • ufrgs

Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dos autores

1ª edição: 2016

Direitos reservados desta edição:

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Revisão: Nora Cecília Lima Bocaccio Cinel

Projeto gráfico: Odair Silva dos Santos

Editoração Eletrônica:

Revisão final dos organizadores

Da África aos indígenas do Brasil: caminhos para o estudo de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena/ organizadores Evandro Fernandes, Nora Cecília Lima Bocaccio Cinel e Véra Neusa Lopes – Porto Alegre: Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos – NEAB/UFRGS. Editora da UFRGS, 2016, ... p.; ...cm

Inclui figuras.

Inclui referências.

Educação. 2. Educação das Relações Étnico-Raciais. 3. Educação Antirracista. 4. Diversidade 5. História – História Afro-Brasileira – História dos Povos Indígenas do Brasil – 6. Cultura – Cultura Africana – Cultura Afro-Brasileira – Cultura Indígena. 6. Ensino – Metodologia – Didática. I. Fernandes, Evandro II. Cinel, Nora Cecília Lima Bocaccio. III Lopes, Véra Neusa.

CIP – Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.

(....)

ISBN

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Da África aos indígenas do Brasil : caminhos para o estudo de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena / organizadores Evandro Fernandes, Nora Cecilia Lima Boccacio Cibei e Véra Neusa Lopes. – 1ª ed. -- Porto Alegre : UFRGS, 2016.

368 p. : il.

ISBN: 978-85-66106-93-0

1. Educação 2. Ensino de História. 3. Cultura indígena. 4. Cultura afro-brasileira. I. Fernandes, Evandro. II. Cibei, Nora Cecilia Lima Boccacio. III. Lopes, Véra Neusa.

CDU – 37:96

37:572.9

Elaborada pela Biblioteca Central da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

1

TEMÁTICAS AFRO-BRASILEIRA E INDÍGENA SOB A ÓTICA DA DIVERSIDADE

Semana da África na UFRGS 2015.
Foto: Ramon Moser



ENTENDENDO A DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL

José Rivair Macedo

O filme *Pièces d'identités* (Documentos de identidade), do diretor congolês Mweze Ngangura, poderá causar certa surpresa ao espectador brasileiro acostumado a empregar a palavra e o conceito de “diáspora”. Logo na abertura, em epígrafe, o filme é dedicado à Diáspora Africana. O enredo trata da viagem de Manicongo, um rei bakongo que decide ir à Bélgica reencontrar Mwana, a filha que partira aos oito anos para estudar e com quem perdera o contato. Na sequência em que desembarca na Bélgica, com seus paramentos reais do Congo, já no aeroporto sucedem-se cenas que sugerem o completo deslocamento cultural do protagonista face ao mundo em que estava prestes a ingressar. Depois de ter sido mandado para a enorme fila de estrangeiros, ao reclamar, em francês, com um jovem negro como ele que estava a sua frente, vestido com jaqueta multicolorida típica dos universitários estadunidenses, e boné, tem a seguinte resposta: *“Desculpe. Sou americano, só falo inglês”*.



O filme *Pièces d'identités* (Documentos de identidade) tem direção de Mweze Ngangura, 1988 – Bélgica, República Democrática do Congo, com legendas em português e pode ser descarregado a partir do blog Cine África: <http://cine-africa.blogspot.com.br>

A cena revela ao espectador a intenção primeira do diretor. A diáspora africana mencionada pouco antes não diria respeito aos afro-americanos dos Estados Unidos (como sugere a caracterização do jovem viajante angló-

fono na fila do aeroporto), nem aos afro-latinos ou afro-brasileiros, mas aos africanos ou afro-europeus emigrados no período da colonização do continente pela Europa (no caso específico, do Congo pelos Belgas), ou mais recentemente, em busca de emprego em metrópoles europeias como Bruxelas.

Realmente, o conceito de diáspora provém da palavra grega *dia* (através, por meio de) *speiró* (dispersão, disseminação) e foi empregado primeiro para se referir à dispersão forçada dos judeus após a destruição do Templo de Jerusalém pelos romanos no ano 135 do século II da era cristã. Por extensão, diáspora negra ou diáspora africana tem sido aplicada para designar diversos movimentos dos povos africanos e afrodescendentes fora do continente, seja em decorrência dos tráficos internacionais de cativos (através do Oceano Índico, deserto do Saara e do Oceano Atlântico), seja como resultado de guerras e do colonialismo, de perseguições políticas, religiosas, desastres naturais, ou dos movimentos de grandes massas populacionais em busca de trabalho ou melhores condições de vida fora do continente.

No parágrafo anterior, falamos dos tráficos internacionais de cativos. Neste texto, evita-se a designação escravo ou escravidão e opta-se por cativo, cativo ou trabalhador escravizado porque, em sua própria essência, aqueles primeiros vocábulos reproduzem a visão de mundo senhorial e reiteram as estruturas de dominação, escravizando a memória. Concordamos com a proposição de Florence Carboni e Mário Maestri (2003) em *A linguagem escravizada: língua, história poder e luta de classes*, quando afirmam: *A análise histórica e linguística assinala que as categorias sociais, engendradas pelos dominadores, nascem prenhes de significados justificativos que se aderem, em menor ou maior grau, aos respectivos significantes, mesmo quando já se perdoa a consciência de sua gênese, jamais neutra e pacífica* (p. 81).

A expressão diáspora encontra-se, em todos os casos, vinculada à consciência da perda de um lugar de origem, associada a uma necessária reestruturação do sentido primeiro da existência social em novos termos, aqueles impostos pela mudança de território e ambiente cultural (Lopes, 2004, p. 236). Então, o conceito de diáspora negra ou diáspora africana implica primeiramente a idéia de deslocamento, de relações transnacionais, transculturais, e o sentimento de afinidades extranacionais e de solidariedade negra. Também a consciência de pertencimento transcontinental estimulou o conhecimento do século XX de importantes movimentos políticos-sociais de valorização dos povos negros afro-americanos e africanos em suas lutas pela aquisição de direitos civis e emancipação frente ao racismo e ao colonialismo, entre os quais destacam-se o pan-africanismo e a negritude, temas bem estudados no livro de Eduardo Devés Valdés (2008).

Paul Gilroy (2001) entende o Atlântico como um sistema cultural e político, e a *Middle Passage* (Passagem do Meio), isto é, a imagem arquetípica do deslocamento dos navios negreiros, como uma forma de articulação entre unidades culturais e políticas altamente significantes na elaboração de outra modernidade: aquela construída pelas comunidades afro-americanas no bojo do cativo. Neste sentido, as referidas embarcações são interpretadas como elementos móveis na constituição de espaços de mudança entre os pontos de origem e de destino que elas conectaram, porque as culturas da diáspora pressupõem sempre circulação, transformação e reconfiguração sociocultural.

Retirados de suas comunidades primeiras, de seus sistemas próprios de organização social, política, econômica e cultural, os africanos da diáspora passavam por uma dupla situação de perda e desterritorialização: primeiro na África, quando eram aprisionados em guerras, sequestrados ou vendidos, perdendo de todo modo o direito de ir e vir por sua própria vontade; depois no Novo Mundo, para onde foram levados contra sua vontade, e onde não dispunham plenamente de condições de se inserir socialmente, a

não ser na condição de cativos. De toda forma, a resistência ao processo de expropriação ao qual se viram expostos não dependia, numa primeira instância, de condições materiais, econômicas ou políticas, mas unicamente da preservação de sua integridade física e moral, individual e coletiva, através da lembrança dos valores ancestrais, da memória coletiva. Em todos os sentidos, para eles a África deixava de ser uma experiência palpável para ser uma referência identitária, a matriz de onde proveio sua secular resistência sociocultural.

Deste modo, embora vinculada a uma grande injustiça histórica, a um crime contra a humanidade, a diáspora não significou algo apenas negativo para os africanos e seus descendentes, muito menos fator de desestruturação de longo prazo. Ao contrário, forçou o aparecimento de dispositivos que permitiram aos trabalhadores escravizados e desenraizados sua reconstituição identitária em outros contextos, criando circuitos comunicativos e uma nova topografia de relacionamentos assentados em outras referências que não o território ou o Estado-Nação, mas eficazes o suficiente para redefinir seus rumos e suas estratégias sociais como sujeitos. Em todos os casos, a condição diaspórica produziu culturas híbridas, com fronteiras mal definidas, repletas de interstícios e de possibilidades de reconfiguração cultural ou recomposição social.



As implicações jurídicas políticas e morais dos tráficos internacionais de cativos, da exploração do trabalho escravo e das doutrinas de superioridade racial inerentes ao colonialismo e ao imperialismo, durante cinco séculos, sua qualificação como crimes contra a humanidade e as consequentes medidas reparatórias são tratadas na obra dirigida por Marc Ferro (2004).

Eis, então, o primeiro traço a ser sublinhado: embora em nome da continuidade e da tradição, do apego ao passado, a memória que os cativos de origem africana tiveram da África engendrou novas experiências cuja força lhes garantiu as condições de constituir uma história própria, singular, original. Seria preciso lembrar Roger Bastide, em *As Américas Negras* (1974), quando distingue conceitualmente sociedades africanas ou culturas africanas transplantadas à América, de sociedades negras ou culturas negras afro-americanas. Embora muito próximos, imbricados em sua origem, tais conceitos não deveriam ser plenamente confundidos porque, ao fazê-lo, ou tender-se-ia de um lado a encontrar a África em toda parte, reforçando as continuidades expressas nas ideias superficiais de legados e/ou sobrevivências, ou tender-se-ia a negar as diferentes contribuições africanas e identificar apenas traços homogêneos da experiência específica americana.

O que está em causa é uma definição clara das continuidades ou das inovações impostas aos cativos pelo tráfico transatlântico, que, em todos os casos, promoveu uma grande *fratura*, uma ruptura sociocultural profunda. A diferença essencial entre as duas culturas, a de destino e a de origem, está em que, no caso das culturas negras americanas, mesmo que sua matriz seja eminentemente africana, sua forma foi modelada no exílio, em meio a trocas, trânsitos, negociações e compartilhamentos identitários novos, que não ocorreram da mesma maneira nem na África e nem noutros lugares.

Por isso é que Stuart Hall (2003) entende o fenômeno diaspórico no Caribe como um processo de transculturação em relação aos modelos referenciais, em que a 'África' (ele grafa assim mesmo, entre aspas) constitui o elemento estável, significativo, de uma constante releitura e tradução cultural. Segundo esse autor, "*A África da diáspora não é nem a dos territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco 'continentes' diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora*" (p. 40).

No caso dos afrodescendentes brasileiros, o pesquisador francês Marc Piault identifica com precisão os principais pontos da questão na passagem abaixo, em que problematiza a noção de “herança” e introduz as idéias de fratura cultural e dinâmica autóctone. Em relação ao tema, assim se manifesta Piault (1997):

“O que se considera atualmente uma ‘herança’ ou um ‘patrimônio’ africano é, antes de tudo, um elemento de uma história propriamente brasileira, e se compreende assim que um questionamento sobre a África não implica necessariamente em respostas sobre o Brasil. O que continua a estar em questão não é então o que ingenuamente temos procurado descobrir, as memórias ou os estereótipos, um ou mais patrimônios transportados na tormenta da escravidão. Não convém procurar no fundo das mentalidades objetos referenciais que alimentariam uma resistência destinada a manter o ideal de um retorno. Os detritos recolhidos de valores e palavras, os conceitos afrontados e reconstruídos em contextos novos, definem bem culturas com cores africanas, repletas de ritmo, de entidades espirituais nomeadas e chamadas com fragmentos de línguas ‘negras’. Há realmente parentescos sensíveis, mas não implicam em si pertencimentos ou dependências, são linhas de fratura de uma dinâmica autóctone” (p. 23).

É a essa ruptura profunda, repleta, contudo, de vontade de uma reaproximação cultural que o aclamado documentário *Atlântico Negro: na rota dos Orixás* parece aludir ao retratar de modo singelo e sensível as relações entre lideranças religiosas afro-brasileiras e lideranças religiosas do culto dos *voduns* em Abomey, na atual República do Benin. O filme tem início com uma saudação enunciada em língua *fon* – língua nígero-congolesa falada na região do antigo reino de Daomé, no atual Benin, em parte do Togo e da Nigéria, e amplamente difundida nas liturgias afro-brasileiras, por Pai Euclides “Talabian” Ferreira, sacerdote da Casa Fanti Ashanti, em São Luíz do Maranhão. A mensagem gravada é, ao final, mostrada a dois sacerdotes beninenses que a compreendem perfeitamente, e o depoimento do Sumo-

-sacerdote Adjohô Houmesso revela-nos a dimensão das conexões transatlânticas evidenciadas pela inusitada comunicação estabelecida entre eles: *“Eu confesso que essa história é a história de duas crianças que foram separadas, e que nunca mais se viram. Cada um deles teve filhos, e esses filhos nunca se viram. Mas um dia a ocasião foi dada aos seus descendentes para se encontrarem. Esse reencontro seria alguma coisa de inexplicável. Sua alegria será inestimável, e nós nem poderíamos qualificá-la. É alguma coisa extraordinária”*.

Separação, ruptura, recomposição e reencontro. Eis as ideias principais das palavras sábias do sacerdote do Benin, que expressam também as experiências transculturais da diáspora. As pesquisas de John Thornton devolvem aos africanos o protagonismo que lhes foi negado em análises eurocêntricas ou ocidentalizantes ao reconhecer a agência dos líderes e intermediários locais nas relações internacionais abertas na era do tráfico transatlântico e ao reconhecer as modalidades de interação e reorganização social dos cativos nos contextos americanos a partir de dispositivos institucionais, religiosos, e mesmo linguísticos e estéticos. Thornton (2004) demonstra que a dispersão étnico-linguística desencadeada pelo deslocamento forçado não desarticulou aquelas populações como se imaginava porque os portos situados no litoral atlântico africano atraíam preferencialmente indivíduos de ambos os sexos provenientes dos mesmos grupos de origem, o que pelo menos parcialmente facilitou sua interação posterior nas relações de parentesco e nas formas de sociabilidade desenvolvidas dentro do sistema escravocrata.

No caso específico do mundo atlântico luso-afro-brasileiro, as investigações de James Sweet (2003) exploram a senda aberta por Thornton, mas vão além, incidindo em três pontos decisivos: primeiro - na relativização dos conceitos de assimilação (que sugere a predominância da absorção de traços significativos da cultura europeia pelos africanos), de criouliização (que sugere a tendência de miscigenação cultural entre europeus e africanos) e

de sincretismo (que sugere a fusão de elementos da cultura dominante e dos dominados, com a sobrevivência dos traços da cultura dos últimos dentro do conjunto de expressões da primeira) no período anterior ao século XVIII; segundo - na capacidade de adaptação, interação e reconfiguração das culturas africanas postas em contato na diáspora, atualizada nos constantes fluxos decorrentes do tráfico; terceiro - nos processos de hibridização cultural entre indivíduos e grupos africanos de origem distinta, aproximados e reorganizados no ambiente colonial brasileiro e cada vez menos identificados por suas tradições locais, propriamente étnicas, e cada vez mais vinculados a sua condição social (cativo, liberto) ou a sua cor, conforme o mesmo autor. Daí se pode compreender melhor a distinção proposta décadas antes por Bastide entre culturas africanas (nativas) e culturas negras na América (híbridas, miscigenadas).

Tais estudos contribuem também para a revisão de outro ponto negligenciado até algum tempo pelos estudiosos, qual seja, o papel fundamental, diferencial, estruturante, dos povos e culturas de matriz bantu nos movimentos diaspóricos afro-brasileiros.



Na África e em Portugal, o termo grafado é bantu cuja raiz, ntu, designa simplesmente ser e, por extensão, ser humano. Ali o vocábulo identifica um vastíssimo conjunto cultural de povos falantes de línguas pertencentes a uma mesma família linguística que abrange praticamente toda a África Central e Austral (Altuna, 2005). No Brasil, ganhou certa conotação étnica ao designar os povos provenientes em geral da África Centro-Occidental e Austral, oriundos das atuais nações do Congo, Angola e Moçambique (Lopes, 2006).

Thorton e Sweet insistem na revisão cronológica dos grandes fluxos populacionais postos em movimento pelo tráfico. No primeiro período, situado entre 1441-1580, a transferência forçada envolveu indivíduos e grupos provenientes em geral da Alta Guiné, isto é, da região da Senegâmbia (que corresponde, grosso modo, aos territórios do Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau e Cabo Verde e o Norte de Serra Leoa) de onde foram traficadas pessoas de ambos os sexos de origem étnica wolof (jalofo, uolofe), fula e biafada para a Europa; daí até cerca de 1700, a área principal de fornecimento de cativos passou a ser a África centro-ocidental, e o porto de Luanda, o mais frequente ponto de partida de cativos dos grupos de língua banto como os mbundo (ou umbundo, ambundo), ovimbundo, benguela, cabinda, ganguela, lunda, entre outros, rumo primeiro a São Tomé e Príncipe e, progressivamente, aos portos do Nordeste e Sudeste do Brasil; de 1700 em diante, a esse fluxo de centro-africanos somaram-se deslocamentos sucessivos de cativos oriundos do litoral índico moçambicano e, sobretudo, da Baixa Guiné (região situada entre Serra Leoa e Costa do Marfim até o Gabão e Camarões), provenientes do antigo reino de Daomé (atual Benin), Togo e Nigéria, através do porto de Uidá, e ainda os grupos denominados calabar, lucumi, arda ou alada, mahi, fon, gun, jejê e outros da comunidade 'iorubá', designados no Brasil por termos genéricos como minas (isto é, da Costa da Mina, ou Costa do Ouro) ou nagôs.

Destes constantes e diferenciados fluxos pode-se avaliar melhor a complexidade dos fenômenos diaspóricos, porque os movimentos populacionais, e conseqüentemente sociais e culturais, desencadeados pelo longo e lucrativo *negócio de almas*, produziram desde muito cedo grupos de cativos afrodescendentes, isto é, nascidos em cativeiro, ao qual se juntaram periodicamente, e de modo intermitente, grupos sucessivos de populações nativas do continente africano. Existiram, pois, diferentes camadas de africanização, pelas quais as práticas tradicionais, ancestrais foram sendo recorrentemente atualizadas. Por outro lado, na temporalidade longa da estrutura escravocrata foram criadas frestas que se tornaram espaços

possíveis de reorganização social, através das relações de parentesco que atualizavam identidades novas, das festas e rituais religiosos dos *calundus*, das irmandades negras e associações informais de socorro mútuo e, enfim, mas não menos importante, da recriação de espaços plenos de liberdade nos quilombos e mocambos que se foram espalhando por todo o território colonial em que houve circulação e fixação de cativos, como *novas Áfricas* a todo instante reinventadas e fortalecidas na memória ancestral que o cativo jamais conseguiu apagar, temas abordados por vários autores como: Reis e Silva (1979), Moura (1999) Reis e Gomes (1996).

O papel essencial e diferencial dos povos e culturas de matriz linguística banto foi realçado na obra organizada por Linda Heywood (2008) sob o título *Diáspora negra no Brasil*, em que se põe em discussão a hipervalorização dos povos da área cultural iorubá. Não apenas porque a presença iorubá no Brasil tenha sido comparativamente mais recente nos séculos XVIII-XIX, mas também porque disse respeito prioritariamente ao Nordeste (Bahia, Pernambuco) e em muito menor proporção ao Sudeste (Minas Gerais) e Centro-Oeste (Mato Grosso e Goiás). Não obstante, por razões que serão discutidas adiante, desde *Os africanos no Brasil*, livro de Nina Rodrigues (2010), organizado no início do século XX e publicado em 1931, os estudos dedicados aos afro-brasileiros tenderam a reproduzir padrões explicativos de fundo racial, hierarquizando e valorizando a contribuição dos ditos *sudaneses* em detrimento dos *bantos*.

Os cultos de possessão praticados na África centro-ocidental, controlados por especialistas conhecidos como *Ngangas* e *quimbandas*, ou adoração dos *nkisi*, que os missionários e portugueses denominaram ídolos e, mais frequentemente, fetiches, tratados por Heywood (2008), Thorton (2004) e Nsondé (1992), estiveram na base dos batuques e das danças noturnas realizados nas fazendas de cana-de-açúcar e em áreas de mineração, nomeados nos textos coloniais, desde o fim do século XVII de *Calundu* ou *Macumba*. Em torno deles se desenvolviam cultos de possessão, curas,

revelações e adivinhações (Calainho, 2005; Sansi, 2008), que permitiam aos curandeiros e especialistas do sagrado explicar, prever, controlar e, sobretudo, compreender o significado das coisas e do mundo num contexto diferente daquele que encontravam em seus locais de origem. Amplamente difundido entre os negros, e com eficácia reconhecida também pelos homens livres (inclusive os senhores), as práticas africanas evoluíram com o tempo para as formas religiosas afro-brasileiras da *umbanda*, abrindo-se, todavia, a inovações locais retiradas do catolicismo popular e das crenças ameríndias – expressas nas práticas e rituais associados a determinados santos cristãos e aos caboclos, na pajelança do Norte e Nordeste e no Batuque do Rio Grande do Sul, por exemplo, (Prandi, 2003; Grupioni, 1992).

Em estudo bem conhecido, a pesquisadora Marina de Mello e Souza (2002) analisou o significado simbólico das festas e danças associadas à coroação dos Reis de Congo em solo brasileiro, que remonta ao início do século XVII, isto é, o período de abertura do tráfico de centro-africanos de língua banto. Em nenhuma hipótese seus argumentos e informações procuram identificar sobrevivências africanas petrificadas na imaginação popular. Não se trata, pois, de elencar continuidades, mas de avaliar os fatores culturais em que a África servia de referência simbólica aberta às mais variadas leituras, nas condições concretas da vida em cativeiro.

Reforçando a ideia da inovação cultural, a historiadora Elisabeth W. Kiddy apresenta uma série de argumentos a respeito da gradual diferença entre a memória, de fundo histórico africano, relativa aos Reis do Congo, mantida nas festividades e danças populares, e a função emblemática dos Reis Congos no contexto colonial, função ocupada por pessoas respeitadas entre seus congêneres e detentores de autoridade sobre o grupo de cativos e libertos, que atuaram como mediadoras deles junto às camadas dirigentes da sociedade escravocrata. O que se percebe é que, com o tempo, o sentido étnico associado à denominação original de Rei do Congo foi se perdendo, e o termo Rei Congo passou a ser utilizado por qualquer pessoa

reconhecida e aclamada como líder em sua comunidade (Heywood, 2008, pp. 165-191).

Nas comunidades quilombolas, há traços impressionantes de continuidade das tradições ancestrais africanas, sobretudo no plano linguístico. Exemplo notável nesse sentido aparece no premiado documentário *Terra deu, terra come*, dirigido por Rodrigo Siqueira e Pedro de Alexina (2010), onde se pode observar no quilombo do Quartel de Indaiá, na região de Diamantina, Minas Gerais, a reprodução dos cantares em verso chamados *vissungos*, oriundos das línguas centro-africanas de matriz banto, transformadas e adaptadas desde o tempo do cativo. Mas, no filme, a esses cantares, falares e crenças tradicionais estão agregados elementos novos, de proveniência indígena e da cultura popular de matriz cristã sobre os pactos com o diabo que denunciam o sentido profundo de uma cultura sertaneja nacional retratada por João Guimarães Rosa em *Grande Sertão, Veredas*.



Trata-se de um exemplo de sobrevivência de formas dialetais do tempo colonial, conhecido como “língua de negro”, que, não obstante, apresenta variações e transformações. Segundo Marc-Antoine Camp. “A língua cantada do vissungo”, *LaRevista – Bolletin (Société Suisse des Americanistes)* nº 72, 2010, p. 76, devido ao percurso oral de sua transmissão, “os vissungos não conseguem sobreviver ligados às origens, aos significados e usos invariáveis... É nas discontinuidades da transmissão que se mostra a africanidade do vissungo”.

Mesmo na África, ao aproximar povos portadores de línguas diferentes nos fortes do litoral Atlântico, os promotores locais e internacionais do tráfico começavam, desde o século XVI, a estimular (ou mesmo a forçar) o aparecimento de línguas veiculares de uso geral, falares compósitos mas tipologicamente próximos, primeiro, o quimbundo e o quicongo da área centro-ocidental, disseminado no Brasil como língua de Angola, e só depois o mina, da região do Golfo da Guiné. Já em 1697, o jesuíta português Pedro Dias recolhia e estudava na Bahia os traços constitutivos dos falares do cativo, compondo um livro de gramática das línguas africanas reunidas no Brasil sob o nome de *Arte da língua de Angola*, oferecido a Nossa Senhora do Rosário. Em 1930, o linguista Renato Mendonça reconhecia o contributo fundamental do quimbundo na conformação do português do Brasil em sua obra *A influência africana no português do Brasil* – reeditada recentemente pela Fundação Alexandre de Gusmão (2012). Outros autores, como Yeda Castro, na obra organizada por Cardim e Dias Filho; Emílio Bonvini, José Luiz Fiorin e Margarida Petter (2011) exploraram o mesmo tema.

Ao reconhecimento da contribuição fundamental das culturas de matriz banto na formação dos afro-brasileiros, conviria acrescentar uma revisão crítica das abordagens de fundo racial nascidas no período do pós-emancipação que acabaram por fixar no imaginário nacional a falsa dicotomia entre povos de origem mina, sudanesa ou iorubá (designados no Brasil pelo termo nagô), tendencialmente mais sofisticados, e os povos de origem banto, tendencialmente mais atrasados ou primitivos, em cujas manifestações seriam notados, com maior frequência, traços de sincretismo com o catolicismo – aspecto contestado há bastante tempo pelos pesquisadores, como Mourão (1980) e Sansone (2002).

Os próprios representantes do Movimento Negro, no afã de oferecer modelos de ancestralidade africana positivos, insistiram no mito da superioridade iorubá, embora o símbolo maior do movimento tenha sido um personagem de origem banto, Zumbi dos Palmares, e um modelo institucional

centro-africano, o *quilombo*. Todavia, não parece ter sido mero acaso, nem desconhecimento, que o insigne antropólogo Darcy Ribeiro tenha retirado da imagem do busto de um *ôni* (título atribuído aos antigos governantes da cidade de Ilé-Ifé, cuja autoridade baseava-se em poderes políticos e religiosos. Sua ascendência espiritual era formalmente reconhecida pelos governantes de outras comunidades iorubas) o modelo visual para a elaboração do monumento em homenagem a Zumbi, inaugurado no Rio de Janeiro, superpondo, assim, diferentes origens étnicas, religião e política (Conduru, 2014).



Na África central do século XVII, a palavra kilombo, de origem quimbundo, tinha duas acepções, oscilantes e intercambiáveis. Em primeiro lugar, designava um arraial, um acampamento defensivo mais ou menos permanente, com finalidade militar. Em segundo lugar, designava a idéia de ajuntamento, de união entre certos indivíduos, amplamente difundida no Congo, Matamba, Ndongo e nos estados ovimbundos do atual planalto central angolano, onde provavelmente teve a sua origem (Parreira,1990).

A identificação dos nagôs, que souberam desenvolver um modelo religioso em torno do culto dos orixás a partir do Nordeste Brasileiro, articulado às tradições dos *lucumis* (designação dada aos afro-caribenhos, especialmente cubanos, descendentes dos povos do Golfo da Guiné e praticantes da *santería*, identificados em geral com a comunidade iorubá) vigentes em Cuba e no sul dos Estados Unidos, e legitimado por seus homólogos na Nigéria, consolidou a ideia de uma suposta hegemonia étnico-racial devido a sua maior capacidade de preservar um legado civilizacional africano supostamente autêntico. Nisto, as lideranças afro-brasileiras terminavam por reproduzir os estereótipos raciais dominantes, senhoriais, amplamente difun-

didos entre os intelectuais na literatura e nas publicações científicas entre meados dos séculos XIX-XX (Capone, 2000). O ponto alto dessa tendência de reafrikanização ou pureza cultural foi a publicação de dois manifestos assinados por ialorixás baianos do Ilê Axé Opô Afonjá, do Gantois, da Casa Branca, do Bogum e do Alaketu, logo após a realização da II Conferência Mundial da tradição Orixá e Cultura, em 27/07/1983, em que defendiam o estatuto de religião ao Candomblé, rechaçando qualquer forma de sincretismo com o catolicismo (Consorte, 2010).

Estudos recentes têm, contudo, demonstrado o quanto a identidade iorubá, de resto, como todas as identidades, resulta da elaboração histórica de uma forma de parentesco sócio-religioso cuja origem data da segunda metade do século XIX e cujo alcance evoluiu de um cenário local (nigeriano, baiano, cubano) para uma área de influência internacional na segunda metade do século XX. O processo de desenvolvimento desta internacionalização iorubá deve muito, na África, ao *Vocabulary of the yoruba language*, de Samuel Ajayi Crowther (1843) e *History of the Yorubas*, do reverendo Samuel Johnson (1897), ele próprio oriundo de uma família de ‘retornados’ afro-americanos à Serra Leoa com ancestrais do reino de Oió. Mas a construção de uma identidade cultural iorubá deve muito aos trabalhos do brasileiro Nina Rodrigues, do cubano Fernando Ortiz, aos estudos de Wande Abimbola na Nigéria e nos Estados Unidos, e principalmente ao ativismo de importantes intelectuais e lideranças religiosas baianas, como o sacerdote e escritor Martiniano do Bonfim, Deoscórides Maximiliano dos Santos (Mestre Didi) e Mãe Stella de Oxóssi. De acordo com Dias (2013), na raiz dessa eficiente e poderosa reconstituição identitária esteve a capacidade de organização de populações cativas ou herdeiras de cativos ao longo do século XIX, em nações como a irmandade da Barroquinha dos *jejê-nagô* na Bahia e a das *lucumís* em Cuba. Num e noutro caso, tratavam-se de comunidades intencionais, formações sociais neo-africanas em território americano onde o fator de unidade não era mais o pertencimento étnico, mas a identificação religiosa e as redes de solidariedade e de parentesco constituídas na diá-

pora. Elas produziram a globalização de uma entidade que, nas palavras do pesquisador Stephan Palmié, “*nos dias de hoje podemos chamar de uma ‘religião iorubá’ que transcendeu tanto os limites de ‘africanidade’ quanto os ‘raciais’*” (2007, p. 113).

Os povos originários do Golfo da Guiné e seus descendentes no Brasil carregam consigo, portanto, marcas da dispersão decorrente da diáspora, e passaram por inevitáveis amálgamas e fusões culturais. Daí as correspondências entre o candomblé brasileiro, a *Santería* de Cuba e o *Vodu* do Haiti e do Sul dos Estados Unidos, onde são cultuadas as entidades sagradas designadas *orixás*, *orisas*, *vodus* ou *voduns*. Suas raízes encontram-se entrelaçadas aos cultos realizados nos antigos reinos de Benin e Daomé, através dos quais se celebram os espíritos de ancestrais divinizados, nos ensina Fábio Leite (2008). O terreiro, local de aglutinação dos cativos e dos seus cultos de possessão, aproximou lemanjá e Xangô, Iansã, Oxum, Ogum ou Exu, divindades ou entidades cultuadas separadamente na África, mas aproximados e partilhados na diáspora. A própria comunidade cultural iorubá, como se sabe, admite a existência de diferentes nações, como a de Oió, Ijexá, Efan e Keto, que acabaram unidas nas casas matrizes de candomblé mesmo que nelas reservem espaços e funções específicas, como transparece na conhecida expressão: “*A cumeeira da casa é de Xangô e o chão é de Oxóssi*” (Barreti Filho, 2010, p. 216).

Indo além, pode-se verificar que, ao longo de tantos séculos de convivência entre povos oriundos da Costa da Guiné, do litoral centro-ocidental atlântico e em menor proporção, do litoral Índico moçambicano, suas vivências, crenças e formas culturais passaram também por um processo de fusão. Por mais que seus grupos de origem fossem culturalmente coesos, com muito em comum – língua, laços familiares, traços religiosos –, a transposição para as Américas os aproximou de outros grupos e culturas originalmente distantes, produzindo recomposições inovadoras. Menos afeitos à busca de identidades nacionais ou identidades étnicas específicas, ope-

rações mentais típicas da intelectualidade, na prática os cativos juntaram-se aos seus congêneres em associações ou atividades religiosas cujos princípios cosmológicos lhes permitiam elaborar concepções comuns pelos quais podiam explicar, prever e controlar o meio ambiente e a situação de dependência em que se encontravam no sistema escravocrata, resistindo deste modo a ele. Quando, ao final do século XVIII, este intercâmbio cultural se tornou mais evidente, houve efetivamente um processo mais global de africanização, isto é, de ampliação de identidades de fundo étnico para identidades de alcance transnacional e transcontinental. Só então gangue-las, nagôs, angolas, minas e ardas tornaram-se verdadeiramente africanos (Sweet, 2003, p. 142).

* * *

Para concluir, convém sublinhar que a grande capacidade de resistência cultural demonstrada nos processos históricos constitutivos das sociedades negras no Brasil e noutras partes da América se deveu ao quanto tais comunidades souberam inovar e se adaptar de acordo com as necessidades imediatas e suas condições concretas de existência. Não foi uma consciência histórica africana, ela própria resultante de elaborações discursivas recentes, que remontam não muito mais do que o século XIX, segundo Mbembe (2001) e Mudimbe (2013), mas a experiência vivida das Áfricas residuais transplantadas em sua memória que lhes forneceu os referenciais, a partir dos quais souberam orientar suas ações no presente e transmitir seu legado ao futuro, através da ancestralidade, da tradição e da oralidade. Foram esses os elementos essenciais que souberam preservar-se de uma África cada vez mais distante, e cada vez mais diferenciada devido aos rumos que sua história tomou.

Entende-se então a noção de fratura cultural e a belíssima metáfora das crianças separadas na infância, e do reencontro de seus descendentes, empregada pelo sumo-sacerdote de Abomey no documentário *Atlântico*

Negro, citada antes. O que há de mais extraordinário na solidariedade e na identificação cultural entre afro-brasileiros e africanos é o quanto, embora separados, e embora diferentes, ambos guardam em si a vontade de ficar juntos, de permanecer unidos.

Referências

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Bantu**. 2. Ed. Luanda: Edições Paulinas, 2005.
- BARRETTI FILHO, Aulo. (Org.). Òsóssi e Ésú, os Orisá Alekétu na Tradição Religiosa do Candomblé – de Origem Yorubá – e em Sua Continuidade na Chamada Descendência Kétu no Brasil. In _____. **Dos Yorubá ao Candomblé Kétu: Origens, Tradição e Continuidade**. São Paulo: EDUSP, 2010.
- BASTIDE, Roger. **As Américas Negras: as Civilizações Africanas no Novo Mundo**. São Paulo: DIFEL; EDUSP, 1974.
- CALAINHO, Daniela Bueno. Feiticeiros Negros no Brasil Colonial. **Nossa História** (Rio de Janeiro) ano 2, n. 18, 2005, p. 68.
- CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário. **A Linguagem Escravizada: Língua, História, Poder e Luta de Classes**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.
- CAPONE, Stefania. Entre Yoruba et Bantou: L'Influence des Atéréotypes Raciaux dans les Études Afroaméricains. **Cahiers des Études Africaines**. Paris, v. 157, XL-1, 2000.
- CONDURU, Roberto. Cruzando o Atlântico e Outros Hiatos: Ligações Artísticas entre Brasil, África e Além. In: **Artafrika: Centro de Estudos Comparatistas**. Universidade de Lisboa: Faculdade de Letras. Disponível em <http://www.artafrica.info/html/artigo trimestre/artigo.php/id=38>. Acesso em 28/05/2014.
- CONSORTE, Josidelth Gomes. Sincretismo ou Antissincretismo? Aspectos Políticos e Religiosos da Construção de uma Identidade Negra na Diáspora. In BARRETTI FILHO, Aulo. (Org.). **Dos Yorubá ao Candomblé Kétu: Origens, Tradição e Continuidade**. São Paulo: EDUSP, 2010.
- COSTA, Hilton. **Horizontes Raciais: a Idéia de Raça no Pensamento Social Brasileiro (1880-1920)**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PPG de História–UFRGS, 2004. Disponível em <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14074/000426320.pdf?...1>.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano Sul-Saariano**: Conexões e Paralelos com o Pensamento Latino-Americano. Rio de Janeiro: CLACSO; EDUCAM, 2008.

DIAS, João Ferreira. Dos Nagô da Bahia aos Portúgéré de Lisboa: um Olhar sobre a Identidade e Religião em Diáspora. **Caderno de Estudos Africanos**. Lisboa n. 25, 2013.

DOSSIER Réparations, Restitutions, Reconciliations. Entre Afriques, Europe et Amériques. **Cahiers d'Études Africaines** (Paris), v. XLIV, n. 174-174, 2006, pp. 7-192.

FERRO, Marc. **O Livro Negro do Colonialismo**. São Paulo: Ediouro, 2004.

GILROY, Paul. **Atlântico Negro**: Modernidade e Dupla Consciência. São Paulo: Rio de Janeiro: Editora 34; Universidade Candido Mendes, 2001.

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a Terra no Exterior. In: _____. **Da Diáspora**: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte; Brasília: Editora da UFMH: UNESCO, 2003.

HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto. 2008.

KIDDY, Elisabeth. Quem É o Rei do Congo? Um Novo Olhar sobre os Reis Africanos e Afro-Brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto. 2008, pp. 165-191.

LEITE, Fábio. **A Questão Ancestral**: África Negra. São Paulo: Palas Athenea – Casa das Áfricas, 2008.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2006

_____. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2004.

MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**. UCAM/RJ, v. 23, n. 1, 2001.

MELLO e SOUZA, Marina de. **Reis Negros no Brasil Escravista**: a História da Festa Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Anita, 1994.

MOURÃO, Fernando Augusto de Albuquerque. La Contribution de l'Afrique Bantoue a la Formation de la Société Bresilienne: Une Tentative de Redefinition Methodologique. USP: **África**:

Revista do Centro de Estudos Africanos, n. 3, 1980.

MUDIMBE, Valentim. **A Invenção da África**: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Lisboa: Edições Pedagô: Edições Mulemba (or. 1988).

NSONDÉ, Jean. Christianisme et Religion Traditionelle en Pays Koongo aux XVII-XVIII Siècles. **Cahiers d'Études Africaines** (Paris), v. 32, n. 128, 1992, pp. 705-711.

PALMIE, Stephan. O Trabalho Cultural da Globalização Iorubá. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, 2007.

PARREIRA, A. **Economia e Sociedade em Angola na Época da Rainha Jinga** (séc. XVII). Lisboa: Estampa, 1990.

PIAULT, Marc H. Images de L'Afrique, Afrique Imaginaire ou Questions d'Identité Brésilienne. **Journal des Africanistes** (Paris), tome 67-1, 1997, p. 23.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões Afro-Brasileiras e Seus Seguidores. **Cívitas: Revista de Ciências Sociais** (PUCRS), v. 3 n. 1, 2003, pp. 15-33.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. (Orgs.). **Negociação e Conflito**: a Resistência Negra no Brasil Escravista. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1989.

_____.; GOMES, Flavio dos Santos (Orgs.). **Liberdade por um Fio**: História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 (or. 1931).

SANTOS, José Antonio dos. Diáspora Africana: Paraíso Perdido ou Terra Prometida. In: MACEDO, José Rivair. (Org.). **Desvendando a História da África**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2008.

SANSI, Roger. Feitiço e Fetiche no Atlântico Moderno. **Revista de Antropologia** (USP), v. 51, n. 1, 2008. Disponível online: <http://revistas.usp.br/Ra/article/view/27303/29075>. Acesso em 26/05/2014.

SANSONE, Lívio. Da África ao Afro: Uso e Abuso da África entre os Intelectuais e na Cultura Popular Brasileira durante o Século XX. UFBA: **Afro-Ásia**, v. 27, 2002.

SERAFIM, Vanda Fortuna. Os Africanos no Brasil: o Discurso de Nina Rodrigues acerca das Religiões Africanas na Bahia do Século XIX. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano III,

n. 7, 2010, pp.73-111.

SWEET, James. **Recrutar a África**: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-Português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2003.

THOMAZ, Omar Ribeiro. A Representação do Índio nas Religiões Afro-Brasileiras. In: GRUPIO-NI, Luiz Donizete B. (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 207, 213-214.

THORNTON, John. Religião: a Vida Cerimonial no Congo e Áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto. 2008.

_____. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico**. Rio de Janeiro: Campus, 2004.