

CAMILLA AGOSTINI

AFRICANOS NO CATIVEIRO E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NO ALÉM-MAR.

Vale do Paraíba, século XIX.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Robert Andrew Wayne Slenes.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 30/07/2002

BANCA

Profa. Dra. Silvia Hunold Lara (presidente) *Silvia Hunold Lara.*

Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach *Maria Cristina Cortez Wissenbach*

Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes *Flávio dos Santos Gomes*

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (suplente)

JUNHO / 2002

UNIDADE Be
Nº CHAMADA T/UNICAMP
Ag75a
V EX
TOMBO BC/ 50413
PROC 16-837/02
C DX
PREÇO R\$11,00
DATA 17/08/02
Nº CPD

CM00172635-6

18 10 255 812

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Ag75a **Agostini, Camilla**
**Africanos no cativeiro e a construção de identidades no Além-
Mar Vale do Paraíba, século XIX / Camilla Agostini. - -
Campinas, SP : [s.n.], 2002.**

Orientador: Robert Wayne Slenes.
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Africanos - Brasil. 2. Escravidão. 3. Fazendas de Café.
4. Identidade étnica. 5. Vale do Paraíba - História. 6. Vassouras
(RJ) - História. I. Slenes, Robert Wayne. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.**

Resumo

Este trabalho procura abordar o processo de formação de identidades entre africanos, no sudeste escravista do século XIX, considerando a dinâmica de atribuição, incorporação e rejeição de referências identitárias na prática cotidiana. O foco se centra no universo rural do Vale do Paraíba sul-fluminense, através da análise de uma série de processos-crime referentes à antiga Comarca de Vassouras. São abordadas práticas cotidianas como o trabalho no eito, o convívio em senzalas coletivas e os encontros para o Caxambú. Estes últimos levaram a pesquisa ao universo do Jongo no século XX, como forma de investigar as linhas de continuidade de uma tradição oral, o papel da memória na reinvenção de práticas sócio-culturais e sua relevância na construção de identidades.

Abstract

This work is an approach of the formation process of african identities, in the southeastern brazil of the XIXth. century. It considers different aspects of attribution, incorporation e rejection of certain identities in slaves every-day practices. The attention is on the south Vale do Paraíba, in Rio de Janeiro. It was made an analysis of a series of criminal processes from the old Comarca de Vassouras as to permit the approach of practices like working in the field, of living together in coletive quarters, and the Caxambú meetings. The practices associated with Caxambú took the research until the Jongo of XXth. century, as a way of investigating the continuity of an oral tradition, and the memory role in the reinvention os identities.

Agradecimentos

Em primeiro lugar devo agradecer à Unicamp. Não somente pelos professores, estes merecem agradecimentos a parte, mas pela infraestrutura e suporte para o desenvolvimento da pesquisa. Agradeço também à Fapesp pela concessão de uma bolsa para a realização do trabalho.

Ao prof. Robert Slenes agradeço o constante estímulo ao longo de todo este trabalho. Sei o quanto exige de seu tempo e paciência, sem medir esforços para obter suas sugestões e críticas. Como mestre, ele sempre soube (ir)relevante minhas teimosias, pacientemente, aguardando o momento certo de introduzir uma idéia, respeitando, acima de tudo, minha liberdade de escolha e criação. Agradeço por permitir tantos vôos, cortando o combustível de alguns a certa altura, e alimentando incondicionalmente outros.

Na reta final, contei com uma verdadeira legião de amigos e salvadores. Graças a eles não abandonei o serviço. Em particular agradeço à prof.a. Silvia Lara, por ter assumido de forma prestativa e delicada a orientação no encerramento da dissertação, aceitando meus textos-de-último-minuto, ajudando com os detalhes da entrega, e se colocando sempre a disposição. Gabriela Sampaio foi a própria salvação. Me resgatando, me tratando, fazendo leituras encorajadoras do texto, e oferecendo uma amizade incondicional que não tenho como agradecer.

Agradecendo grandes amigos que estiveram presentes no decorrer deste trabalho, não poderia adiar os agradecimentos à Carina, pela amizade e pelos ensinamentos. Sou grata pelo trabalho que fizemos juntas em Vassouras, que confirmaram (ao menos para nós) as minhas idéias sobre a idealização e realização de projetos em parceria, e as minhas suspeitas de que a pesquisa científica deve extrapolar os muros da academia, da mesma forma que o trabalho em equipe conduz a caminhos bem mais interessantes de serem explorados do que aqueles que temos condições de percorrer sozinhos.

Na Unicamp, agradeço particularmente aos professores e colegas da Linha de Pesquisa em História Social da Cultura, que tiveram que aturar as minhas indagações, procedentes de uma “zona de fronteira”, na qual me mantive, entre a História, a Antropologia e a Arqueologia. Seria difícil numerar os amigos de leituras e cervejas, e peço desculpas por não listá-los todos aqui. Em especial agradeço a Tiago Gomes, Wlamyra Albuquerque e Lucillene Reginaldo, por tantas idéias compartilhadas e discutidas, e pelo carinho da amizade.

Tenho que agradecer à rede de amigos-arqueólogos que por telefone e por email se fizeram presentes, ajudando a levantar o astral e mantendo firme a torcida para a conclusão do trabalho. Lembro aqui da Márcia Bezerra, Valéria Santana, Lilian Thomaz, Ana Cristina Sousa, Alfredo Minetti. Agradeço ainda à Andrés Zarankin e Ximena Senatore, pelas conversas, estímulo para realização do trabalho, assim como pela oportunidade de publicação de uma parte da pesquisa.

Devo também agradecimentos aos funcionários do Centro de Documentação Histórica, da Fundação Educacional Severino Sombra, em Vassouras, por terem me prestado toda a ajuda na fase de consulta à documentação. Agradecimentos de pesquisa também são dedicados a Paulo Dias, diretor da Associação Cultural Cachuera!, pelas conversas e pelas informações cedidas em trabalhos de campo e na consulta de parte do material do Acervo Cachuera!.

Não só com suportes institucionais contou este trabalho. Aqui agradeço às “famílias” que me abrigaram nas andanças pela via Dutra, entre o Rio, Vassouras, São Paulo, Campinas e Barão Geraldo. Ao Vital e à Dona Neusa, pelo primeiro abrigo. Aos amigos Adriano e Glaydson, representando aqui a “G2”, pelo abrigo e pelo carinho “no tempo da moradia”. Em seguida, agradeço à Clarinha e a José Fernandes que de olhos fechados me ofereceram casa, me adotaram como neta, e, junto à Tia Cecema e seus filhos, netos e bisnetos, me fizeram companhia no tempo que residi em Vassouras. Finalmente, o último pouso, em Barão Geraldo, contou com todo o amor e a alegria da “família Socorro Rangel”, assim como da família Ceballos, agregada desse amor. Em especial, agradeço a toda poesia, sabedoria e paciência da Socorro e ao encanto da querida amiga Morgana.

Aos meus pais e avós, pelo carinho incondicional e pela paciência com a distância. A eles dedico este trabalho.

Índice

Agradecimentos	iv
Apresentação	7

Parte I – A construção de africanidades no além-mar

Chegam os africanos. E com eles, <i>que África?</i>	15
Etnicidade e lugares de poder no eito	39
Enticidade e lugares de poder na senzala	85

Parte II – As artes da Ngoma no Brasil

O jongo no século XX	85
Atravessando o Atlântico	113
O mistério da morte: uma língua que Moçambiques e Cumundás falam ?	133

Fontes	143
Bibliografia	147

Apresentação

Neste trabalho procuro abordar o processo de formação de identidades entre africanos e seus descendentes no sudeste oitocentista, considerando diferentes movimentos de atribuição, incorporação ou rejeição de referências identitárias dinamizadas na prática cotidiana. O interesse foi o de estudar a experiência de africanos procedentes de grupos etno-culturais diferentes e o seu legado no contexto rural, procurando compreender alguns aspectos do processo de formação de identidades entre centro-africanos no cativeiro rural, no século XIX.

O estudo se inicia procurando entender em que medida os etnônimos atribuídos aos africanos por traficantes e senhores de escravos representavam identidades para os próprios africanos e seus descendentes, observando ainda o quanto estas identidades podem ter constituído particularidades africanas na experiência da escravidão no Brasil. Ressalta-se ainda que ao mesmo tempo em que estas identidades particulares se constituíam como diferenças entre centro-africanos no sudeste, havia um processo de reconhecimento cultural entre eles, como notou Robert Slenes, e uma construção social sobre o estrangeiro africano, como enfatiza Hebe Mattos, especialmente para a segunda metade do século XIX.

Este processo vem sendo estudado recentemente pela historiografia e destacarei aqui duas abordagens com as quais o presente trabalho dialoga mais diretamente. A primeira delas procura abordar a incorporação de etnônimos – os nomes de nação – como grupos de identidades que se constituem na diáspora. Maria Inês C. de Oliveira e Mariza C. Soares observam a incorporação de nomes específicos e genéricos referentes à origem, notando suas formas de associação, na Bahia e no Rio de Janeiro, respectivamente. Em ambos os estudos as autoras percebem a incorporação de nomes de nação genéricos por africanos, referentes a portos ou grandes regiões da África, que não inibiam identidades mais específicas, mas que, pelo contrário, associava-se a estas últimas.¹

¹ M.I.C.Oliveira. *"Quem eram os negros da Guiné?"*..., 1997; *Viver e Morrer no meio dos seus*..., 1995/1996; M.C.SOARES, *Mina, Angola e Guiné*..., 1998; *Devotos da cor*..., 2000.

A segunda proposta identifica um processo de ampliação de identidades pré-existentes na construção de identidades mais amplas fundamentadas fortemente na experiência do cativo – como a de Africano ou a de Malungo. Este processo de ampliação de identidades é interpretado por Hebe Mattos e Robert Slenes de formas distintas. Slenes observa o reconhecimento de paradigmas básicos sobre a sociedade e a natureza, comum à diversas populações centro-africanas que chegavam no sudeste brasileiro. Estes paradigmas básicos teriam servido como parâmetros fundamentais de sociabilidade e religiosidade na formação de uma identidade entre africanos e seus descendentes no Brasil. A identidade que se estabelecia entre Malungos, por exemplo, estaria ligada ao compartilhar deste legado, mas, acima de tudo, se fundamentaria na experiência do cativo entre companheiros de travessia, de sofrimento, de trabalho e de luta.

Por outro lado, Mattos enfatiza que as condições do cativo, assim como os projetos individuais e domésticos para a aquisição da alforria, fizeram com que as referências e a identificação a um legado africano fossem sendo reduzidas como forma de abrir os caminhos para a conquista da liberdade. Com isto, a autora enfatiza a construção do Africano como estrangeiro, e, neste sentido, e em certa medida, diferentes de seus descendentes Crioulos, especialmente por apresentarem estes últimos maiores chances de conquista da alforria no contexto escravista.²

Neste debate surge uma questão sobre as vias (as possibilidades e os caminhos) de transmissão de um legado trazido e reelaborado por africanos à seus descendentes, e as escolhas destes últimos na manutenção de uma proximidade e de respeito à este legado. Se Slenes se ocupa em observar alguns pormenores deste legado e suas implicações materiais e simbólicas para os escravos, Mattos enfatiza um afastamento daqueles cuja luta maior era a aquisição da alforria e da liberdade. Este afastamento os teria levado a recusar associações com o “ser africano” que estaria aprisionado pelos estigmas de inferioridade e pelas lembranças de torturas e humilhações sancionados pela sociedade livre não-negra.³ Parece relevante, neste sentido, falar do papel da memória, de sua construção e formas de transmissão. De pensá-la na prática social presente em discursos construídos, transmitidos e introjetados sobre a experiência passada e lembrada.

² H.M.Mattos, *Das cores do silêncio...*, 1995; R.Slenes, *Malungo, N'goma vem...*, 1995; *Na senzala uma flor...*, 1999; *The great porpoise-skull strike...*, 2002.

São em pesquisas sobre instituições religiosas como as Irmandades de Pretos e os Candomblés que os estudos sobre a formação e significação de identidades étnicas têm sido mais promissores.⁴ Os estudos sobre movimentos revoltosos, levantes e insurreições escravas também têm permitido aos historiadores abordar coalizões entre grupos identitários particulares e a superação de diferenças para a obtenção de objetivos comuns, normalmente relacionados à luta pela liberdade.⁵ Estas pesquisas fornecem, assim, informações interessantes que serão retomadas pontualmente ao longo do trabalho.

Este estudo se ocupa do contexto rural sul-fluminense das fazendas de café, buscando outras vias para abordar a formação de identidades entre africanos e afrodescendentes, focalizando práticas coletivas vivenciadas no dia-a-dia de cativos africanos e afro-descendentes, como o trabalho no eito, o convívio em senzalas coletivas e os encontros para o Caxambú.

A região do Vale do Paraíba sul-fluminense foi escolhida por apresentar um contexto particularmente interessante para se observar – ainda que idealmente – o estabelecimento de parâmetros de sociabilidade entre africanos procedentes de grupos etno-lingüísticos diferentes, na formação de comunidades de cativos nas fazendas que ali se instalavam. Uma aproximação do que seria a antiga Comarca de Vassouras⁶ nos serve como um recorte representativo da região que, antes da intensificação da importação de africanos para as lavouras locais, pouco tinha se desenvolvido, constituindo-se apenas de pequenos sítios, que tinham como principal objetivo atender o abastecimento das tropas que circulavam entre as minas e a Corte.⁷

Sendo assim, de finais do século XVIII até cerca de 1830, a região de Vassouras se caracterizou mais como um lugar de passagem, do que um importante foco de desenvolvimento

³ v. H.M.Mattos, *Os combates da memória...*, 1998.

⁴ v.e.g. J.J.Reis, *Identidades e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão*, 1997; M.I.C.Oliveira, op.cit., 1995/1996; M.C.SOARES, op.cit., 2000.

⁵ v.e.g. J.J.Reis, *O levante dos Malês...*, 1989; F.S.Gomes, *Histórias de Quilombolas...*, 1995.

⁶ A antiga Comarca de Vassouras compreendia as freguesias de Pati do Alferes, Sacra Família do Tinguá, São Sebastião dos Ferreiros, Santa Cruz dos Mendes e Nossa Senhora da Conceição de Vassouras.

agrícola, tal como veio a ser nas décadas que se seguiram. Com uma densidade demográfica relativamente baixa de escravos até 1830, a região recebeu, logo a seguir, um grande número de cativos recém-chegados do continente africano que passaram a ocupar as senzalas das fazendas que investiam calorosamente no plantio do café. Admitimos que neste momento evidenciou-se um processo inicial de reelaboração de identidades, que, ao longo do século XIX, dentro da experiência do cativo, culminou no processo de ampliação das mesmas.

No segundo quartel do século XIX, as fazendas na região receberam um grande contingente de cativos africanos recém-chegados, principalmente da África banto centro-ocidental. Em meados do século, foi um dos maiores produtores de café do Brasil, tendo em sua base um grande número de escravos africanos desta origem.⁸ Segundo um balanço estatístico realizado por Florentino, a África Central Atlântica forneceu cerca de 81% de todo o contingente de africanos desembarcado nos portos do Rio de Janeiro, no período entre 1795 e 1830. A costa Oriental teria participado com cerca de 4,1% do total de escravos antes de 1811, sendo que entre 1811 e 1830 o seu fornecimento atingiu a cifra de 20%. Apenas 3,2 % dos cativos teriam vindo da costa ocidental africana, sendo que após 1816 desaparece a referência de tal proveniência⁹. De uma maneira geral, estas são as características a serem ressaltadas sobre o contexto no qual se estabeleciam as comunidades de cativos na região, e que servem de parâmetro para toda a análise desenvolvida neste estudo.

Para que fosse possível abordar o cotidiano de escravos neste contexto, foi levantada uma série de processos criminais de um período que fosse representativo da experiência do cativo na região, além de inventários e testamentos selecionados pontualmente no estudo de alguns casos. Assim, o corpo documental central se constitui de uma amostra de 128 processos-crimes, consultados no Centro de Documentação Histórica em Vassouras (CDH/FESS), referentes aos anos de 1820 a 1880.

⁷ S.Stein, *Vassouras...*, 1990.

⁸ J.Miller, *J. Way of Death...* 1988; H.Klein, *The Atlantic Slave Trade...*, 1999; M.G.Florentino, *Em Costas Negras...*, 1995.

⁹ M.G.Florentino, *ibid.*, pp.85-89.

O período abarca praticamente todo o século XIX, e, para este estudo, o fim do tráfico transatlântico de escravos parece ser um “divisor de águas” importante na constituição da demografia da população escrava na região. Assim, se nas primeiras décadas do século XIX a região estava ocupada majoritariamente por africanos, em meados deste mesmo século a população escrava crioula e afro-descendente crescia em número, enquanto os africanos deixavam de chegar do além-mar. Considerações mais pontuais sobre os significados destas mudanças serão observados ao longo do trabalho.

O critério de seleção dos processos foi o de considerar para fichamento, transcrição e análise todos os processos datados entre os anos de 1820 e 1880,¹⁰ e que apresentavam escravos e/ou africanos e afrodescendentes como réus, vítimas ou testemunhas. As categorias “africanos e afrodescendentes” foram uma escolha prévia minha (um parâmetro subjetivo de seleção dos processos), que acabou por englobar tanto escravos, libertos, como descendentes de escravos ou ex-escravos, entre outras categorias que essas pessoas possam ter recebido (tanto no contexto dos documentos, quanto da historiografia). As categorias de africanos e afrodescendentes, podem ser, assim, um tanto genéricas, mas elas proporcionaram lentes de aproximação a outras categorias presentes no documento, até então não valorizadas.

Este estudo se baseia, contudo, em materiais e procedimentos provenientes de diferentes movimentos de pesquisa. No que se refere ao universo de música, do canto e da dança tratou-se de um movimento de aproximação à práticas ligadas ao jongo/caxambú no Rio de Janeiro e em São Paulo, entre conversas e batuques com jongueiros e pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento.¹¹ A experiência de campo neste sentido se deu apenas de maneira informal, mas foi fundamental para as análises feitas do material publicado por M.L.Ribeiro sobre o jongo em meados do século XX e do trabalho mais recente de P.Dias, contando com algumas das transcrições de suas pesquisas de campo disponibilizadas no Acervo da Associação Cultural Cachuera!.

¹⁰ O Centro de Documentação Histórica / FESS se encontra em franco movimento de expansão. Nos últimos meses da consulta aos processos, o arquivo começou a receber material inédito recuperado de depósitos de arquivos locais. Infelizmente, ao tempo da pesquisa, apenas poucos deles foram incluídos na série.

Na primeira parte deste trabalho, intitulada *A construção de africanidades no além-mar*, a análise se baseia fundamentalmente nos processos criminais. Vale ressaltar que se o conjunto dos processos proporcionou análises quantitativas, apenas alguns documentos foram selecionados para leituras pormenorizadas, considerando os casos e os personagens envolvidos nos crimes. O interesse esteve voltado especialmente para o estudo dos etnônimos como categorias identitárias, considerando o contexto do documento, assim como para estabelecer um olhar sobre recortes do cotidiano, a partir de fragmentos dos casos tratados nos processos.

O texto se inicia problematizando a relação entre identidade e memória a partir de respostas de africanos sobre origem, filiação e referências sobre a lembrança que tinham da terra natal, tal como foram registradas nos autos de qualificação. Trata-se de observar o quanto as lembranças sobre “África”, ou sobre a experiência vivida na África, podem ter contribuído na significação dos etnônimos como particularidades africanas, que eram, em certa medida, inventadas pelo tráfico.

Esta discussão será então desenvolvida, ainda na primeira parte observando práticas coletivas entre escravos no meio rural, como o trabalho no eito, a co-habitação em senzalas coletivas e as práticas de jongo/caxambú.

Na segunda parte, *As artes da Ngoma no Brasil*, será abordado o universo da oralidade e a relevância da *palavra* falada que deveria produzir e reproduzir identidades (neste sentido os *nomes* podem ser entendidos como uma representação da identidade). Os desafios travados em Jongs, no Caxambú permitem a abordagem da formação de identidades através de formas de conhecimento e linguagem compartilhadas por determinada coletividade ou grupo social.

Aqui será valorizado o uso de fontes de naturezas diferentes, como registros orais e etnográficos, sugerindo possibilidades de leituras de materiais referentes ao século XX, de forma a levantar questões a serem pensadas em contextos do século XIX. Por outro lado, a leitura dos documentos escritos por vezes assume um caráter quase etnográfico, como forma de abordar

¹¹ Aqui devo agradecimentos à Carolina Melchert, professora e pesquisadora de dança da Unicamp, e, principalmente, a Paulo Dias, coordenador geral dos projetos desenvolvidos na Associação Cultural Cachuera!, em São Paulo.

fragmentos de práticas cotidianas. O uso de fontes de naturezas diferentes mostrou-se, assim, um recurso importante para na abordagem das questões propostas neste trabalho.

PARTE I – A construção de africanidades no além-mar

Chegam os africanos, e com eles *que África* ?

Os etnônimos associados aos centro-africanos que chegavam no Brasil (os nomes de nação) sugerem a indicação de um lugar; uma referência de origem ou procedência que podia representar abstrações européias bastante genéricas como “Angola” ou “Moçambique”, ou serem referências objetivas de um lugar como “Cassange”, “Boma” (mercados no interior da África Central), “Monjolo” (área de Monsol, no reino do Tio), “Cabundá” (área de Luanda) ou “Magange” (uma variante da palavra que significa “povo do lago”).¹²

Pensar nestas representações de particularidades africanas (os etnônimos) como indícios de identidades étnicas entre centro-africanos que acabaram sendo trazidos para o sudeste brasileiro é uma possibilidade que se abre ao pesquisador, sem, contudo, poupá-lo de algumas armadilhas conceituais. A noção de ‘origem’, ‘procedência’ ou mesmo ‘terra natal’ implícita nos nomes de nação¹³ deve ser relativizada se pensamos estes etnônimos como possíveis identidades africanas admitidas por escravos no além-mar.

Parece relevante, neste sentido, destacar uma ressalva e uma escolha que norteiam a idéia de etnicidade que conduz a abordagem de certos problemas a serem tratados neste trabalho. A ressalva não é minha, mas de inúmeros autores africanos, africanistas e estudiosos da diáspora africana na América que têm enfatizado a necessidade de pensarmos a experiência africana no Novo Mundo tendo em vista seu passado e experiência na África, para um melhor entendimento das suas escolhas de ação e interpretação do mundo na diáspora.¹⁴

¹² Nomes retirados do Apêndice A de M.Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro...*, 2000, pp. 481-495.

¹³ Nos processos criminais estes nomes de nação aparecem como respostas à perguntas de ‘qual a sua naturalidade’ ou ‘qual a sua nacionalidade’.

¹⁴ Entre os autores que enfatizam a necessidade de nos voltarmos para África para compreender a experiência africana na América, ver, por exemplo, J.Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world*, 1992; P.E.Lovejoy, *The African Diaspora...*, 1997; M.Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro...*, 2000; M.Mullin, *Africa in America...*, 1994; G.Midlo Hall, *Africans in colonial Louisiana...*, 1992; M.A.Gomez, *Exchanging our Country Marks...*, 1998; M.I.C.Oliveira, “*Quem eram os negros da Guiné?*”..., 1997; R.W.Slenes, “*Malungu, ngoma vem!*”..., 1995; *Na senzala uma flor...*, 1999; *The great porpoise-skull strike...*, 2002; entre outros, e, mais particularmente para

No que toca a abordagem de etnicidade, pode-se notar a recusa de uma historiografia clássica importante em desenvolver questões específicas sobre o assunto em contextos centro-africanos pré-coloniais. A recusa de autores como Jan Vansina e Joseph Miller em trabalhar a partir de categorias como “grupo étnico” para o contexto pré-colonial centro-africano passa pela constatação da impossibilidade de detectar etnônimos “seguros” nas fontes, assim como por uma aversão a paradigmas criados a partir do colonialismo, que se fundamentam em noções objetivas de etnicidade (a partir do conceito de tribo, e posteriormente de grupo étnico), prejudicando um entendimento dinâmico daquela realidade. No entanto, estes autores acabam por admitir que fazem uso de etnônimos, inevitavelmente, enfatizando, contudo, que não é possível referir-se a eles como representantes de grupos étnicos. A recusa pelo conceito, portanto, os leva a não abordar o fenômeno de formação de identidades étnicas particulares entre os diferentes grupos/populações centro-africanos no tempo do tráfico transatlântico de escravos.¹⁵

Refletindo sobre as formas de abordar as realidades africanas, autores como Eghosa Osaghae e Crawford Young chamaram a atenção para a falta de propriedade de certas perspectivas e categorias que se propõem a tratar de etnicidade em contextos africanos.¹⁶ Neste sentido, pode-se pensar que, para viabilizar a abordagem de etnicidade na África Central pré-colonial, é necessário compreender as formas de constituição de identidades particulares, repensando as ferramentas conceituais utilizadas para abordar relações inter-étnicas neste contexto. Como sugere E. Osaghae, “qualquer perspectiva que se espera que seja relevante e aplicável à situação africana deve ser informada pela experiência africana”, chamando a atenção para o fato de que “se aceita que etnicidade é situacional, mas pouco se considera a situação africana nas formulações teóricas sobre sua experiência”.¹⁷

reflexões sobre a importância de se pensar sobre etnicidade em contextos africanos, ver E.E. Osaghae, *Redeeming the utility of the ethnic perspective in african studies...*, 1990; *Ethnicity in Africa or African ethnicity...*, ?... e C. Young, *Nationalism, Ethnicity, and Class in Africa...*, 1986.

¹⁵ J. Miller, *Way of Death...*, 1988; *Poder político e parentesco...*, 1995; J. Vansina, *Paths in the Rainforests...*, 1990.

¹⁶ E.E. Osaghae, *op.cit.*, 1990; C. Young, *op.cit.*, 1986.

¹⁷ *Op.cit.*, 1990, p.46-47.

A partir das colocações do autor, lembro de questões apontadas por Sîan Jones sobre a (im)possibilidade de uma única definição de etnicidade que sirva a abordagens de situações díspares, como o caso de conflitos étnicos intra ou inter Estados Nacionais, de grupos nômades ou semi-nômades, de grupos de imigrantes que optam por tentar uma nova vida em outro país, ou de grupos de pessoas de origens diversas, mas com uma experiência semelhante, que são forçadas a adaptar suas vidas em um outro sistema.¹⁸

Entendendo que o estudo de etnicidade é uma forma de abordar processos de identificação e diferenciação de pessoas a partir de determinados parâmetros, concordo com E.Osaghae que é necessário pensar sobre os parâmetros que traduzem o fenômeno de etnicidade para o contexto centro-africano pré-colonial, em particular. Este seria um caminho importante para abordar a reelaboração destes parâmetros no processo de resignificação e construção de identidades por africanos no Brasil escravista.

Neste sentido, a idéia de um lugar, terra ou território de origem ou procedência expressa nos etnônimos pode ser tão verossímil quanto enganosa, se procuramos entender os significados que estas designações tinham para os próprios africanos. Para seguir uma reflexão neste sentido, seria necessário relativizar esta noção de origem, considerando o entendimento e a relevância atribuídos por africanos a esta idéia na sua experiência na África e no Brasil.

Em contextos centro-africanos no tempo do tráfico transatlântico de escravos, seria importante pensar, por exemplo, na relação que diferentes populações tinham com as terras que ocupavam, as forças políticas que os mantinham em determinado local ou que os levavam a migrar, e, ainda, a ancestralidade conferida às terras que ocupavam e aquela das próprias comunidades linhageiras, notando a relação destes fatores na formação de identidades entre determinados grupos/coletividades. Esta seria uma forma de abordar processos de formação de identidades ligados à dinâmicas sociais e à idéia de origem/ancestralidade comum a certas populações na África Central.

¹⁸ S.Jones, *The Archaeology of Ethnicity...*, 1997. Ver também as interessantes colocações de D.Chakrabarty, *The time of History and the Time of Gods*, 1997.

O trabalho seguinte seria apreciar como esta idéia teria sido reelaborada no Brasil, na construção e resignificação de particularidades africanas. Isto é, o quanto referências a certas “africanidades” estavam associadas a alguma origem/ancestralidade reconhecida por pessoas que compartilhavam uma mesma experiência no passado (na África), ou de uma mesma memória/referência sobre este passado.

No entanto, este seria um caminho demasiado longo para que esta dissertação desse conta de apresentar as apreciações de todo o percurso, e será apenas na última parte dele que iremos nos ater a este aspectode forma pormenorizada. De todo modo, apenas tomo esta ressalva como uma preocupação e esclareço em que termos este trabalho fala de etnicidade ou de representações de particularidades africanas (ou “africanidades”) no Brasil.

Pensando nos parâmetros que fundamentam a identidade étnica, na abordagem de relações inter-étnicas ou na construção de “etnicidades” particulares, entendo que o primeiro deles é a noção de etnicidade como um fenômeno de *formação de fronteiras* entre “eu/nós” e “o(s) outro(s)”, e, neste sentido, deve ser visto sempre de forma relacional, como ensinou Frederick Barth.¹⁹ Assim, a natureza e a persistência de grupos étnicos ou de “etnicidades” dependem da existência de uma fronteira étnica que pode se manifestar de forma material/espacial, comportamental ou simbólica.²⁰ O *etnocentrismo* aparece como elemento fundamental na delimitação dessas fronteiras. Uma vez que a identidade étnica é relacional, a imagem do outro e a de si mesmo são construídas frente a frente, e a tendência de formação de critérios de valores unilaterais (etnocêntricos) pode servir como forma de legitimar espaços sociais, apresentando-se muitas vezes como um mecanismo de controle social-político-territorial, operando na produção e perpetuação de conflitos.

Por fim, a idéia de uma *ascendência / origem / ancestralidade comum* guia os princípios que fundamentam a identidade étnica. Vale a ressalva de que ancestralidade e origem não determinam a identidade étnica, mas a *idéia* que se tem dessa ascendência é o principal elemento que distingue a

¹⁹ F.Barth, *Ethnic Groups and Boundaries...*, 1970.

²⁰ R.H.McGuire, *The study of ethnicity in Historical Archaeology...*, 1982, p. 160.

identidade étnica de outras identidades coexistentes.²¹ Aqui ressalta-se ainda a relevância da noção de um passado ou de uma memória compartilhada/inventada na experiência social e transmitida/transformada ao longo das gerações.²²

Chama-se atenção, por outro lado, para a existência de recursos culturais que são usados na negociação e constituição de identidades particulares, ressaltando que aspectos da cultura não são manipulados aleatoriamente, mas sim disciplinados por um sistema de preferências. Desta maneira, “eticidades” são construídas e reconstruídas não apenas segundo interesses circunstanciais, mas também por uma lógica que é *herdada* (que é transferida, revista e adaptada) na *experiência* de indivíduos e grupos em diferentes contextos.

Neste sentido, um aspecto importante a ser observado, e que vem sendo abordado pela historiografia brasileira nos últimos anos, é o quanto a travessia do Atlântico e as perspectivas da escravidão serviram como rupturas de modos de ser africanos e o quanto as heranças da “terra natal” foram ativas na formação de identidades no além-mar.²³

A atribuição dos nomes de nação aos escravos pode ter sido de certa forma arbitrária nas listagens de traficantes e senhores de escravos. No entanto, os significados a eles conferidos devem ter seguido alguma lógica, que podia passar pela incorporação ou rejeição de estereótipos que exaltavam diferenças entre as nações criadas pelo tráfico, ou pela observação de naturalistas que tendiam a identificar diferenças lingüísticas, contribuindo para a circulação de informações sobre a africanidade dos cativos. Incluindo ainda os significados atribuídos pelos próprios africanos a identidades que poderiam fazer deles iguais a uns e diferentes de outros.

²¹ M.C.Cunha, *Parecer sobre os critérios de identidade étnica...*, 1983. Sobre a coexistência de múltiplas identidades, ver S.Jones, op.cit., 1997.

²² E.Hobsbawn, *Introduction: inventing traditions*, 1992.

²³ v. S.Mintz e R. Price, *The birth of african-american culture*, 1992. Aqui parece interessante lembrar o debate entre Hebe Mattos, *Os combates da memória...*, 1998; *Das cores do silêncio...*, 1995 e Robert Slenes, “*Malungo, N’goma vem!*”..., 1995; *Na senzala uma flor*, 1999, no que toca a abordagem das “lembranças e recordações” sobre África na experiência do cativo, tal como referido anteriormente na apresentação.

O interesse aqui se volta particularmente para estes últimos, considerando, é claro, que estes significados (atribuídos pelos próprios africanos) não deixavam de estar de certa maneira informados pelas imagens criadas pelas elites, que circulavam através de jornais e livros, além de discursos e silêncios dinamizados oral e gestualmente na vida cotidiana entre os mais diversos atores sociais. Ressalta-se aqui a necessidade de entender de que maneira estas imagens eram incorporadas ou rejeitadas e que heranças e experiências definiam “etnicidades” em diferentes contextos.

Assim, abordarei, a seguir, a possibilidade de reconhecimento e/ou de elaboração de uma *memória* sobre o passado africano que poderia informar identidades africanas no sudeste brasileiro do século XIX. Posteriormente, passarei a observar a experiência de centro-africanos e seus descendentes a partir de recortes do cotidiano no meio rural sul-fluminense do século XIX e da constituição de identidades particulares.

Começo por observar a possibilidade dos nomes de nação terem servido como referências representativas de certas identidades africanas ou afrobrasileiras no sudeste brasileiro do século XIX, focalizando a relação entre a *memória* de africanos sobre seu passado na África e a constituição de certas particularidades africanas – expressas nos etnônimos – como referências ou *idéias* de uma ‘origem’, ‘procedência’ ou ‘terra natal’. Neste ponto que esta primeira parte do trabalho inicia suas indagações em diálogo com as fontes.

Uma possibilidade, ainda que incipiente, de abordar a memória de africanos sobre a “África”, e suas possíveis repercussões na significação dos nomes de nação, é dada pelas respostas de testemunhas ou indiciados em processos criminais, que informam sobre seus pais e sobre sua terra natal ou procedência. Há ainda casos em que aparecem respostas sobre a idade aproximada de quando chegaram ao Brasil. Ou seja, trata-se de observar mais de perto as referências à África no que toca aos laços familiares imediatos; as referências a locais ou regiões de onde vieram; considerando ainda se estes são registros (da memória/lembança) de uma criança ou de um adulto escravizado e trazido para o Brasil.

A partir da série de processos criminais referentes à antiga Comarca de Vassouras, levantada para esta pesquisa, e que é usada aqui como uma amostra para o estudo da experiência da escravidão no meio rural sul-fluminense no século XIX, passarei a observar de forma mais objetiva a relação entre alguns indícios desta memória/lembança sobre o passado deixado do outro lado do Atlântico. Esta será uma forma de problematizar as questões colocadas até aqui a partir da documentação histórica.

A série de processos analisada, para os anos de 1820 a 1880, conta com cerca de 400 escravos arrolados, sendo que 91 deles respondem as perguntas sobre filiação. Destes 91 escravos, cerca de 62.6% (57) são registrados como crioulos e cerca de 31.9 % (29) como africanos para todo o período. De 5.5 % (5) desconhecemos a origem, se brasileira ou estrangeira.

Se analisarmos a distribuição dos dados ao longo do século, veremos que, para primeira metade do século XIX, cerca de 74% dos indivíduos são africanos e cerca de 26% são crioulos na primeira metade do século XIX. A situação se inverte na segunda metade do século XIX, sendo arrolados cerca de 35% de africanos e cerca de 65% de crioulos. Sobre a filiação, alguns respondem apenas o nome de sua mãe, outros apenas do pai, alguns referem-se à ambos, outros dizem não ter conhecido nenhum deles.

Respostas sobre filiação por africanos e crioulos, Vassouras 1820 – 1880

1820-1880	Referência a Mãe e Pai	Ignora ambos	referência só à Mãe	Referência só ao Pai	total
Africanos	13.8% (04)	86.2% (25)	-	-	100% (29)
Crioulos	28.1% (16)	7% (04)	49.1% (28)	15.8% (09)	100% (57)
Origem Indeterminada	20% (01)	-	20% (04)	-	100% (05)
Total	23.1% (21)	31.9% (29)	35.2% (32)	9.9% (09)	100% (91)

Fonte: CDH/FESS, processos-criminais 1820-1880.

Nenhum africano diz conhecer só a mãe ou só o pai. A esmagadora maioria (86.2%) diz ignorar ambos, mas quando há a referência de filiação, a referência é de pai e mãe. Entre os crioulos, as referências são mais variáveis, sendo que a maioria (49.1%) refere-se apenas à filiação materna. A tendência entre os africanos de responder que ignoravam quem eram seus pais pode ser interpretada de formas diferentes.

A primeira idéia que estes dados sugerem é o da ruptura drástica dos laços destes africanos com suas famílias na África, não só pela realidade do tráfico, mas também pelo descaso da memória com o passado deixado do outro lado do Atlântico. Por outro lado, uma dificuldade de comunicação entre interrogados e o escrivão poderia fazer com que os nomes africanos dos pais acabassem negligenciados. Neste caso, o fato de ninguém dizer que conhecia só a mãe ou o pai parece reforçar a idéia de que os próprios africanos a silenciavam as respostas.

De toda forma, vejamos mais de perto se estas respostas podem informar sobre aspectos da memória sobre seu passado africano no reconhecimento de determinados etnônimos como referências identitárias no cotidiano do cativo no meio rural. Vejamos primeiro os africanos que dizem saber explicitamente quem eram seus pais e as referências que fazem sobre a sua “africanidade”.

Pode-se notar pessoas que fazem referências aos seus pais africanos e a nomes bastante específicos de origem, associados aos nomes de nação: como Joaquim, filho de Infão e Insulá, natural de Luedá e de nação Mina, e Victorino, filho de Magena e Necanda, natural de Matombe e de nação Congo.²⁴ Como mencionado anteriormente, Maria Inês Cortes de Oliveira e Mariza Soares encontraram nas cidades de Salvador do início do século XIX e do Rio de Janeiro do século XVIII uma situação semelhante no que diz respeito às referências de origem/procedência. As autoras identificam africanos que, dentro de instituições religiosas, mantêm referências específicas de sua procedência que se associam a um nome de nação mais genérico, formando nomes de nação compostos.²⁵

²⁴ CDH / FESS, documentação não indexada, PC115, 1856.

²⁵ v. M.I.C.Oliveira, *Quem eram os negros da Guiné?...*, 1997; M.C.Soares, *Devotos da cor*, 2000.

No caso de Salvador, Oliveira identifica a associação de designações de origem específicas ao termo Nagô, comentando que, de forma semelhante, Debret teria se referido aos Minas no Rio, como sendo identificados através das designações “Minas-nejôs”, “Minas-mais” e “Minas-callava”. É também em torno do etnônimo Mina, no Rio de Janeiro, que Soares encontra associações a designações específicas na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no século XVIII, como “Mina-sabaru” e “Mina-maki”.²⁶ Ainda sobre referências a designações étnicas compostas, Soares menciona o caso da eleição de um rei “Rebolo-tunda” na Igreja de Lampadosa, a única referência centro-africana destes casos.²⁷

A incorporação de nomes específicos e genéricos por centro-africanos pode ter se dado de forma muito variada, e neste sentido estudos contextuais e comparativos são importantes. A lógica que associava termos específicos à designações genéricas ainda merece investigação. Ela parece relevante para compreendermos como as escolhas de afirmação e auto-identificação com referências africanas de amplo alcance, que lhes eram atribuídas pelo tráfico (que teriam um reconhecimento coletivo mais amplo dos sentidos de sua representação), e que dialogavam com as visões estereotipadas da sociedade escravista de uma maneira geral.

As referências que Joaquim e Victorino dão sobre sua filiação, naturalidade e nacionalidade parecem corroborar a possibilidade de africanos terem uma memória relativamente esclarecida sobre quem teriam sido seus pais, de onde teriam vindo, além da consciência sobre os nomes-referências que luso-brasileiros passavam a lhes chamar-identificar.

Outros africanos que também tinham a referência de quem eram seus pais, no entanto, mencionam apenas as designações mais genéricas de sua procedência, como João Moleque, filho de Gangá e Dona,²⁸ e Valentim, que responde de forma mais genérica ser “filho de pais africanos”,²⁹ e que informam sobre suas procedências apenas Congo e Moçambique, respectivamente.

²⁶ M.C. Soares, *op.cit.*, 2000, p.189.

²⁷ *Ibid.*, p.156.

²⁸ CDH / FESS, documentação não indexada, PC115, 1856.

²⁹ CHD-FESS, 2º. Ofício, caixa 465 – PC 045, 1850.

Pode-se observar nas referências aos nomes de nação, registrados no ato de qualificação dos interrogados nos processos, uma certa tendência à generalização das respostas, talvez pela própria dificuldade de compreensão do escrivo. Este parece ter sido o caso de Rodrigo que diz ser de nacionalidade Munhanhane e que Angola era o lugar de seu nascimento. Nota-se que neste caso a referência mais específica é associada à nação e a mais genérica à naturalidade, ao contrário dos casos anteriormente citados. No entanto, as perguntas de ‘qual a sua nacionalidade?’ e ‘qual a sua naturalidade?’, uma seguida da outra, soavam aos ouvidos de Rodrigo como duas perguntas diferentes? Ou, pela falta de compreensão do escrivo da primeira resposta: “Munhanhane”, Rodrigo acaba generalizando quando perguntado pela segunda vez, com uma referência de mais fácil compreensão: “Angola”? Em interrogatório posterior ele já faz uma referência ainda mais genérica, dizendo ser “natural da Costa”.³⁰

A associação de nomes específicos a designações genéricas, no entanto, nem sempre correspondia à uma *lógica geográfica* de uma *origem* específica e outra mais genérica no sentido local-regional. Neste sentido, pode-se mencionar os casos de Lino que se dizia de nação Moçambique e natural de Luanda,³¹ e ‘José Cabinda’ que, ao que parece, incorporou o etnônimo Cabinda como uma espécie de sobrenome e também se dizia natural de Luanda.³²

Em 1855, no interior norte-fluminense, um outro escravo que se dizia chamar “Antonio Cabinda” respondeu que a sua nacionalidade era “Cabinda” e que o lugar do seu nascimento era “em Luanda da mesma nação”.³³ Em outro interrogatório, fica mais claro que ele estava querendo dizer “ser o Luanda [sic] cidade de Cabinda”. Considerando a distância física da região de Cabinda e da cidade de Luanda, podemos imaginar que talvez um dia tivessem lhe dito que ele passaria a se chamar Antonio e que sua nação era Cabinda, e ele, perguntando de volta ‘o que é nação’, deve ter ouvido como resposta algo do gênero ‘o lugar de onde você vem’. Antonio deve ter concluído que se eles diziam que ele vinha de Cabinda, Luanda deveria ficar lá.

³⁰ CHD-FESS, 2º Ofício, caixa 468 – PC 070, 1867, pp.12; 85.

³¹ CHD-FESS, 1º Ofício, caixa 228 – PC 009, 1872; 2º Ofício, caixa 469 – PC 075, 1873.

³² CHD-FESS, 2º Ofício, caixa 467 – PC 062, 1864.

No entanto, estes casos de Lino Moçambique, José Cabinda e Antonio Cabinda, todos três “naturais de Luanda”, permanecem ambíguos. Teriam eles vindo de diferentes regiões da África Central (o primeiro do Leste do continente e os dois últimos do norte da Costa Oeste) e por algum motivo se sentiam motivados a se identificar com “a cidade de Luanda”; ou, ao contrário, teriam todos vindo de Luanda e teriam, igualmente por motivo desconhecido, escolhido se identificar com determinadas “nações africanas” que encontravam no Brasil; ou ainda, teriam eles vindo de regiões diferentes, mas os navios que todos três estavam embarcados, antes de virem para o Brasil, pararam em Luanda, e estas referências lhes foram dadas por traficantes e decoradas para responder às indagações dos estrangeiros brancos ?

Apenas acompanhando suas histórias da África ao Brasil, e encontrando-os referidos em diferentes documentos (processos, inventários, listagens comerciais, etc.), poderíamos buscar estas respostas, notando se há alguma variação nas formas como são referidos ou como respondem sobre suas naturalidades e nacionalidades. Esta seria uma possibilidade de pesquisa interessante mas que, pelo momento, fica apenas como sugestão.

Vale ressaltar que o estudo sobre a construção de identidades africanas no Brasil não deve ser visto como uma possibilidade de identificação de identidades objetivas, mas como um processo que só pode ser compreendido considerando as diferentes experiências vividas por africanos no além-mar. É o caso do escravo africano conhecido em Vassouras como “João Mineiro”, que também se dizia natural de Luanda. A rotina do seu ofício de tratador de bestas em uma tropa, que deveria fazer com que ele viajasse para outras províncias trazendo sempre novidades para seus parceiros em Vassouras, ou mesmo a referência de um antigo local em Minas onde ele teria vivido anteriormente, poderiam ser aspectos da identidade ‘mineira’ deste africano tropeiro, natural de Luanda, que também era conhecido como “Pai João”.³⁴

³³ Arquivo Nacional, Corte de Apelação 20 / SDJ – processo-crime, 1855. Vila de São João Príncipe, freguesia de São João Marcos, M.75 / N.421 / G.C.

³⁴ CDH/FESS, 2º Ofício, caixa 465 – PC 046, 1853.

A relação entre as referências daquilo que teria sido vivido/deixado do outro lado do Atlântico (família e “terra natal”) e a incorporação de etnônimos parece particularmente interessante quando observamos casos de escravos que dizem ter chegado da África muito pequenos ou que não se lembravam de seus pais.³⁵ São os casos de Gil, de nação Mina, que “não conheceu seus pais”,³⁶ o já referido Rodrigo Munhanhane que “não se lembra do nome de seu pai”,³⁷ Valentim Moçambique que “não sabe de quem é filho”,³⁸ Primo Ganguela que “vindo da África pequeno, não conheceu seu pai”,³⁹ ou ainda Lino, também anteriormente citado, que se dizia de nação Moçambique e natural de Luanda e que “não sabia quem eram seus pais por ser africano e ter vindo pequeno para o Brasil”.⁴⁰

Mesmo sem a lembrança do seu passado em terras africanas, ainda assim, após décadas no Brasil, pode-se encontrar cativos que continuam a referir-se de forma bastante precisa quando perguntados sobre o lugar de onde vieram. Entre africanos que diziam não ter a referência de sua filiação, ressalta-se estes casos nos quais referências bastante específicas de sua procedência, assim como de uma nação, eram reconhecidas. Assim responderam Antonio, natural de Panga e de nação Rebolo;⁴¹ Bonifácio, natural de Quincuso e de nação Monjolo;⁴² um outro Bonifácio que disse ser natural de Mombaca e de Loanda em dois interrogatórios diferentes, além de referir-se a sua nação como Angola;⁴³ e Francisco, que disse ser natural do Quango e do Congo, e que também tinha Angola como nação.⁴⁴ Isto é, mesmo sem a referência de quem foram seus pais, estes africanos guardavam referências bastante específicas de sua procedência, assim como de uma nação, como mostram os estudos apresentados por Oliveira e Soares, ou os casos referidos anteriormente de Joaquim e Victorino, que diziam saber quem eram seus pais africanos.

³⁵ Vale notar, após as alusões sobre diferentes sentidos que poderiam ter os etnônimos com relação à realidade africana, que a idéia de “terra natal” ou “de onde vem” (que entendo estar de certa forma subentendida nas idéias de naturalidade e nacionalidades européias) poderia estar de alguma forma associada a uma experiência do aprisionamento na África e não necessariamente a uma noção de “origem” ou “procedência”, embora estas noções não possam ser completamente descartadas.

³⁶ CDH/FESS, 2º Ofício, caixa 472 – PC 080, 1879.

³⁷ CHD-FESS, 2º Ofício, caixa 468 – PC 070, 1867.

³⁸ CHD-FESS, 2º Ofício, caixa 485 – PC 099, 1867.

³⁹ CHD-FESS, 2º Ofício, caixa 468 – PC 013, 1874.

⁴⁰ CHD-FESS, 1º Ofício, caixa 228 – PC 009, 1872; 2º Ofício, caixa 469 – PC 075, 1873.

⁴¹ CDH/FESS, 2º ofício, documentação não indexada – PC 115, 1856.

⁴² Ibid.

⁴³ CDH/FESS, 2º ofício, cx.467 – PC 058, 1862.

Aqui cabem as perguntas: em que medida estes etnônimos eram incorporados como referências identitárias ? O que informava ou que sentido tinham as identidades a eles associadas ? Quem os informava sobre referências a particularidades africanas, considerando que estas referências não faziam parte, necessariamente, da lembrança de um lugar onde havia vivido ? Que sentido tinham como abstrações de uma origem imaginada ?! Estas questões devem ser pesquisadas pontualmente e comparativamente, considerando situações e contextos particulares.

Vejamos o caso de Gil, um africano com cerca de 50 anos de idade, que podia responder com precisão o tempo de residência na casa de seu último senhor: “seis anos e sete meses”. No entanto, não podia dizer a sua idade, nem tampouco de quem era filho “porque não conheceu seus pais”. Quando perguntado pela sua nacionalidade e lugar de seu nascimento, respondeu de forma genérica “africano” e “da costa da África”, respectivamente. A lembrança de Gil sobre seu passado na África parece ter sido bastante frágil, perto da lembrança exata de um passado menos remoto de “seis anos e sete meses” a serviço de Antonio de Sousa Guimarães, seu senhor. No entanto, já na primeira pergunta de ‘qual o seu nome’, feita no ato de qualificação do processo no qual esteve envolvido, ele não deixou de indicar uma particularidade de sua “africanidade”, ao dizer chamar-se “Gil, de nação Mina”.⁴⁵

Em alguns destes casos, a distância da lembrança sobre seus pais se dava pelo simples fato de tratar-se de cativos que vieram para o Brasil ainda crianças, ou muito jovens. Após viverem toda uma vida em terras brasileiras, não deveriam ter uma memória precisa sobre a experiência familiar vivida na África, mas ainda assim filiavam-se à designações africanas particulares, como parece ter sido o caso de Gil.

Estas respostas obtidas através de interrogatórios policiais, no entanto, não nos poupam de armadilhas. Em 1844, em Cantagalo, no interior fluminense, Joaquim Caçange quando perguntado

⁴⁴ CDH/FESS, 2º ofício, documentação não indexada – PC 115, 1856.

⁴⁵ CDH/FESS, 2º ofício, cx.472 – PC 080, 1879.

de quem era filho, disse que “não sabe os nomes dos seus pais por terem ficado em Angola”.⁴⁶ A resposta de Joaquim, que tinha como referência de “nação” um dos principais mercados no interior africano e uma área de hegemonia Imbangala (Kassange), sugere que ele sabia sim quem eram seus pais e, mais ainda, sabia do paradeiro deles até o momento em que devem ter sido separados pelo tráfico, em “Angola”. Neste caso, talvez Joaquim não estivesse dizendo que não sabia o nome dos seus pais, denotando o desconhecimento de sua filiação, mas que não sabia do seu paradeiro naquele momento. Ou, ainda, que desconhecia os nomes cristãos que eles “teriam”, uma vez que quando se separaram tinham apenas nomes africanos.

C.Rocha, em um trabalho sobre parentesco escravo e a dinâmica do tráfico interno em Campinas no período após 1850, cita um processo criminal envolvendo um escravo chamado David que no auto de qualificação dizia que “era filho de Angola e não sabe o nome de seus pais”. Num segundo interrogatório, David responde que “morava em companhia de seu senhor que o comprou há quatro anos, dos comboios que aqui vieram da Bahia”. Quando interpelado sobre o motivo da diferença entre as duas declarações – a primeira declarando-se ser “filho de Angola” e a segunda que ele teria vindo da Bahia –, David esclarece que “era filho de seu pai que era Angola, mas que ele respondente nasceu na Bahia”.⁴⁷

Estas respostas mostram o quão complexa pode ter sido a constituição desses nomes de nação e os sentidos a eles conferidos, se consideramos como relevante a visão e a experiência destes escravos como pessoas que tiveram um passado na África ou ancestrais africanos. Por outro lado, mostram também possíveis armadilhas da documentação. Se as respostas de David parecem se contradizer, como se ele estivesse dissimulando, algo bastante provável neste tipo de situação, elas permitem, por outro lado, uma leitura possível sobre a idéia de ascendência deste cativo.

David diz não saber o nome de seus pais, mas declara que seu pai era Angola, e, neste sentido, ele mesmo seria filho de Angola, embora tivesse nascido na Bahia. Como no caso de Joaquim Caçange, David poderia estar dizendo que não sabia sobre o paradeiro de seus pais ou seus

⁴⁶ Arquivo Nacional, Corte de Apelação / 20 – SDJ. Processo-crime, Cantagalo, 1845, primeiro interrogatório. Apelante: A justiça, Apelado: Joaquim Cassange. M.120 / N.864 / G.C

nomes cristãos, e não necessariamente que ele não os teria conhecido ou não tinha uma lembrança muito viva deles, como sugere o registro do seu relato, a primeira vista. Considerando a possibilidade de David não ter de fato conhecido seu pai, restaria saber quem o teria informado sobre seu pai ser Angola, sem conferir relevância ao seu primeiro nome. De toda forma, nascido na Bahia, David teria herdado, por vias diretas ou indiretas, uma referência sobre ‘ser Angola’ tal como lhe era apresentada no contexto baiano.

Esta interpretação, contudo, não parece coincidir com a idéia de que na Bahia as divergências entre crioulos e africanos seriam bem marcadas, levando a um certo distanciamento social entre brasileiros e estrangeiros. Além disso, havia o fato de que os Angolas seriam uma minoria depreciada entre africanos no recôncavo, no século XIX. O que deveria motivar duplamente David a esquecer sua ascendência africana, já que era nascido na Bahia – um crioulo, portanto – e seu pai tinha sido um ‘preto de Angola’. No entanto, devemos considerar possíveis estratégias de auto-afirmação, num ambiente hostil à sua herança centro-africana, que não o teria levado a mutilar deliberadamente suas referências familiares africanas, mas, ao contrário, o teria levado a assumir como herança a referência do seu pai, como forma de se afirmar, mesmo como representante de uma “minoria”.⁴⁸

Esta suposição sobre as respostas de David vai ao encontro das respostas de cativos que dizem não ter conhecido seus pais, por terem chegado no Brasil ainda criança, mas ainda assim fazem referências bastante específicas sobre a sua naturalidade. Vai ao encontro também de outras situações de “minorias” que criavam estratégias de afirmação entre “nações africanas” hegemônicas em determinado contexto, como foi o caso da aliança entre Minas, Moçambiques, e africanos das ilhas de Cabo Verde e São Tomé na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro do século XVIII, como sugere Soares.⁴⁹

⁴⁷ v. C.R.Miranda, *Família Escrava e Tráfico Interno...*, 2000.

⁴⁸ Sobre a considerada “minoria banto” na Bahia ver as considerações que faz L.Reginaldo “*Uns três congos e alguns angola*”..., 2001.

⁴⁹ M.C.Souares, *Devotos da cor...*, 2000.

A análise destas respostas registradas nos processos-crimes sugere, assim, que não são os indícios de uma memória/referência a uma certa “África” deixada do outro lado do Atlântico que servem como parâmetros na incorporação dos nomes de nação como possíveis formas-categorias identitárias, assim como os outros nomes de origem mais específicos. No entanto, não parece tratar-se de uma incorporação totalmente arbitrária, uma vez que referências particulares à determinada “africanidade” são incorporadas, com ou sem uma experiência de fato do passado referido, quando então uma memória/referência sobre “África” deveria ser construída em torno de uma idéia sobre sua “africanidade”.

Uma outra sugestão levantada é a de que a construção destas referências como “particularidades africanas” ou como referências a um passado/experiência no outro lado do Atlântico (o que se viveu antes de ser embarcado no Brasil e o que isto representa no presente de cativos em terras brasileiras), deveria se pautar não apenas numa experiência vivida na África e no Brasil, mas também num conhecimento sobre África adquirido no Brasil, fosse pelas vias do discurso público, dinamizado pelos preconceitos das elites, fosse por informações e noções adquiridas por vias familiares ou entre parceiros de labuta.

Oliveira mostrou como estereótipos em torno destes etnônimos eram construídos a partir dos interesses e conflitos pelo controle do tráfico de escravos, assim como pelas preferências senhoriais por escravos que teriam ‘aptidões culturais’ específicas para o exercício de determinadas atividades.⁵⁰ Outra fonte de informação sobre possíveis significados atribuídos aos nomes de Nação, como mencionado anteriormente, são os relatos de cientistas naturalistas que se dedicavam a definir características específicas como a língua, escarificações, “elementos de cultura” e “índole” na distinção de africanos e na caracterização de suas “africanidades”. A partir destas noções eram criadas idéias como a de que os ‘negros Mina’ eram bons trabalhadores e aguerridos e de que os ‘negros Angola’ eram preguiçosos e dóceis.⁵¹

⁵⁰ M.I.C.Oliveira, *Quem eram os negros da Guiné...*, 1997. Além destas duas influências na construção dos nomes de nação a autora analisa ainda o papel da produção historiográfica e sociológica na legitimação destes etnônimos-estereótipos.

⁵¹ M.I.C.Oliveira, *op.cit.*, 1997.

Estas idéias, difundidas no cotidiano da vida na escravidão, deveriam contribuir para a significação dos etnônimos através de uma dinâmica de discursos sobre negros africanos que articulava estereótipos e estigmas no exercício de poder das elites sobre os corpos escravos. Mesmo nos casos de estereótipos que denegriam a imagem de certas nações, ainda assim, quando dinamizadas numa rede de discursos, deveriam ter respostas daqueles que recebiam tais atribuições. Mas seriam apenas estas as fontes que informavam os sentidos destes nomes ? Que representações da África, para os africanos, eles correspondiam ? Quais os discursos, entre africanos, informavam e dinamizavam os sentidos destas identidades ? Neste sentido, é preciso considerar os discursos difundidos a partir de diferentes visões que contribuíam para a significação dos nomes de nação, tal como viriam a ser concebidos por africanos no Brasil. Este é um assunto que ainda carece de pesquisas e o presente trabalho não terá condições de desenvolvê-lo em seus pormenores. Será possível apenas contribuir aos que se iniciam no estudo de etnicidade entre centro-africanos no sudeste brasileiro do século XIX, com alguns exemplos das armadilhas que estes nomes-identidades podem guardar.

Como mostram as respostas nos processos, a idéia de origem ou procedência implícita nos nomes de nação deve ser tratada com cautela no que diz respeito aos diferentes significados que os etnônimos podiam ter. Borges, em *Irmandades de pretos, em Minas Gerais do século XVIII*, encontra africanos se filiando como irmãos apresentando-se como sendo de “nação Maçangana”.⁵² Em listagens de escravos arrolados em Fazendas de café no Vale do Paraíba do século XIX também pode-se encontrar acompanhando o nome do escravo o etnônimo “Massangana”.⁵³ O termo Maçangana, ao que parece, seria “originado de *Massangano*, um antigo presídio e hoje Concelho, em São Paulo de Luanda, possessão portuguesa, de onde concurrentemente [sic.] com outras localidades da costa africana vinham escravos de contrabando no tempo do tráfico”.⁵⁴

No Brasil, no entanto, também podia ser sinônimo de cachaça, particularmente em Pernambuco, onde era fabricada a aguardente com este nome.⁵⁵ Recentemente em um auto de

⁵² C.A.R.M.Borges, *Devoção branca de homens negros...*, 1998.

⁵³ FESS/CDH, *Inventário Baronesa de Massambará*, cx.130, 1868.

⁵⁴ M.S.Maior, *Dicionário Folclórico da Cachaça*, 1980 (2ª ed.).

⁵⁵ *ibid.*

embaixada, na festa de São Benedito, em Ilhabela (litoral norte de São Paulo), a designação Maçangana aparece, através de uma metáfora, como uma forma elogiosa à “soldados” de “gente boa”:

Embaixador: Gente boa, muito mimosa
Escolhida por minhas mãos
São cravo, jasmim e rosa

Rei do Congo: São bons soldados ?

Embaixador: Tudo flor de Maçangana
E não me engana

Rei do Congo: Pois se são flor de Maçangana
E tu não me enganas
Manda vir tua gente
Que eu cum eles
Quero vê meu coração bem contente
Abulo ?!

Embaixador: Sim, sinhô.⁵⁶

No caso da referência a “Congo”, no século XIX, esta poderia estar associada à uma zona de captação de cativos por negreiros, na Costa Norte do litoral Centro-Oeste africano, ou a conglomerados de cidades e aldeias no interior que ainda guardariam referências ao antigo reino do Congo, e de uma política que estreitou laços com o reino de Portugal no passado. As populações que mantiveram contato com as missões católicas no antigo reino do Congo, ou as que guardavam certa herança deste contato, talvez já tivessem elaborada, ainda na África, uma noção sobre a idéia de “nação”, tal como deveria ser traduzida pelos padres europeus. Não sabemos de que forma isto teria se dado e que expressão teria já na primeira metade do século XIX. Mas esta é uma possibilidade importante a ser considerada, para pensarmos possíveis significados de uma identidade “Congo” no Brasil, e, mais particularmente no sudeste oitocentista, cujo número de

⁵⁶ “Flor de Maçangana” parece referir-se aos soldados que combateram na “Batalha de Maçangana”, referida em outro ponto do texto da congada, quando o Rei do Congo diz: “Embaixadô! Como fugiste de meus pés?”, ao que o embaixador respondeu: “Soberano! A cruel Batalha de Maçangana foi a causa”. Transcrição da gravação da Festa de São Benedito, Ilha Bela / SP, 18/05/1996. Acervo da Associação Cultural Cachuera! Ao que parece, no Ceará, “flor de Maçangana” é uma referência à flor de uma árvore de grande porte, cuja espécie desconheço.

africanos trazidos desta região foi um dos mais expressivos entre as diferentes regiões de embarque de negreiros na África Central.⁵⁷

O etnônimo Benguela, por outro lado, poderia traduzir a experiência de uma outra política associada a determinado espaço territorial na África Central. Como uma referência ao porto no litoral Sul da Costa Centro-Oeste, poderia ter sido um indicativo de pessoas vindas pelas redes do tráfico nas áreas de ocupação Ovimbundu e Nganguela. Por outro lado, em determinada época do tráfico, poderia ser uma referência à grupos particulares que tinham como costume limar ou arrancar os dentes com fins estéticos ou rituais e que por isso eram chamados pelos portugueses de Banguelas. Afinal, não podemos esquecer que padrões estéticos e mutilações rituais podiam agir na representação e/ou reconhecimento de certas identidades em nível local, ou mesmo regional. No entanto, algumas descrições etnográficas, orientadas pelas missões colonialistas na África do início do século XX, nos ajudam a pensar na relatividade dos significados e variações destes nomes, lembrando que seus sentidos devem ser considerados sempre em termos relacional e contextual:

“Segundo opinião do superior da missão portuguesa em Malange a palavra Bangala não tem significação na língua do povo do mesmo nome, tendo origem no nome dado à região pelos *Peindes*, que outr’ora habitavam o território atual dos Bangalas”.⁵⁸

É importante lembrar dos casos de etnônimos cujas grafias em português são muito semelhantes e dificultam as possibilidades interpretativas do pesquisador, como é o caso do termo Cabundá que será tratado na análise de um processo-crime, logo a seguir. Segundo M.Karasch, esta seria uma referência a cativos procedentes da área de Luanda, enquanto Cabunda ou Cobunda seriam referências à populações do sudoeste de Angola e à leste de Benguela, respectivamente. Isto é, enquanto no primeiro caso provavelmente tratava-se de africanos que viviam numa sociedade já criouliizada no século XIX, nos arredores de Luanda, o segundo caso sugere tratar-se de populações semi-nômades de Nganguelas e Ovimbundos, mais ao sul.

⁵⁷ J.Thornton, *Africa and Africans in the making of the atlantic world*, 1992; J.Miller, *Way of Death*, 1988, M.Florentino, *Em costas negras*, 1995; R.A.Ferreira, *Dos Sertões ao Atlântico...*, 1996.

O estudo sobre a constituição de uma sociedade crioula luso-africana entre as populações dos arredores de possessões portuguesas e suas áreas de influência, que se concentravam próximas ao litoral da África Central, tem sido fundamental na revisão da idéia de sietismo, ou, da “tendência à permeabilidade” dos “Bantos” no Brasil.⁵⁹ Isto tem levado pesquisadores a se perguntarem se esta “permeabilidade” não é, na verdade, o resultado de um contato secular com portugueses e mesmo com o catolicismo na África Centro-Occidental. Ou, por outro lado, se haveria uma lógica particular às populações centro-africanas que conduziria a negociações políticas pautadas por movimentos de aceitação do outro, associadas a práticas enraizadas em padrões de cognição e religiosidade muito comuns a diferentes populações etno-lingüísticas, justificando a incorporação de entidades e personalidades estrangeiras.⁶⁰

Se escravos procedentes de sociedades mais próximas à Costa, já crioualizadas no século XIX, foram maioria em todos os momentos do tráfico para o Brasil, como sugere Miller, ainda faltam estudos sobre as populações da Katamba (região no coração da África Central associada no século XIX ao Império Lunda) e daquelas mais ao sul da Katamba (área identificada por Karasch como de ocupação Nganguela), e, ainda, as do lado Oriental da África Central, que, ao que parece, em termos de formação de culturas sincréticas em território africano, teriam estabelecido vínculos mais fortes com o islamismo e com a cultura árabe-oriental do que com o cristianismo português.⁶¹

De toda forma, demograficamente falando, na longa duração dos embarques de cativos nas Costas centro-africanas, as populações mais próximas à Costa, especialmente das áreas bakongo e mbundu, formaram grande parte do contingente cativo trazido para o sudeste brasileiro no tempo do tráfico transatlântico de escravos.⁶² Caberia investigar se por terem vindo demograficamente em maior número, assim como pela habilidade secular de lidar com portugueses e brasileiros

⁵⁸ F.Diniz, *Populações Indígenas de Angola*, 1918, p.98. A “tribu Bangala” descrita pelo autor não é localizada na região Sul, próxima à região de Benguela, mas bem ao Centro, na antiga área de ocupação Lunda. Esta “tribu” é considerada pelo autor como uma “tribu Lunda” com alguns costumes modificados.

⁵⁹ Para discussão recente sobre isso L.Reginaldo, *“Uns três congos e alguns angolas”...*, 2001; G.Sampaio, *A história do feiticeiro Juca Rosa...*, 2000.

⁶⁰ R.Slenes, *Malungo, Ngoma vem! ...*, 1995.

⁶¹ J.Capela, *Moçambique no século XIX*, 2000.

⁶² cf. R.Slenes, *Malungo, Ngoma vem! ...*, 1995.

escravistas e católicos, estes cativos, que poderiam receber nomes de nação como Congo, Angola, Cabinda, não se tornaram de certa forma hegemônicos entre outros africanos bantofones no sudeste.

A possibilidade anunciada sobre a hegemonia de certas nações africanas em diferentes momentos ou contextos aparece no trabalho de Mariza Soares em Irmandades de Pretos na Corte, no século XVIII. A autora estuda a formação de grupos de identidade e os conflitos entre eles por lugares de poder nestas instituições. Soares mostra que pela exclusão dos Minas das esferas de poder das Irmandades do Rosário eles teriam criado suas próprias agremiações.⁶³

As Irmandades do Rosário eram as de maior expressão entre as “Irmandades de Pretos”, cuja liderança africana estava em poder de Angolas / Congos. A Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia estudada por Soares se mostra como uma organização dissidente à preponderância do Rosário, uma vez que impede a entrada de Angolas e Crioulos nas suas esferas de poder. No entanto, no seu compromisso, elas não deixam de mencionar o vínculo de deferência à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de S. Domingos da cidade de Lisboa, cujo compromisso data de 1565. Isto é, se garantiam para si os espaços de poder dentro da Irmandade de Santo Elesbão, tinham ainda como referência institucional, numa instância superior, a primeira Irmandade na qual escravos se elegeram para a Mesa, no século XVI, em Portugal.⁶⁴

A autora mostra a formação de reinados no interior desta Irmandade, sendo que cada reinado acabava por congregar “pretos de uma mesma nação”. Segundo a autora, as disputas entre as nações eram latentes e os reinados eram uma forma de resolver determinados conflitos, cedendo espaço para as diferenças e satisfazendo o interesse pessoal de alguns por cargos e títulos.

A autora entende que estas agremiações ‘nacionais’ que tentam restringir a participação dos Angolas o fazem como forma de assegurar seu espaço em Irmandades menores, já que os Angolas dominavam as esferas de poder da Irmandade do Rosário, excluindo os africanos da Costa da Mina,

⁶³ M. Soares, op. cit., 2000.

⁶⁴ Ver “As irmandades de escravos e forros” em *Os negros em Portugal – séc XV-XIX*, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1999, pág. 129. J.R. Tinhorão refere-se à virada do século XV para o

por exemplo, de obterem cargos e títulos. Até mesmo brancos e pardos podiam assumir cargos desde 1740 nestas irmandades de Santo Elesbão e Santa Efigênia, ao contrário dos Angolas, cabras, mestiços e crioulos que só conseguem esta participação a partir de 1767.⁶⁵

Notando as modificações realizadas no compromisso da Irmandade, Soares observa alguns destes conflitos. Fica evidente um forte preconceito sobre os pretos e pretas Angola, crioulos, mestiços e cabras, que só passam a ser admitidos quando os irmãos das nações fundadoras da irmandade fazem tal concessão “sob o argumento de que esta medida visa evitar discórdias”. As nações fundadoras da Irmandade, explicitamente avessas aos ‘nacionais’ de Angola, são vindos da Costa da Mina, Cabo Verde, Ilha de São Tomé e Moçambique.⁶⁶ Isto é, uma aliança entre africanos “ocidentais” ou “sudaneses” com africanos “das ilhas” e “do Oriente” que se encontram e se afirmam num contexto de hegemonia Angola e crioula (crioulo aqui não como “Nação” necessariamente, mas como a idéia do afrodescendente, mestiço ou não).

Chamo a atenção, no que toca à hegemonia de certas nações africanas em determinados contextos, para a possibilidade destas referências identitárias responderem à própria idéia de “África” que era apresentada aos “africanos” no além-mar. Seria preciso, assim, observar mais de perto o quanto a identidade hegemônica de certa referência africana no Brasil poderia estar associada à própria idéia de África ou de africanos.⁶⁷

Tratarei, a seguir, de alguns espaços de sociabilidade e determinados lugares sociais nos quais, ou pelos quais, identidades se constituíam e eram negociadas no universo cotidiano do cativo rural sul-fluminense do século XIX. Serão observadas algumas práticas coletivas, como a do trabalho na roça, o convívio em senzalas coletivas, assim como práticas de Jongô no eito e os encontros para o Caxambú. Caberá abordar a relevância dos etnônimos como referências

século XVI como o momento em que negros africanos passaram a participar de confrarias profissionais, a partir das quais se constituíram as confrarias e irmandades religiosas, v. *Os Negros em Portugal...*, 1997: 134.

⁶⁵ M. Soares, *op.cit.*, p.188.

⁶⁶ *Ibid.*, p.185-186.

⁶⁷ Em contextos do século XX, muitas vezes o termo “Angola”, por exemplo, aparece como uma representação genérica de “África”, assim como é o termo “Aruanda” (que literalmente pode ser uma referência à Luanda).

identitárias para os africanos e afrobrasileiros que nele se apresentam, assim como os espaços de sociabilidade nos quais estas identidades poderiam estar sendo negociadas.

Etnicidade e lugares de poder no eito

Início com um crime que se passou no ano de 1836, nas terras de Simão da Rocha Loureiro, Freguesia de Sacra Família, antiga Comarca de Vassouras. O crime se deu em decorrência de uma disputa entre dois escravos do referido Loureiro, quando Joaquim Moçambique ofendeu com palavras seu parceiro Ventura de nação Cumundá. A desavença entre estes dois cativos teria se dado entre de onze horas e meio dia, quando eles trabalhavam junto com outros parceiros numa capoeira.⁶⁸

Três destes escravos-parceiros foram chamados a depor e junto com os interrogatórios do réu apresentaram às autoridades policiais o motivo da desavença, que fora uma ofensa de caráter étnico em uma disputa de poderes. Vejamos os pormenores destes relatos sobre o conflito entre Joaquim Moçambique e Ventura de nação Cumundá, quando estavam

*“na roça com os mais escravos roçando uma capoeira, que o ato de furarem o eito que disseram escravo Joaquim que a nação de gente Cumundá que era muito mandaivis [mandáveis?] e que nisto respondera o falecido Ventura Cumundá para o dito Joaquim para que a via de andar xingando os outros à toa, e que logo o dito Joaquim dera uma bordoada na cabeça do dito falecido ...”*⁶⁹

Paulo Cumundá confirma este depoimento de José Crioulo, de forma um pouco mais resumida, dizendo que

*“tiveram uma disputa, o escravo falecido com o escravo Joaquim ... e que neste ato [de estarem roçando uma capoeira] saiu o dito Joaquim e que dissera para outro que era muito descobregunhado, e que logo lhe dera com o cabo da foice na cabeça”*⁷⁰

O réu-confesso Joaquim Moçambique justifica e, de certa forma, dissimula quando inquirido pela primeira vez no processo sobre por que tinha dado em seu parceiro:

⁶⁸ Arquivo Público – Câmara Municipal de Vassouras. Homicídio – Joaquim Moçambique (réu) e Cabunda (vítima), 1836.

⁶⁹ Ibid., interrogatório - José Crioulo, p.9. No caso das citações deste processo, mantive a grafia original da fonte, uma vez que os enganos na forma da redação deste documento serão considerados para a análise que se seguirá.

⁷⁰ Ibid., interrogatório - Paulo de nação Cumundá, p.10v.

*“Disse que deu ser Pai Velho e querer adiantar o serviço de seu senhor, porque não havia feitor no eito, e que não deu com raiva nem com má tenção, porém assucedeu ter falecido daí há seis dias, porém que não sabia que ele tivesse falecido”.*⁷¹

Num segundo interrogatório, já nomeado o próprio senhor como seu curador, Joaquim explica

*“que lhe dera para o ensinar e não para o matar, porque se havia alevantado com ele e que o dito seu parceiro fora para casa, e se sangrava, e inda vivera cinco dias”.*⁷²

Ao que parece, a disputa que levou Joaquim Moçambique a ofender a nação da gente de Ventura ocorreu porque Ventura teria se mostrado “mandável” e “desavergunhado” perante a autoridade do Pai Velho naquela circunstância de trabalho no eito. Ventura, uma vez agredido, caíra e fora socorrido por seus parceiros, sendo chamado em seguida um médico para assistir-lhe. Ao chegar na fazenda, o Dr. Honório teria então encontrado o escravo sem fala, não identificando qualquer sinal de contusão. Apenas cinco dias depois Ventura veio a falecer, sem que fosse identificada a causa de sua morte.

O caso tratado neste processo de poucas páginas e interrogatórios curtos apresenta pelo menos três aspectos de interesse, além do contexto no qual se passa a situação – o de escravos roceiros em sua labuta diária no eito, na primeira metade do século XIX: uma ofensa de caráter étnico entre centro-africanos; a autoridade do Pai Velho Joaquim Moçambique entre seus parceiros roceiros; e um mistério sobre a forma da morte de Ventura. A seguir, procurarei discorrer sobre estes três pontos.

Partindo do primeiro deles, parece relevante começar com uma observação sobre as formas como os etnônimos aparecem ao longo do processo, em especial pelas variações nas formas de designar a nação de Ventura. Na capa do processo a nação substitui o nome da vítima, designada apenas como “Cabunda”. Esta designação da capa provavelmente foi copiada do registro de

⁷¹ Ibid., interrogatório - Joaquim Moçambique, p.11.

⁷² Ibid., interrogatório - Joaquim Moçambique, p.20.

ocorrência, quando o senhor notificou a morte de “um seu negro por nome Cabunda”. Já no registro do exame de corpo de delito, o referido escravo é identificado como “Ventura de nação Camundá”.

Nos relatos das testemunhas e informantes no processo aparecem formas distintas na referência a este escravo que fora assassinado. No caso das duas testemunhas livres e brancas (sendo uma delas o feitor e a outra provavelmente um parente do senhor), o escravo passa a ser referido apenas como “Ventura”. É interessante que no relato destas duas primeiras testemunhas, apenas o agressor, “Joaquim Moçambique”, é referido com seu nome de nação acompanhando seu primeiro nome.

No registro dos relatos dos três escravos (um crioulo e dois africanos) o nome da vítima aparece simplesmente como “Ventura” ou como “Ventura Cumundá”. Da mesma forma acontece com referência ao réu, referido como “Joaquim” ou “Joaquim Moçambique”. Apenas a partir destes três últimos testemunhos a nação de Ventura passa a ser escrita de uma só forma no processo: “Cumundá”.

A sequência destes três informantes chamados a depor e o conteúdo dos seus relatos sugerem um outro engano, desta vez não de compreensão e/ou redação do nome Cabunda/Camundá/Cumundá, mas na própria escolha dos escravos chamados como testemunhas-informantes. Depois de José Crioulo, foi chamado a depor “Ilário de nação Cambinda”. Na primeira e única pergunta registrada neste interrogatório, o informante é indagado sobre a ofensa que sofrera “Ventura de nação Cabinda”. Na resposta de Ilário se repete a referência à nação de Ventura tal como fizeram os outros dois cativos, a de “Cumundá”, e não “Cabinda” como fora registrado na pergunta feita ao informante Ilário “de nação Cambinda”.

Observando a forma como o documento foi produzido, pode-se sugerir um intuito das autoridades de chamar a depor um escravo da mesma nação da vítima, considerando que no primeiro depoimento (de José Crioulo) teria sido explicitada a ofensa à “nação de gente Cumundá”. Pode-se pensar nesta possibilidade pela coincidência da nação do segundo informante com o registro equivocado da nação de Ventura (“Cambinda” e “Cabinda” respectivamente); somando-se

a isto, considera-se a nação do terceiro informante chamado a depor (“Paulo de nação Cumundá”), este sim referido como sendo da mesma nação da vítima, já com a grafia correspondente à forma como os três cativos informantes estariam se referindo à nação de Ventura, e como passara a ser registrada até o final do documento (Cumundá).

Esta possível preocupação das autoridades em ter em juízo alguém da mesma “nação de gente Cumundá” e os enganos nas formas de designação desta “nação” sugerem que as autoridades podiam procurar estar a par das divergências étnicas entre os cativos, mas nem sempre estas diferenças lhes eram tão claras assim. Todavia, fica claro que a própria motivação do conflito era uma evidência da sua relevância para aqueles “africanos”. Cabe indagar em que termos se estabeleciam ou se configuravam estas diferenças.

Como mencionado anteriormente, Mary Karasch em seu apêndice sobre as origens dos escravos africanos no Rio de Janeiro indica que “Cabundá” seria uma referência aos crioulos de Luanda,⁷³ que já se relacionavam com portugueses havia muito tempo na formação de sociedades luso-africanas nas proximidades da Costa Ocidental da África Central.⁷⁴ Por outro lado, “Cabunda” ou “Cobunda/Cumbundo” seriam referências à populações do sudoeste de Angola e à leste de Benguela, respectivamente.⁷⁵

A qualidade de “mandaivis” destes africanos que se “alevantavam” contra autoridades africanas no seio da comunidade escrava pareceu ser a interpretação do Pai Velho Joaquim Moçambique sobre essa “gente”, da qual Ventura era um “desavergunhado” representante. Aqui parece interessante a referência que faz Eugênio Soares sobre um conflito entre as nações Cabundá e Moçambique entre capoeiristas na Corte, também na primeira metade do XIX.⁷⁶ Esta referência sugere a possibilidade da rixa ser algo mais que circunstancial, fruto de uma implicância pessoal de Joaquim com Ventura, mas algo que, pelo menos neste tempo em que ainda chegavam muitos africanos na província do Rio de Janeiro, fosse reconhecido nas ruas da Corte assim como em meio

⁷³ M.Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro...*, 2000, p.485.

⁷⁴ Sobre a sociedade luso-africana, próximas à Costa Ocidental centro-africana, ver L.Heywood, *Portuguese into African ...*, 2002.

⁷⁵ M.Karasch, *op.cit.*, p.489.

aos cafezais, no interior fluminense. Seria importante saber de que maneira estas identidades podiam representar formas particulares de certos africanos interagirem com a sociedade luso-brasileira e com outros africanos em diferentes contextos.

Retomando o evento do ano de 1836, vejamos em que termos se apresentava a autoridade de Joaquim Moçambique entre seus parceiros no eito e suas motivações para ofender Ventura, primeiro com palavras e depois com uma bordoadada com o cabo da foice na cabeça. Joaquim Moçambique, o agressor, justifica ter investido contra Ventura “por ser Pai Velho e querer adiantar o serviço de seu senhor, porque não havia feitor no eito, e que não deu com raiva nem com má tenção”, dizendo ainda que fora “para lhe ensinar e não para o matar, porque se havia alevantado com ele”.

Em defesa do acusado, seu curador (que era o próprio senhor) procurou explicar que

“na ocasião que houve aquelas pancadas o que estava com o reio era o crioulo Adão mas são ordens constantes naquela fazenda que logo que não está presente o que tem o reio segue em poder o mais velho e casado com mais filhos”.⁷⁷

É interessante notar que se aquela fazenda tinha Manoel Luiz Pereira como feitor, um rapaz de 19 anos, branco e solteiro, ele não estava presente na lida do eito junto aos escravos, e, ao que parece, seu substituto, o crioulo Adão, também estava ausente, segundo reportou o senhor, que tampouco estava no local, entre os escravos que capinavam.

Em outros processos nos quais as situações dos crimes se passam durante o trabalho na roça pode-se encontrar fragmentos de práticas cotidianas, como a caminhada pelas colinas cobertas pelo café até o local do trabalho no eito. A partir destes fragmentos podemos observar algumas peculiaridades de certas identidades construídas e negociadas na experiência do cativo. No caso de dois processos aparece a sugestão de que, uma vez na função de feitoria ou assumindo a função de capataz, o escravo ganhava uma maior liberdade de controle sobre seus passos, o que poderia

⁷⁶ C.E. Soares, *A Capoeira Escrava* ..., 2001, p.148.

⁷⁷ Ibid., *Contrariedades ao Libelo*, p.21.

significar a sua ausência no acompanhamento dos outros escravos na hora do trabalho, como parece ter sido o caso do crioulo Adão na situação no crime de 1836 relatado acima. Neste caso, a ausência do cativo e capataz Adão, assim como a ausência do feitor branco, legitimavam a autoridade do Pai Velho Joaquim Moçambique entre os outros escravos. Vejamos os fragmentos dos dois processos que contam detalhes da caminhada matinal para o eito e os lugares de outras autoridades entre cativos.⁷⁸

No primeiro caso, que se passou no ano de 1844, na freguesia de Vassouras, antes mesmo de o sol nascer, cerca de sessenta escravos já saíam das suas senzalas para o trabalho nas roças. Na caminhada para o local onde eles deveriam juntar o milho, Pai Miguel, um velho africano de nação Benguela, sapateiro, e que servia de capataz naquela circunstância, seguia na frente dos mais de cinquenta cativos. O feitor seguia atrás, como costumava fazer, dando uma pequena parada na casa de um parente que morava no caminho.⁷⁹

No segundo caso, passado numa manhã de quarta-feira do ano de 1866, na Freguesia de Sacra Família do Tinguá, o feitor Manuel Duarte Simões não seguiu com os escravos para a roça, tendo contado cada trabalhador que passava pelo portão a caminho do eito, deixando-se ficar em casa para um café. A caminho do casebre que se encontrava em meio ao cafezal, onde eram guardadas as chaves as peneiras e jacás, seguiram juntos, na frente do grupo, Francisco, mais conhecido como “Chico ferreiro”, e Augusto, um “preto de nação”. O primeiro deles era quem levava as chave da casa onde ficava guardado o material para o trabalho no cafezal, que naquele tempo era de colheita. O segundo era um oficial de pedreiro e chegou a ser “capataz da gente da fazenda”, tendo perdido o cargo com a chegada do feitor Simões, que o passara para a responsabilidade de um outro africano chamado João, de nação Moçambique.⁸⁰

Ainda neste caso de 1866, chegando no terreiro da roça naquela manhã, os cativos conservaram-se ali à espera do feitor que “era quem costumava designar a tarefa e o serviço que se devia fazer”, ou, ao menos, *deveria* ser o responsável por “indicar os eitos e a marcar o serviço”,

⁷⁸ v. Van Velsen, *A Análise Situacional e o método de estudo de caso detalhado*, 1987.

⁷⁹ CDH/FESS, 2º ofício, caixa 482 – PC 088, 1844.

⁸⁰ CDH/FESS, 2º ofício, caixa 467 – PC 066, 1866.

pois, naquele dia, quando chegou o capataz João Moçambique, “a[o] final de todos e isolado”, todos os outros ficaram sabendo que o feitor “... vinha aí atrás e que havia mandado dizer por Manoel Pinto cozinheiro, que ele capataz encarreirasse a gente no eito, e que quando chegasse não queria achar ninguém no terreiro”.⁸¹

Nestes dois casos surgem algumas semelhanças, como a dos feitores que se deixam ficar para um café (em casa no segundo exemplo, e provavelmente na casa do parente que morava no meio do caminho, no primeiro), enquanto os escravos se encaminham para o trabalho. Nos dois casos aparece, ainda, a sugestão de que, embora aquele com o cargo de maior responsabilidade seguisse atrás dos escravos, na frente seguia sempre um cativo que detinha certa distinção entre os demais.

No primeiro caso, enquanto o feitor se distraía na casa de um parente, era o velho “Pai Miguel” que seguia à frente dos demais cativos, um africano que dizia “não viver com [seus parceiros]”. No segundo, seguiam juntos, na frente do grupo, Chico ferreiro com as chaves da casa que ficava na roça e o “preto de nação” Augusto, um africano de nação Mina que havia sido capataz antes da chegada do novo feitor. Atrás do grupo e isolado chegara João, de nação Moçambique, que assumira o cargo de capataz e que vinha trazendo a notícia do feitor, repassada pelo cozinheiro, que seria ele a distribuir as tarefas do dia.

Nestes casos, assim como no evento de 1836, assumir um cargo de maior responsabilidade no acompanhamento do trabalho dos escravos parecia significar maior liberdade de ação, não apenas sobre o trabalho de dezenas de cativos, mas principalmente no ir e vir cotidiano, incluindo uma maior folga no seu trabalho, que deveria ser de fiscalização. Por outro lado, a flexibilidade adquirida por feitores e capatazes escravos, que ganhavam, pelo seu ofício, uma liberdade como a que gozavam feitores não-escravos, abria espaços para a legitimação de outras autoridades entre cativos, como a do Pai Velho Joaquim Moçambique e, provavelmente, a de Chico ferreiro, que levava as chaves da casa localizada no meio do cafezal.

⁸¹ Ibid., p.12.

Estes processos, por outro lado, nos permitem refletir sobre alguns aspectos particulares da formação de identidades sociais contextualmente. No caso do documento registrado em Sacra Família do Tinguá, em 1866, aparecem testemunhas referindo-se a africanos com seus primeiros nomes acompanhados de seu ofício, formando uma espécie de apelido, como o de “Chico ferreiro”, ainda que a referência a uma nação africana particular seja explicitada no auto de qualificação da testemunha. É o caso do referido “Chico tropeiro”, que além de tropeiro se dizia trabalhador de roça e de nação Moçambique. Uma outra referência que parece substituir a particularidade africana do escravo é a do “preto de nação” Augusto, que embora fosse de nação Mina parece ser referido apenas genericamente como um africano (um “preto de nação”).

Uma possibilidade para que africanos se identificassem com as atividades que exerciam como trabalhadores escravos especializados, e não a uma referência de sua africanidade, seria uma resposta aos preconceitos atribuídos aos estrangeiros africanos e difundidos na sociedade escravista particularmente na segunda metade do século XIX, como ressaltou Hebe Mattos.⁸² No entanto, não podemos generalizar, a partir destes casos, uma tendência de substituição de associação a referências étnicas na primeira metade para referências de ofício na segunda metade do século XIX.

Ainda assim, são nos dois processos datados na primeira metade do século XIX que aspectos relacionados à etnicidade se fazem mais evidentes, como o conflito entre um Moçambique e um Cabunda/Cabundá/Cumundá no qual surgiu uma ofensa nestes termos (étnicos), em 1836. O processo de 1844, por outro lado, permite relativizar a incorporação dos etnônimos atribuídos aos africanos como referências identitárias. Pode-se sugerir isto com o exemplo da forma como três africanos são referidos no processo. São eles o velho Miguel, capataz que foi testemunha-informante no processo, de nação Benguela, e os acusados Antonio, de nação Moçambique, e Ciro, de nação Congo, cujos ofícios eram de carreiro e da roça respectivamente.

As formas como as testemunhas se referem a estes três africanos parecem sugestivas, uma vez que “Antonio Moçambique” é o único que repetidamente aparece citado com seu nome de nação acompanhando seu primeiro nome, nos relatos de seus parceiros e também no das

testemunhas livres e brancas. Os outros dois africanos não são mencionados nos relatos de nenhuma das testemunhas com um ‘sobrenome’ ou apelido que indicasse a sua ‘particularidade africana’ expressa em um etnônimo. Miguel aparece referido apenas como “Miguel” ou como “capataz” por todas as testemunhas, sendo que no relato dos dois escravos acusados é citado também como “Pai Miguel”. Já Ciro é referido por todos apenas com seu primeiro nome, sendo também identificado como um *malungo* do escravo Dário, um outro africano de nação Cabinda.⁸³

O exemplo de Antonio, Ciro e Miguel pode servir para ilustrar a formação de diferentes identidades entre africanos no cativo no meio rural. Neste caso, a do africano nominalmente identificado “Antonio Moçambique”; a do africano que, provavelmente por ter compartilhado a experiência de compra e venda de sua força de trabalho com um companheiro de sofrimento e de luta, não era nominalmente um “Congo”, mas um “malungo de Dário”; e, finalmente, a do africano que, possivelmente graças a seu lugar de autoridade na feitoria de seus parceiros, além de sua idade avançada, ganhava a referência de “Pai” e não um ‘sobrenome’ ou apelido ligado ao seu ofício, como parece ter sido o caso de “Chico ferreiro” e “Chico tropeiro”, nem tampouco uma referência particular de sua africanidade.⁸⁴

Considerando a série de processos levantada inicialmente para este estudo, surgem novas informações que permitem pensar porque Antonio Moçambique teria sido o único entre os três a ser repetidamente referido com seu nome de nação acompanhando seu primeiro nome, formando uma espécie de ‘sobrenome’ ou apelido. E ainda a retornar à reflexão sobre a autoridade o pai velho Joaquim Moçambique apresentada no evento de 1836.

Foram registrados como réus, vítimas ou testemunhas, na série de processos selecionados nesta pesquisa, um número de 46 feitores e capatazes, sendo que 26% deles eram escravos. Entre

⁸² H.Mattos, *Das cores do silêncio...*, 1995.

⁸³ CDH/FESS, 2º ofício, caixa 482 – PC 088, 1844.

⁸⁴ O processo não informa se Ciro, de nação Congo e Dário, de nação Cabinda compartilharam a experiência da travessia do Atlântico, embora seja explicitado que antes de pertencerem ao atual senhor, pertenceram a um mesmo senhor e foram tinham vindo juntos para a fazenda onde residiam no tempo em que se deu o crime. Sobre a identificação de “pais” sociais e de malungos nas comunidades de cativos, ver R.Slenes, *‘Malungo, N’goma vem!’...*, 1995.

estes escravos que serviam na feitoria de seus parceiros pode-se notar uma maioria de africanos em contraposição aos crioulos, numa proporção de 3 para 1 (três feitores africanos para cada feitor crioulo). Uma tendência de ocupação destas funções por africanos não parece ser obra do acaso, uma vez que estes eram cargos de suma importância na organização e controle do trabalho escravo.

O interessante, porém, é uma outra tendência que se observa: dos 9 feitores africanos registrados nos processos, 5 são de nação Moçambique. Dos outros quatro sabemos tratar-se de um Congo, um Benguela, um Rebolo, e outro que não apresenta nenhuma designação, além de ser “da Costa da África”. Os números são baixos e apenas novas séries documentais e estudos de caso permitirão uma análise aprofundada destes dados.

Contudo, esta sugestão de uma predominância de Moçambiques entre os feitores africanos podia tratar-se de uma escolha senhorial guiada por idéias sobre estereótipos que classificavam as diferenças entre os africanos e que atribuía alguma particularidade aos “Moçambiques” – o que acabava por responsabilizá-los preferencialmente por esta função. Continuando com esta suposição, seria preciso pensar em quais as repercussões desta escolha senhorial para os escravos, especialmente por se tratar de uma função de poder.

Se para o senhor havia algum sentido em confiar a feitoria preferencialmente aos Moçambiques, haveria, para os outros africanos, alguma particularidade na africanidade destes escravos Moçambiques (como, por exemplo, uma generalização sobre cativos vindos da Costa Leste da África) que acabava sendo enfatizada, reconhecida ou repudiada por outros centro-africanos, uma vez que assumiam uma posição de destaque e autoridade legitimada pelo senhor?

O interessante no caso de Joaquim Moçambique é que ele não só não era o feitor dos seus parceiros, como, na ausência do feitor branco Manoel Luiz Pereira, quem deveria estar com o relho era o crioulo Adão, que, por sinal, não foi chamado a depor. No processo, o senhor assume a defesa de Joaquim – possivelmente para garantir que não perderia mais um escravo, já que Ventura tinha morrido – e diz que, mesmo sem ser o feitor, ou o responsável pelo relho, na ausência deste,

Joaquim seria o mais velho e casado com mais filhos, o que legitimaria a sua autoridade na situação do conflito, assim como o seu lugar no seio da comunidade de cativos daquela fazenda.

Neste caso, a nação de Joaquim não serviu como um argumento explícito que justificava a autorização para que ele assumisse deliberadamente um lugar de autoridade entre os demais. Talvez a escolha preferencial por Moçambiques como feitores, anteriormente sugerida, fosse fruto de um preconceito sutil que direcionava as escolhas senhoriais cotidianas, sem que fosse usada explicitamente como argumento numa situação como esta. Aqui as lacunas do documento nos deixam mais dúvidas do que respostas.

Seria a naturalização da autoridade do escravo mais velho, casado e com mais filhos, um princípio de autoridade africana restabelecido no contexto do cativo brasileiro; e que estruturava as relações sociais entre africanos provenientes de diferentes grupos etno-linguísticos? Tratava-se de um princípio de autoridade africana que alguns senhores incorporavam na organização e controle do trabalho escravo? O fato de Joaquim ser de nação Moçambique teria sido mera coincidência?...

As interpretações de Florentino e Góes sobre a formação das famílias escravas como força pacificadora das senzalas, que serviriam como estratégia de controle pelos senhores, e, ainda, sobre a força da autoridade masculina que determinaria as escolhas matrimoniais entre cativos, devem ser relembradas aqui.

Os autores observam que escravos idosos aparentados costumavam ser mais caros que os não aparentados e sugerem que esta seria uma indicação de que a força social entre os escravos, estabelecida pelos laços de parentesco, seria reconhecida pelo senhor, por ele valorizada e aproveitada para fins de controle da “escravidão”. Os autores, assim, expõem

“... algumas das conclusões a que chegamos ... que apontavam para a existência de um poder político pacificador forte entre os escravos, representado exatamente pelos cativos mais idosos.... É possível pleitear que tal movimento significasse o reconhecimento da força de agentes que, portadores da experiência do parentesco no cativo, podiam contribuir, quiçá decisivamente, para o

arrefecimento dos graus de tensão no interior da comunidade escrava, reproduzindo e alargando as possibilidades de vida no cativeiro”.⁸⁵

Como mencionado, um outro dado levantado pelos autores diz respeito às tendências de escolhas dos cônjuges, sugerindo a força da autoridade masculina na determinação das escolhas matrimoniais entre os escravos, uma vez que os mais velhos estariam se casando com as mulheres mais jovens (em idade fértil). Nas suas palavras:

“Os cativos mais velhos, os mais curtidos pela escravidão, constituíam um poder que ordenava a vida da comunidade – isto é, eram reconhecidos pelos demais escravos como tal. A singular posição que ocupavam no mercado matrimonial sugere isto. ... Africano ou crioulo, não importa, quanto mais velho o cativo, maior a diferença etária entre ele e sua esposa. ... Sabe-se pouco sobre esse domínio. Há nele, por certo, muito de reiteração de um padrão cultural africano.”⁸⁶

Na interpretação dos autores a força de coesão entre os escravos – fosse associada à formação de laços parentais, fosse pela autoridade dos mais velhos – seria usada por senhores na organização e controle de seus subordinados, servindo como força pacificadora nos conflitos entre escravos e entre estes e seus senhores.

A situação de Joaquim Moçambique no crime de 1836 e o argumento do seu senhor em sua defesa parece reiterar os argumentos de Florentino e Góes sobre a relevância dos homens mais velhos e casados como força estrutural de socialização de africanos e afrobrasileiros no cativeiro, assim como a possibilidade deles assumirem papéis de autoridade entre seus parceiros, ratificados pelo poder senhorial. No entanto, acredito que não possamos generalizar, a partir desta assertiva, uma “tendência pacificadora” entre os cativos que levava à estabilização do domínio escravocrata.⁸⁷

⁸⁵ M.Florentino e R.Góes, *A Paz nas Senzalas...*, 1997, p.164-166.

⁸⁶ *Ibid.*, pág.176.

⁸⁷ O papel da autoridade assumida por homens mais velhos, assim como a força de coesão da própria formação familiar não seriam necessariamente pacificadores, embora pudessem ser estruturais como peças fundamentais na constituição de comunidades e redes de solidariedade entre africanos e afrobrasileiros no cativeiro rural do oitocentos. Neste sentido, estrutura não se confunde com estabilidade. Considera-se que o conflito é inerente à norma e não uma manifestação de “distúrbios sociais”, da mesma forma que nada permanece de forma absoluta e a mudança é inerente à tradição. M.Sahlins, *Ilhas de Histórias*, 1994; W.H.Sewell Jr., *Geertz and history: from synchrony to transformation*, 1997; E.P.Thompson, *History and Anthropology*, 1994; *Custom and Culture*, 1991; V.Turner, *Schism and continuity in an African society*, 1957; *The ritual process: structure and anti-structure*, 1969. J.Van Velsen, *A Análise Situacional e o método de estudo de caso detalhado*, 1987.

No caso do crime de 1836, a situação mostra justamente um conflito no qual este lugar de poder deveria estar sendo questionado por Ventura que se “alevantava” contra Joaquim Moçambique, que, por sua vez, não era feitor mas teria uma autoridade legitimada pelo senhor. Neste sentido, parece importante considerar diferentes movimentos de coesão e conflito que caracterizavam a dinâmica deste processo de socialização, tendo em vista os significados destes lugares de poder para e entre africanos e afrobrasileiros no cativeiro.

Um aspecto que precisa ser relativizado, ao falarmos destes lugares de lideranças, autoridades ou outras figuras de destaque entre cativos no meio rural, nos quais identidades/etnicidades podiam estar sendo construídas e negociadas, é o caráter masculino do universo empírico tratado aqui. Neste caso é preciso considerar dois aspectos: o primeiro contextual, por ser o universo do cativeiro rural sul-fluminense, especialmente na primeira metade do século XIX, composto de um número de homens desproporcional e muito superior ao de mulheres; o segundo é documental, uma vez que na documentação criminal trabalhada é também o universo masculino o de maior representação nos casos e relatos arrolados.

Neste sentido, Florentino e Góes nos oferecem alternativas diferentes para a formação de laços entre cativos, que poderiam valorizar outros de “tipos de distinção” entre cativos nas fazendas, no século XIX:

“Um padrão que parece relacionado à experiência do cativeiro é o de grupos residenciais sintéticos, compostos de uma ou mais mulheres idosas e homens jovens solteiros ... Tais unidades parecem ter envolvido arranjos em que mulheres idosas, menos produtivas, eram designadas para cuidar da moradia e alimentação de homens solteiros recém-chegados”.⁸⁸

A noção de autoridade deve ser vista com cautela, para entendermos em que termos ela podia ser concebida pelos/entre os escravos. Neste sentido, seria importante observar como certas pessoas poderiam assumir lugares de autoridade com bases em noções de respeito que não passavam pelo direito sobre o agir do outro (no sentido executivo deste direito), mas ainda assim contribuindo para a manutenção de um direito costumeiro no convívio social de africanos e

⁸⁸ M.Florentino e R.Góes, *A Paz nas Senzalas ...*, 1997, p.153.

afrobrasileiros no século XIX. Este seria o caso de pessoas mais velhas, de feitores ou capatazes escravos, ou daqueles com outras ocupações significativas para africanos e afrobrasileiros no cativeiro, ou ainda de homens e mulheres que serviam como referências para um grupo doméstico ou como representantes de um conhecimento particular.

Assim, uma autoridade diferente daquela assumida por Joaquim Moçambique (e legitimada por seu senhor) poderia conferir a certos escravos posições de prestígio entre os demais, como a de conselheiros idosos e respeitados, ou outras lideranças legitimadas por habilidades especiais, como as que poderiam ter “mestres-jongueiros” ou “curandeiros”. É claro que estas formas de distinção podiam ser ambíguas e devem ser estudadas a partir de exemplos pontuais.⁸⁹

Se no caso tratado podemos pensar na autoridade de Joaquim como a de quem tem o poder de feitoria, como a que deveria ter assumido o crioulo Adão (que era quem deveria estar com o relho), podemos pensar, por outro lado, em Joaquim como um puxador de cantos/jongos de um grupo de trabalho, e, por isto, assumindo a posição de controle dos seus parceiros, na ausência do relho. Este seria um caminho possível para interpretar também a disputa em palavras entre os dois escravos e a enigmática morte de Ventura. Mas deixemos a decifração dos mistérios para o final, quando retomarei esta possibilidade.

Focalizando a atenção nestes personagens que poderiam se destacar tendo certo prestígio entre os demais, temos informações interessantes sobre cativos que exerciam as funções de carreiros e tropeiros e que por isto deveriam gozar de uma maior liberdade de circulação, além da confiança do senhor. No levantamento feito na pesquisa com os processos, foram arrolados 16 escravos que serviam como tropeiros ou carreiros, sendo que, ao contrário dos feitores, a maioria (11 deles – cerca de 69%) era de crioulos. Entre os 5 africanos arrolados, novamente ao contrário do caso dos feitores africanos, não há indicação de preponderância de uma nação. Cada africano carreiro ou tropeiro era de uma nação diferente: um tropeiro de Luanda, e entre os carreiros, um Rebolo, um Angola, um Moçambique e um Caçange.

Estudos pontuais têm mostrado que não era incomum que escravos feitores/capatazes e tropeiros, que gozavam de funções de alta responsabilidade e confiabilidade do senhor, assumissem papéis de liderança em ações contra os poderes e desmandos da escravidão.⁸⁹ Mas uma pergunta surge com estes dados: se entre os feitores poderia haver uma certa predominância de africanos, e entre estes de Moçambiques, por que no caso das funções de carreiros e tropeiros não parece haver uma relação com uma nação em particular? Seriam estes lugares ocupados predominantemente por crioulos?

Mais uma vez destaco que os números são baixos para reflexões mais aprofundadas, mas ainda assim nos permitem lançar possibilidades de investigação. Podemos pensar que a função de feitoria não seria exatamente um ofício pelo qual o escravo teria orgulho, embora devesse obter certo prestígio, ao contrário de carreiros e tropeiros que não assumiam “poderes escravistas” sobre seus parceiros, através do seu “ofício”. Este seria um ponto relevante para pensarmos em lugares sociais nos quais etnicidades passavam a ser construídas e negociadas entre cativos.

Se o lugar de certa distinção conferido pelo serviço de feitoria poderia servir para construir e/ou reafirmar imagens sobre os Moçambiques entre os demais africanos na experiência do cativo, o ofício de carreiros e tropeiros não parece ter sido um lugar específico de afirmação de africanidades particulares. No entanto, se uma identidade ligada ao próprio ofício poderia surgir, a partir de sentimentos de distinção e orgulho que poderiam ter estes cativos que gozavam de maior liberdade de circulação, como parece ter sido o caso de “Chico tropeiro” citado anteriormente, é preciso relativizar a objetividade de papéis sociais na construção de identidades no cotidiano.

Aqui o caso já mencionado do escravo conhecido como “João Mineiro” é um bom exemplo disto. Este tropeiro africano, que deveria inspirar particular respeito entre seus parceiros, sendo reconhecido também como “Pai João”, parece ter assimilado como um aspecto da sua identidade

⁸⁹ v.e.g. G.Sampaio, *A história do feiteiro Juca Rosa*, 2000, R.C.Xavier, *Tito de Camargo Andrade*, 2002.

⁹⁰ v. e.g. R.Pirola, *O plano de revolta de 1832...*, 2001; F.S.Gomes, *Histórias de quilombolas...*, 1995; R.Slenes, “*Tumult and silence*” in *Rio de Janeiro...*, inédito.

um ‘ser mineiro’ que era explicitamente reconhecido pelos demais, mesmo sendo um tropeiro ou um africano natural de Luanda (cuja “nação” desconhecemos).⁹¹

Outros exemplos que nos permitem relativizar as sugestões levantadas a partir dos indícios quantitativos, sem contudo contradizê-los, são os dos africanos Antonio Moçambique, que era carreiro “mas que por estar sem o que fazer estava a ajudar o feitor”,⁹² e Epifânio Moçambique, que foi do serviço de roça e se tornou depois feitor, e como tal participou como um dos líderes de uma grande insurreição em Pati do Alferes no ano de 1838.⁹³ No primeiro caso, um carreiro de nação Moçambique, que nas suas horas vagas ajudava o feitor, e, no segundo, o cargo de feitoria apenas permitiu que Epifânio ajudasse personagens como Manoel Congo a articular centenas de escravos num grande movimento de luta pela liberdade, fazendo de sua autoridade uma liderança social e política.

Em sua monografia, R.Pirola traz dados interessantes para pensarmos a formação de identidades africanas particulares e o papel destas lideranças/autoridades no contexto rural do cativo nas fazendas na primeira metade do século XIX. Neste estudo é feita a análise de um plano de revolta em Campinas, em 1832, que congregou escravos de quinze proprietários diferentes.⁹⁴

R.Pirola nota que os africanos envolvidos no plano eram majoritariamente da região norte do Congo (provavelmente falantes do bakongo), de nação “Congo”, “Monjolo” e “Cabinda” (total de 20). O interessante aqui é a comparação com a proporção das diferentes nações dos africanos pertencentes ao proprietário com maior números de escravos envolvidos no plano. No caso, estas três nações também representam a maioria da população africana sob o jugo do Capitão-mor Floriano de Camargo Penteado (representando o Congo-Norte com 48% dos escravos deste senhor).

⁹¹ CDH/FESS, 2º Ofício, caixa 465 (PC 046, 1853).

⁹² CDH/FESS, 2º Ofício, caixa 482 (PC 088, 1844).

⁹³ CDH/FESS, não indexado, (PC 117, 1838). Sobre esta insurreição ver F.S.Gomes, *Histórias de Quilombolas...*, 1995.

⁹⁴ R.Pirola, *O plano de revolta de 1832...*, 2001.

Na divisão regional estabelecida pelo autor, os africanos de nação “Moçambique” estão em segundo lugar em maior número entre os africanos deste senhor (representando a África do Leste com 16,9% dos escravos de Penteado), seguidos pelos “Benguelas” que representam o Sul de Angola com 14,3% do total de escravos, e por seis diferentes nações do Norte de Angola (Rebolo, Cassange, Angola, Cabundá, Songo, Moçunde), com 13% do total de escravos.⁹⁵

Apesar de numericamente expressivos entre os africanos escravos de Penteado, os Moçambiques parecem não ter aderido em massa à proposta do levante, uma vez que apenas 2 deles aparecem no processo (apenas 1 deles era escravo de Penteado), de forma semelhante aos Benguelas que não tiveram nenhum representante arrolado nos autos.

Seria possível supor, neste caso, uma falta de coesão entre os africanos do “Congo-Norte” (Congos, Monjolos e Cabindas) e os africanos “do Sul” (região de Benguela) ou “da Costa Oriental” ? Aqui, vale lembrar do conflito entre Joaquim Moçambique e Ventura Cumundá/Cabundá. É difícil saber a nação de Ventura, que, considerando o apêndice de M.Karasch, poderia ser uma referência de que ele seria um “africano criouлизado” vindo dos arredores de Luanda ou um africano “do Sul” (ou de alguma região ligada às redes do tráfico que tinham como referência o porto de Benguela). De toda forma, neste caso, o lugar de poder do Moçambique é posto em cheque por Ventura, é reafirmado pelo uso da força e ratificado pelo senhor.⁹⁶

Se podemos levantar possibilidades sobre divergências étnicas entre centro-africanos na negociação de lugares de poder, devemos considerar que o conviver destas diferenças nem sempre resultava em conflitos, mas podia se expressar em movimentos de coesão para a luta como, por

⁹⁵ Dos quadros “Escravos africanos no processo crime” e “Escravos africanos do capitão-mor Floriano de Camargo Penteado”, em R.Pirola, *O Plano de Revolta de 1832...*, 2001, p.38. Pirola aglomera as diferentes nações por regiões da África Central, que possivelmente correspondem aos grupos lingüísticos Bakongo (Congo Norte), Mbundu (Norte de Angola) e Ovimbundu (Sul de Angola), cuja única designação correspondente é “Benguela”; além dos grupos procedentes da Costa Oriental (África Leste), cuja única designação presente no documento é “Moçambique”.

⁹⁶ A possibilidade de um reconhecimento lingüístico ou de particularidades regionais centro-africanas na significação de alguns nomes de nação no sudeste brasileiro ainda deve ser estudada, como uma forma de relativizar a arbitrariedade dos sentidos atribuídos aos etnônimos, assim como a sua instrumentalização na negociação de identidades sociais, considerando as heranças, as experiências e as representações que os informavam.

exemplo, na Insurreição de 1838 em Pati do Alferes, na qual se estabeleceu a formação de alianças entre escravos de diferentes nações. Neste caso, como aliados estavam um Rei Congo e um feitor Moçambique⁹⁷ que se uniram na organização de centenas de cativos por uma causa comum: uma nova vida com a formação de um quilombo nas matas.⁹⁸

Estes estudos sobre a organização de levantes escravos oferecem a possibilidade de abordar movimentos de coesão e conflito nos quais diferentes ‘etnicidades’ podiam estar sendo negociadas.⁹⁹ O presente trabalho, por sua vez, se propõe a fazer recortes de práticas coletivas abordando as diferentes formas de incorporação e negociação destas identidades construídas no cotidiano do cativo nas fazendas no Vale do Paraíba sul-fluminense no século XIX.

Até aqui vimos algumas peculiaridades da construção de identidades relacionadas aos etnônimos e a disputa por lugares de poder em situações de trabalho no eito, com especial atenção para os processos datados na primeira metade do século XIX. O objetivo foi o de focalizar a construção de identidades africanas particulares ainda no tempo em que a maioria da população escrava era africana e recebia continuamente novas levas de cativos chegados do além-mar.

A seguir, esta questão será investigada no interior de senzalas coletivas, na identificação de pessoas a objetos e outras miudezas materializadas no cotidiano, assim como em práticas coletivas como os encontros para o Caxambú, fazendo uso de processos da segunda metade do século XIX, contexto no qual o uso variável de etnônimos pelo mesmo sujeito parece mais ligado a estratégias conjunturais de aproximação a uma ou mais referências a determinadas africanidades.

⁹⁷ Nesta Insurreição a principal liderança foi Manoel Congo, um escravo casado, reconhecido como “Pai” e “Rei” entre seus parceiros. Entre as outras lideranças uma das mais citadas nos autos foi o já mencionado Epifânio Moçambique que serviu na roça e depois passou a ser feitor de seus parceiros, e como tal participou no levante.

⁹⁸ v. F.S.Gomes, *Histórias de Quilombolas...*, 1995.

⁹⁹ v. para o contexto de Salvador no século XIX, J.J.Reis, *O levante dos Malês...*, 1989.

Etnicidade e lugares de poder nas senzalas

Vejamos um processo crime no qual surge um conflito em decorrência do desrespeito do lugar de cada um dentro das senzalas coletivas. Trata-se de uma situação, de meados da década de 1870, que nos permite abordar este espaço compartilhado dentro das senzalas coletivas, e, ainda que de forma subliminar, de sentidos de direito e de justiça entre os cativos, ao tratar de um conflito entre dois escravos “a propósito de um fogo que [um deles] preparara no interior da senzala”.¹⁰⁰

Este caso se passou numa noite de 24 de dezembro, uma sexta-feira, na Fazenda de Sant’Anna, freguesia de Vassouras, no ano de 1875. O processo não revela se naquela noite de natal teria havido algum festejo entre os escravos da fazenda. O curador nomeado no processo sugere que ele deveria acontecer apenas no dia seguinte, no sábado, uma vez que “...os escravos preparavam-se para a festa do natal do dia seguinte e por conseguinte havia mais animosidade, e essa podia ser produzida pelo álcool...”¹⁰¹

No caso do conflito por causa de “um fogo”, tratou-se de um desentendimento no interior de uma senzala coletiva, já trancada por volta das onze horas da noite, naquela véspera de natal. Felisberto, acusado de ter matado seu parceiro Fábio, era um moleque vindo da Bahia de apenas 14 anos de idade, e teria chegado naquela fazenda havia apenas um ano. Já Fábio, que acabou morrendo com uma facada na barriga, teria entre 20 e 25 anos e vivia em meio a parentes e parceiros de longa data, uma vez que “era filho da fazenda”, como procurou esclarecer o curador. Na defesa do pequeno baiano junto às autoridades, o curador afirma que Fábio teria sido ferido acidentalmente, quando então Felisberto se defendia de agressões que recebia do primeiro.

É interessante que na Matrícula Geral do Município da Capital da Bahia, cujo conteúdo da matrícula de Felisberto é copiado no processo, consta que seu nome era “Felisberto Marcolino”. No entanto, em nenhum momento do processo, fosse nas palavras e registros das autoridades policiais, fosse no relato das testemunhas, ou mesmo nas respostas do próprio Felisberto, aparece seu

¹⁰⁰ CDH/FESS, PC 116, 1875, p.2.

¹⁰¹ CDH/FESS, PC 116, documentação não indexada, 1875, p.30.

segundo nome “Marcolino”. Ele mesmo ao responder seu nome diz apenas “Felisberto”. Se ele não se sentia à vontade para estar afirmando o seu segundo nome, o que provavelmente lhe conferiria certa distinção ou, por despeito, motivo de ridicularização entre seus parceiros que tinham só um nome, outras designações podiam passar a lhe ser atribuídas naquele novo contexto, como sugere o registro das autoridades policiais ao referi-lo como o “escravo Felisberto Bahiano”.

Vale ressaltar que se trata aqui do contexto da década de 1870, quando um número considerável de escravos vindos das províncias do nordeste, e, em particular da Bahia, chegava no Vale do Paraíba, suprimindo a necessidade de força de trabalho na região, que já não recebia novas levadas de africanos vindos do além-mar havia cerca de 20 anos.

Outros processos sugerem que, neste tempo, poderia ser latente um preconceito sobre os “baianos” que chegavam pelo tráfico interno, ao menos na visão de senhores e autoridades policiais, e, possivelmente, também da sociedade livre de pequenos sitiantes e jornaleiros que viviam nos arredores das vilas, nos pequenos povoados ou nas terras das grandes fazendas espalhadas pelo Vale do Paraíba sul-fluminense. Reporto-me aqui ao caso de uma jornaleira que foi acusada de cumplicidade em um crime, no Ribeirão do Pocinho, próximo a vila de Vassouras, também naquela década de 1870.¹⁰²

Trata-se de Maria Antonia, mais conhecida como “Maria Ferro”, que era caseira de uma pequena sitiante daquela vizinhança do Pocinho, a portuguesa Delphina Ferreira. Maria é associada a um outro jornaleiro que é acusado do assassinato de uma menina, filha de um sitiante e dono de uma venda. O acusado, Francisco Ferreira da Silva, mais conhecido como “Chico Mandú”, se viu envolvido numa verdadeira rede de intrigas e fofocas dinamizada entre os trabalhadores livres e escravos daquele local, que o apontavam como criminoso. Ao que parece, as mesmas intrigas tecidas entre escravos e entre trabalhadores livres também associavam Maria Ferro a Chico Mandú na cumplicidade do crime.¹⁰³

¹⁰² CDH/FESS, PC s/No.: Pocinho, 2º ofício, caixa 470, 1874.

¹⁰³ O estudo da formação e dinâmica de redes sociais se inspira nos trabalhos de J.A. Van Velsen, *A Análise situacional e o método de estudo de caso detalhado*, 1987; A. MacFarlane, *Reconstructing historical communities...*, 1977; J.A. Barnes, *Networks and political process*, 1969; *Social Networks...*, 1972; E. Bott, *Family and social network*, 1957;

A acusação contra Mandú, a cumplicidade de Ferro e mesmo a relação entre os dois são desmentidas pelas autoridades policiais, que se empenhavam em esclarecer o crime que havia escandalizado toda a gente do local.¹⁰⁴ Cabe aqui apenas apontar a justificativa encontrada pelas autoridades, que descartava a cumplicidade desta jornaleira com o acusado:

“... se Mandú fosse o assassino lavaria ele mesmo a camisa manchada de sangue da vítima e não iria confiar a lavagem da mesma à uma *estranha*, e uma *baiana*, e uma *mulher*... [grifos meus]”¹⁰⁵

O que chama atenção no processo é que Maria, ao mencionar sua naturalidade em todos os interrogatórios, diz ser “fluminense” e não “baiana”. Se Maria fosse de fato natural da província da Bahia,¹⁰⁶ um preconceito latente no relato acima sobre a sua ‘baianidade’ já seria o bastante para justificar a opção de Maria em mentir sobre a sua naturalidade, esquivando-se de olhares preconceituosos.¹⁰⁷ Stein sugere que, na visão dos fazendeiros de Vassouras, os escravos vindos da Bahia com o final do tráfico transatlântico eram “... aqueles que dariam mais trabalho aos seus proprietários por causa de sua má índole e seu comportamento incorrigível”.¹⁰⁸

Uma vez que a particularidade deste contexto nos levou a esta digressão, peço licença para abrir um parêntese: é possível que os cativos provenientes da Bahia tivessem a sua imagem

V. Turner, *Schism and continuity in an African society*, 1957; *The ritual process...*, 1969; *Drama, Fields, and Metaphors...*, 1974; J. Boissevain, *The place of non-groups in the social sciences* 1968; *Second thoughts on quasi-groups, categories and coalitions*, 1971; *Friends of Friends...*, 1974; *Network Analysis...*, 1979; J. C. Mitchell, *Social networks in urban situations*, 1969; e Van Velsen e Thoden, *Coalitions and network analysis*, 1973; A. C. Mayer, *A importância dos “quase-grupos”*..., 1987.

¹⁰⁴ O crime de estupro e assassinato de uma menina de 13 anos de idade, no quintal de sua casa, tornou-se público no jornal o Município, conforme mencionado no processo. As investigações para descobrir o criminoso se prolongaram por quase uma década e nunca chegou a ser esclarecido pelas autoridades policiais.

¹⁰⁵ CDH/FESS, PC s/No.: Pocinho, 2º ofício, caixa 470, 1874, p.57.

¹⁰⁶ Ou de alguma outra província do Norte ou Nordeste brasileiro.

¹⁰⁷ A associação de Mandú à Maria como cúmplices no crime talvez indicasse que ambos tivessem algo em comum que os diferenciavam tanto dos jornaleiros daquela vizinhança, quanto dos escravos que levantavam suspeitas contra ambos. Mandú, procurando se defender das acusações, explica que seus vizinhos lavradores lhe tinham inimizade, e que viviam chamando-o de “negro”. Se por um lado este jornaleiro carregava o sobrenome de um homem livre (Francisco Ferreira da Silva), parecia ter que suportar um estigma sobre a sua cor, referida de forma pejorativa, ameaçando a sua liberdade naquele contexto. Por outro lado, a ausência de um sobrenome e a sua condição de jornaleira-caseira da velha portuguesa Delphina Ferreira sugerem que Maria fosse, senão uma ex-escrava, filha de escravos, e, portanto, ‘não-branca’, como Chico Mandú. Para um debate sobre os significados da cor da pele na construção de identidades sociais entre escravos e libertos neste contexto, ver H. Matos, *Das cores do silêncio...*, 1995.

¹⁰⁸ S. Stein, *Vassouras...*, 1985, p.181.

associada a uma africanidade particular, como descendentes ou como africanos. Esta imagem sobre a sua africanidade deveria ser informada pela visão de diferentes sujeitos sobre a experiência na escravidão na Bahia. Isto é, em meados do século XIX, o “comportamento incorrigível” dos escravos baianos, ou a imagem construída sobre estes escravos deveria ser informada por certos estereótipos, que provavelmente se constituíam a partir das experiências de Nagôs, Malês, Jêjes, Crioulos, etc. na Bahia.¹⁰⁹

Um dado importante sobre a construção de estereótipos em torno de certos etnônimos foi apontado por Oliveira, ao observar a disparidade das variações dos etnônimos associados aos africanos, tal como aparecem na documentação do Rio e da Bahia. Na Bahia, uma grande diversidade de etnônimos referentes à África Ocidental se faz evidente, ao contrário da variação das designações dos escravos bantofones, que aparece de forma bem mais restrita, nos termos Angola, Congo, Cabinda e Benguela. Ao contrário do que constatou Mary Karasch no Rio de Janeiro, onde, entre mais de duzentos etnônimos centro-africanos, apenas cinco foram identificados como referências de africanos procedentes da África Ocidental.¹¹⁰ João Reis sugere que, no Rio de Janeiro, a designação Mina parece manter-se no século XIX como a principal generalização sobre africanos procedentes da Costa Ocidental africana.¹¹¹

Ressalta-se aqui a importância de pensar a atribuição e incorporação desses estereótipos que deveriam atribuir imagens aos africanos ‘Minas’ no contexto carioca, assim como as principais designações bantofones no contexto baiano do século XIX, como os ‘Angolas’ e ‘Congos’. Estes etnônimos deveriam representar, nos referidos contextos, abstrações bastante complexas sobre estas especificidades africanas que, na perspectiva do tráfico, podiam estar associadas à generalizações sobre africanos da África Ocidental e africanos da África Centro-Ocidental.

¹⁰⁹ v. J.J.Reis, *O levante dos Malês...*, 1989; *Identities e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão*, 1997.

¹¹⁰ M.I.C.Oliveira, *Quem eram os negros da Guiné...*, 1997. Ver o Apêndice A de M.Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro...*, 2000.

¹¹¹ J.J.Reis, *op.cit.*, 1997.

Uma possibilidade interessante recai sobre a atuação de pretas Minas quitandeiras na cidade do Rio de Janeiro, no século XIX, que vem sendo estudada por Eugênio Líbano Soares.¹¹² Figuras reconhecidas nas ruas e lideranças nas casas de zungu,¹¹³ estas comerciantes interagiam numa extensa rede ligada à Salvador, fosse através do tráfico interno, fosse pelas redes de comércio que dinamizavam com seus quitutes, e que permitiam a circulação de negros libertos e livres entre as províncias (incluindo elas próprias). Ressalta-se a possibilidade de, na particularidade deste contexto, 'Mina' ser antes uma referência a "africanos-baianos" do que a "africanos-sudaneses".

Não sabemos se no meio rural estes africanos-baianos também podiam encontrar sua representação no etnônimo Mina. Ou, ainda, qual a representação deste etnônimo 'Mina' para crioulos baianos neste contexto rural fluminense. Também desconhecemos as possíveis associações de filiação à determinada africanidade que lhes conferiam os africanos já estabelecidos na região, em sua maioria bantofones, seus descendentes crioulos e a população luso-brasileira em geral. Pelo momento, não há elementos que permitam abordar os possíveis sentidos destas apropriações, embora seja possível levantar algumas possibilidades.

Assim, vale ressaltar a variedade de significados que a designação 'baiana' pode ter tido em circuitos rurais e urbanos no Rio de Janeiro, ao longo do século XIX.¹¹⁴ No caso das pretas Minas quitandeiras descritas por E.L. Soares, que interagiam nas redes de comércio entre a Corte e Salvador, seu ofício deveria ser um elemento importante na definição de sua 'baianidade', que por sua vez não deixaria de se associar à uma africanidade particular manifesta do etnônimo 'Mina'. Isto é, a possibilidade da idéia de 'baiana' associada às pretas Minas quitandeiras na Corte.

Até onde podemos saber, Maria Ferro não exercia qualquer atividade comercial. A partir de seus relatos no processo, sabemos que esta jornaleira trabalhava na roça e servia de caseira no sítio

¹¹² Carlos Eugênio L. Soares "Comércio, nação e gênero: as negras minas quitandeiras no Rio de Janeiro 1835-1890". Trabalho apresentado no XXI Simpósio Nacional da Anpuh, Niterói, julho de 2001.

¹¹³ v. tb. C.E.L. Soares, *A negregada instituição...*, 1999; *A Capoeira Escrava...* 2001.

¹¹⁴ M. Seigel e T.M. Gomes notam a construção das imagens de 'baiana' e 'mulata' na virada do século XIX para o XX, apontando uma relação da sexualidade com um aparato cultural abstraído de uma condição de afrodescendente que por vezes associavam as duas imagens no circuito da cultura de massa deste período. v. M. Seigel e T.M. Gomes, *Sabina das Laranjas...*, 2002.

da portuguesa Delphina. Num espaço informal de prestação de serviço, chegou a acudir uma moça doente na casa de Muniz. Seja lá qual fosse a ‘baianidade’ de Maria Ferro, não parece ter sido uma característica que despertava muita confiança para a população luso-brasileira, branca e livre daquela região. De toda forma, Maria Ferro, chamada pejorativamente de “baiana”, deveria entender que esta não era uma atribuição positiva de uma imagem/identidade que lhe era atribuída, uma vez que era usada para fazer dela uma pessoa em quem não se podia confiar.

A construção destas imagens¹¹⁵ – identidades atribuídas que são incorporadas ou rejeitadas – deve ser vista com cautela. Mesmo que Maria Ferro fosse natural do Rio de Janeiro, como ela afirma nos interrogatórios, algo fez com que as autoridades dessem a ela uma característica tão particular, com o fim de lhe tirar o crédito como pessoa de confiança. Se não foi algo que denunciava a sua origem, alguma abstração sobre comportamento, estética, ou lugar social lhe era imputada por ‘não negros’, enquanto intrigas tecidas pelas escravas de um vizinho lhe associavam ao “negro” e “valentão” Chico Mandú acusado no processo.

Na “... crescente indiferenciação prática que se estabelecia entre negros e mestiços livres (‘pardos’)...”,¹¹⁶ especialmente na segunda metade do século XIX, permitida pela ocupação de espaços de trabalho equivalentes por brancos e não-brancos livres e libertos, a ‘baianidade’ de Maria Ferro denunciava um diferencial que podia ser prejudicial em situações-limite, como a do assassinato no qual acabou envolvida como suspeita: cor da pele, representação etno-cultural ou qualquer outro indício que pudesse associá-la a um passado escravo ou um estigma de inferioridade racial, cultural ou social. Fecho aqui este parêntese.

Voltando para o conflito no interior da senzala coletiva que já se encontrava trancada naquela véspera de natal do ano de 1875, Felisberto conta que estava “sentado perto do fogo na senzala” picando fumo com uma pequena faca, quando Fábio se aproximou “tentando espalhar o fogo dele”. Felisberto teria dito a Fábio que não bolisse no fogo pois iria precisar dele, obtendo

¹¹⁵ Imagem também “... permeada por preconceitos, ... fruto da linguagem jornalística do final do século XIX, que associava o elemento negro à barbárie africana, em oposição à civilização europeia desejada pelos apologistas do imigrantismo...” F.Gomes, *Histórias de quilombolas...*, 1995, p.141. Não apenas jornalística, mas também juristas, médicos e intelectuais em geral assim definiam o negro.

como resposta a ameaça de levar um bofetão. Felisberto retrucou, com uma mistura de ousadia e autodefesa, que “não era capaz de dar-lhe porque se achavam juntos dos parceiros mais velhos”.¹¹⁷ Esta justificativa que, a princípio (ou por princípio), deveria ter intimidado a ameaça de Fábio, e que era, na visão do curador, uma “reflexão tão justa e tão apreciada numa classe tão infame”, foi também ressaltada pelo feitor de terreiro – que acompanhou o administrador quando este foi abrir a senzala, ao chamado do capataz Ignácio, que dormia ao lado da senzala onde se passou o crime.

Ao que parece, alguns dos “mais velhos” mencionados por Felisberto em seu interrogatório foram chamados a testemunhar no processo como informantes. O mais velho deles era um cativo de 46 anos, chamado Eleutério. O segundo chamado a depor era um escravo solteiro que, ao que parece, era reconhecido como “Raimundo pedreiro”; era natural do Ceará, e tinha apenas 30/36 anos. Por fim, o terceiro depoente era um africano, do serviço de roça, de nação Moçambique e com cerca de 40 anos, chamado Ambrosio.

Independente da possibilidade da justificativa de Felisberto não passar de uma construção perspicaz do curador, enfatizando a “justa observação” do cativo, estes três escravos podiam representar esta autoridade dentro daquela senzala coletiva (fosse por de fato estarem próximos de Felisberto e serem os “escravos mais velhos” aos quais Fábio não deveria ter desrespeitado, fosse por terem sido escolhidos para “mentir” em juízo). Eles explicam a situação, contribuindo para a defesa do cativo novato.

Eleutério, um trabalhador de enxada que teria cerca de 46 anos, disse que naquela noite

“viu chegar Fábio junto ao lugar em que Felisberto estava com *seu* fogo. Fábio apanhou um graveto aceso que *fazia parte do fogo de Felisberto*, este lhe disse que não mexesse no dito fogo que precisava dele, ao que Fábio lhe respondeu que lhe dava uma bofetada. Felisberto disse que ele *não era capaz* de tal e a testemunha *aconselhou* a Fábio que não batesse em seu parceiro. Fábio não atendendo *a observação que tinha recebido* da testemunha atirou-se sobre [Felisberto] [grifos meus]”¹¹⁸

¹¹⁶ H.Mattos, *Das cores do Silêncio...*, 1995, p.57.

¹¹⁷ CDH/FESS, PC 116, documentação não indexada, 1875, p.14. A expressão “bolir” foi registrada no relato de Ambrosio Moçambique, citada logo a seguir.

¹¹⁸ Ibid., p.25v.

Desta ação Fábio acabara ferido com a faca que Felisberto tinha nas mãos, quando então Eleutério “levantou-se da sua cama” e “juntamente com seus parceiros Raimundo pedreiro e Ambrosio pediram socorro aos pagens que moravam no quarto contíguo e estes comunicaram ao administrador”.¹¹⁹

Raimundo, que estava “deitado em sua cama”, diz que

“estando Felisberto sentado no chão perto de um fogo que tinha preparado, a testemunha viu chegar *da extremidade oposta da senzala* seu parceiro Fábio junto do *fogo de Felisberto*, vindo aí esparramou com o pé os gravetos que faziam parte do dito fogo; Felisberto observou a Fábio que não fizesse tal porque ele precisava de fogo, pois que estava com uma faquinha picando fumo, ao que Fábio respondeu ‘cala a boca aí moleque, não me conta história que te dou uma bofetada’. Felisberto dissera ‘*tu não é capaz*’ [grifos meus]”¹²⁰

O africano Ambrosio Moçambique (que no segundo depoimento é identificado como “Ambrosio de Nação”) que também estava “em sua cama”, próximo ao local onde “estava Felisberto sentado junto do fogo que tinha preparado” viu Fábio chegar trazendo consigo um cachimbo “lá de baixo do fundo da senzala” e quis lhe tirar um tição, ao que Felisberto respondeu que não tirasse porque precisava do fogo. Ambrosio confirma ainda que “Eleutério pediu a Fábio para não bolir com Felisberto mas que ele não fez caso”. Estabelecida a confusão, Ambrosio disse ter se levantado de sua cama e que “acendeu um pouco de palha de milho para poder ver o lugar em que Fábio tinha sido ferido e juntamente com seus parceiros chamaram pelo capataz Ignácio”.¹²¹

Observando os lugares sociais dentro das senzalas coletivas, pode-se sugerir possibilidades para abordar seus significados na construção de identidades entre africanos e seus descendentes no cativeiro. Na senzala em que se deu o conflito entre Fábio e Felisberto, ao que parece, os “mais velhos” estavam juntos em um canto, e entre eles estava o moleque baiano Felisberto, chegado na fazenda havia pouco tempo, e que, segundo Eleutério, era “muito bom crioulo”.¹²²

¹¹⁹ Ibid., *ibidem*.

¹²⁰ Ibid., p.26v.

¹²¹ Ibid., p.28v; 52v.

¹²² Ibid., p.48v. Segundo seu antigo senhor seu procedimento quando foi seu escravo teria sido “regular, que era moderado, sombrio e pacato” p.58.

Esta parece uma situação interessante para a discussão que principiou este capítulo, uma vez que o pequeno crioulo Felisberto, nascido na cidade de Cachoeira, na Bahia, e que sabia ser filho de Eugênio Crioulo e Benedita Crioula, parecia estar sob os cuidados dos mais velhos daquela senzala coletiva. Ao que parece, eram eles a sua fonte de proteção e a sua via de “adoção” naquela comunidade em que Fábio tinha nascido e vivia ao lado de seus parentes e antigos parceiros. Depois de um ano, ainda com seus 14 anos de idade, Felisberto não parecia estar completamente integrado com seus novos parceiros de labor, vivendo ainda em meio aos “mais velhos”.

Se o alerta que fizera Felisberto a Fábio antes deste atacá-lo, assim como o sentido de direito/pertença sobre o fogo que teria preparado fora uma estratégia de defesa do curador, para que o senhor não perdesse o escravo recém-comprado, não é possível assegurar. Embora os “mais velhos” não tivessem usado em seus depoimentos alusões diretas ao “direito de propriedade” sobre o fogo que teria Felisberto, ou a uma interdição ou “proibição” para Fábio atacar Felisberto na frente dos mais velhos, não deixam de sugerir um consentimento com estas idéias, embora o elaborassem em seus próprios termos.

A idéia de que o fogo era de Felisberto por tê-lo preparado, e que Fábio teria sido abusado ao querer mexer no “seu fogo”, assim como a de que ele não seria capaz de romper com um respeito que deveria definir certas regras de convívio, estão presentes no depoimento dos três. Se de certa forma Felisberto desafiara Fábio ao dizer que ele não seria *capaz* ou não teria coragem para agredi-lo naquela circunstância, Eleutério diz ter *aconselhado* Fábio que o deixasse em paz, e não se impôs como uma autoridade que guardava os direitos das regras de convívio entre eles, proibindo Fábio de agir. O desafio da capacidade/coragem e o conselho para a não-ação, portanto, substituem argumentos de interdição ou proibição de um ato dentro daquela senzala, sugerindo em que termos se constituía a “autoridade” desses “mais velhos”. Uma autoridade mais ligada ao respeito do que ao direito sobre o agir do outro. Este papel de anciãos de procurar manter a harmonia e sempre tentar levar partes em conflito a chegar num consenso também aparece no conselho que dá Eleutério ao “filho da fazenda” para não implicar com o novato.

Ressalta-se que Eleutério, Raimundo Pedreiro e Ambrosio Moçambique não eram escravos idosos. Talvez eles fossem os mais velhos ou os de maior prestígio entre os escravos que dormiam trancados naquela senzala e não entre todos os escravos da fazenda. É interessante notar que entre os 113 escravos arrolados no inventário daquela fazenda, no ano de 1868, cerca de 16% foram considerados “velhos”. Nesta data, sete anos antes de quando ocorreu o crime, estes três escravos são arrolados no inventário e nenhum deles é referido como “velho”. É certo que, se em 1875 (a data em que ocorre o processo) eles já não eram idosos, com sete anos a menos seriam ainda homens relativamente jovens, entre 30 e 40 anos, sendo que Raimundo deveria ser ainda mais novo. De toda forma, certamente não eram, em 1875, os “mais” ou os únicos velhos da fazenda que, ao que parece, comportava uma considerável parcela de cativos idosos (num total de 18 entre 113 em 1868).

Entre os bens de raiz desta fazenda, em 1868, são referidos 26 lances de senzalas, além de outros 4 lances de casas para senzalas num sítio próximo. O que daria uma média de 3 a 4 escravos por lance ou casa, entendendo que cada lance se refere à um cubículo de uma senzala pavilhão. Não temos como saber se o número de escravos na fazenda variou ou se as edificações disponíveis para abrigar os cativos, sete anos depois, foram modificadas. Mas dormindo juntos naquela noite em que se deu o conflito entre Fábio e Felisberto estavam pelo menos eles cinco dentro de um mesmo cômodo (os dois envolvidos e os três depoentes). A indicação de que Fábio teria vindo “lá do fundo” também sugere que não se tratava de um cubículo, mas de um espaço amplo, provavelmente uma senzala do “tipo barracão”. Eleutério esclarece ainda que “o lugar onde dormia Fábio é distante 10 braças daquele em que se achava o réu”.¹²³

Outros processos sugerem cuidados ao considerar o que é denominado “lance” nos inventários como um “cubículo” de uma senzala pavilhão. Para tal parece interessante fazer a justaposição das informações extraídas de processos crimes que reportam situações nas construções destinadas a abrigar os escravos, e dos inventários correspondentes às fazendas nas quais se passam os crimes.

No inventário das propriedades da Baronesa de Campo Belo são arrolados um total de 351 cativos, notando-se uma proporção semelhante de 3 a 4 cativos por lance das senzala inventariadas nos bens de raiz. Um ano depois de inventariados os bens da Baronesa, acontece um crime no interior da senzala de uma de suas propriedades, pelo qual se instaura um processo. Por meio dos relatos das testemunhas e dos ofícios anexados ao processo, sabe-se que dormiam juntos naquela senzala cerca de 20 cativos. Há referências ainda de que eles estavam num “salão”, embora também haja uma referência ao “cubículo de Félix”, o escravo que fora assassinado. Neste caso, provavelmente tratava-se de uma senzala do tipo barracão com divisórias que formavam cubículos interligados a um corredor interno.¹²⁴ Como este processo não oferece relatos dos cativos que estavam dentro desta senzala, voltemos para aquela em que se encontravam Fábio, Felisberto e “os mais velhos” que provavelmente se encontravam numa senzala semelhante a que estariam Félix e seus outros 20 parceiros.

Assim, se os “mais velhos” não teriam o direito sobre o agir dos outros, ressalta-se que Felisberto teria certo direito sobre aquele fogo que preparara, assim como, provavelmente, cada um daqueles escravos que estavam deitados “em suas camas” na hora que se deu o conflito teria certo direito sobre determinados lugares dentro daquele espaço coletivo. Não só lugares físicos, como lugares sociais. Fábio, o escravo “filho da fazenda”, dormia “lá no fundo”, de onde veio para tomar o fogo do pequeno baiano, que, por sua vez, recém-chegado, estava no meio dos “mais velhos”, do outro lado da senzala, onde teria preparado um pequeno fogo.

Robert Slenes, através da metáfora da flor, ou melhor, do fogo na senzala, fala de símbolos que fariam “cintilar a memória dos escravos” no reconhecimento de uma herança centro-africana no sudeste brasileiro do século XIX. O autor cria imagens sobre o simbolismo de um fogo que deveria permanecer continuamente aceso no interior das senzalas, fundamentando a construção desta metáfora nos sentidos do fogo doméstico, materializado e significado no cotidiano de escravos no meio rural.¹²⁵

¹²³ Ibid., p. 48v.

¹²⁴ v. descrição de tipos de senzalas em R.Slenes, *Na senzala, uma flor...* 1999.

Abordando as implicações deste fogo doméstico para a sustentação da família e da comunidade escrava ao longo do tempo, o autor acaba por concluir que

“No Brasil, o fogo doméstico dos escravos, além de esquentar, secar e iluminar o interior de suas “moradias”, afastar insetos, e estender a vida útil de suas coberturas de colmo, também servia-lhes como arma na formação de uma identidade compartilhada. Ao ligar o lar aos “lares” ancestrais, contribuía para ordenar a comunidade – *a sanzala* – dos vivos e dos mortos”.¹²⁶

Esta relação que o fogo doméstico poderia representar, de ligação do mundo dos vivos com os ancestrais, é estabelecida pelo autor através de relatos de práticas e representações em diferentes sociedades e grupos etno-lingüísticos centro-africanos. O autor mostra como a manutenção de um fogo sempre aceso fazia parte do culto aos ancestrais e representava a continuidade da linhagem. Neste sentido, ardiam fogos no centro das choupanas que jamais deviam ser apagados, podendo haver inclusive um encarregado de cuidar deste fogo. Um outro dado acerca destes fogos domésticos e/ou comunitários poderia ter relação com a linhagem do chefe da aldeia. Com a sua morte, todos os fogos deveriam ser apagados e uma nova chama comunitária deveria ser acesa, evocando a linhagem do novo chefe, e a partir da qual todos os outros fogos deveriam ser acesos.¹²⁷

O autor menciona que no contexto das fazendas no sudeste brasileiro, no século XIX, cada cubículo nas senzalas pavilhões teria um fogo, e que nas senzalas coletivas do tipo barracão (que podiam ter compartimentos internos separados com tarimbas ou esteiras, mas interligados por um largo corredor), haveria fogos comunitários (mais de um). No entanto, a partir do relato de viajantes, Slenes nota que seria nas senzalas formadas por núcleos familiares, em casas/choupanas, que haveria um fogo “que era mantido permanentemente aceso mesmo nos dias mais quentes”.¹²⁸

Em seu estudo, o autor focaliza a formação das famílias escravas como possibilidade e perspectiva de vida no cativeiro, abordando-as a partir de num legado centro-africano, entendendo que este deve ter tido um papel ativo nas formas de ver e viver de africanos e afrobrasileiros no

¹²⁵ R.Slenes, *ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, pp.252-253.

¹²⁷ *Ibid.*, v. capítulo 4.

¹²⁸ *Ibid.*, p.182.

cativeiro. Neste trabalho, Slenes conclui que seria junto às cabanas dos escravos casados que as festas entre os cativos podiam se realizar preferencialmente, como o batuque presenciado por Maria Graham – que lhe serve como uma resposta às idéias de caos social e promiscuidade de Charles Ribeyrolles. Nas palavras do autor: “na chama reluzente do lar escravo, eis a flor”.¹²⁹

Investigações como as sugeridas pelo autor oferecem elementos que podem informar um outro olhar sobre as comunidades escravas estabelecidas no cativeiro rural no século XIX, auxiliando, por exemplo, pesquisas arqueológicas que se propõe a estudar a materialização de miudezas do cotidiano e práticas rotineiras, como a de manter um fogo aceso no interior das senzalas. Detectar a distribuição espacial de focos de fogueiras em senzalas coletivas e em áreas ocupadas por choças ou cabanas, por exemplo, seria uma forma de observar as possibilidades de perpetuação de um fogo sempre num mesmo lugar ou se este podia variar de lugar dentro de uma senzala coletiva; além da presença de um só fogo na senzala ou vários focos de fogo contemporâneos. Estes dados talvez pudessem ajudar a elucidar peculiaridades sobre lugares sociais dentro destas senzalas, ou ainda sobre a possibilidade de formação de grupos de convivência entre parceiros de labuta no interior destas senzalas coletivas.

Aqui cabe a ressalva de que dependendo do número de escravos na fazenda, ou mesmo da política de alojamento dos mesmos, estes poderiam estar separados em senzalas coletivas, em cubículos com cerca de quatro escravos ou com casais, estes últimos podendo usufruir ainda de uma casa ou choupana separada. Este seria também o caso de escravos idosos invalidados para o trabalho, que acabavam usufruindo de uma maior liberdade. Os processos apresentam ainda indícios de que alguns escravos, talvez estes escravos mais velhos, pudessem dormir nos paióis e, sob os seus cuidados, algumas crianças. O que explicaria o fato de Jacintha, de nação Mina, ter ido à noite “ao paiol para deitar seu filho, [no] lugar em que dorme...”¹³⁰

Assim, dentre os locais onde se estabeleciam os escravos nas fazendas do Vale do Paraíba no século XIX, onde estariam os fogos que não deveriam ser apagados ? Que personagens no

¹²⁹ Ibid., p.253.

¹³⁰ CDH/FESS, PC 045, 1850, p.20.

âmbito de uma comunidade de cativos poderiam guardar as chamas que faziam “cintilar a memória dos escravos” ? Os vestígios materiais de um fogo que era mantido continuamente aceso podem, assim, iluminar aspectos que deveriam servir como força de coesão, de consolo e de luta para africanos e seus descendentes nas suas vidas no cativeiro no meio rural.

Como mostrou Slenes este fogo que era mantido permanentemente aceso era uma referência dos ancestrais, e sua manutenção garantia a saúde das pessoas. Além do fogo, era na fumaça onde também se encontravam os espíritos, particularmente na fumaça dos cachimbos.¹³¹ Os significados atribuídos a estas “miudezas” nos levam à materialidade de práticas que podem elucidar de formas diferentes aspectos da formação de identidades sócio-culturais. Cachimbos, como aquele que levou Fábio a bolir no fogo de Felisberto, eram objetos de uso pessoal muito comuns entre os pertences de um cativo, e podiam contribuir na identificação de certas pessoas ou personagens. Isto é, da mesma forma que podiam servir como referências objetivas de uma pessoa ou entidade, permitindo a sua identificação, podiam servir na construção de imagens e representações sobre determinados sujeitos.

A iconografia de viajantes, assim como vestígios arqueológicos encontrados em unidades domésticas do século XIX, sugerem que o uso de cachimbos era amplamente disseminado entre africanos e afrobrasileiros, ressaltando aqui que no caso da iconografia a maioria dos casos retrata seu uso por mulheres.¹³² Em alguns casos, a referência deste objeto como algo que atribui certa identidade a indivíduos parece uma sugestão do artista, como a escrava retratada por Guillobel que carrega seu filho às costas, um cesto na cabeça e um enorme cachimbo na boca,¹³³ ou do escravo retratado por Alken e Chamberlain, que, entre outros quatro na cena, é o único com roupas rasgadas e maltrapilho, caminhando tranqüilamente com um grande cachimbo à boca.¹³⁴

¹³¹ Ibid., capítulo 4.

¹³² Não se sabe se trata-se de uma representação baseada em uma observação de um uso mais disseminado de cachimbos para o fumo entre mulheres ou se haveria um estranhamento destes europeus nesta prática. No entanto, ao que parece, no século XIX o fumo em cachimbos era prática comum também entre europeus e brasileiros brancos e livres, inclusive mulheres.

¹³³ v. A.M.Belluzzo, *A construção da paisagem*, 1994, p.91.

¹³⁴ v. ibid., p.94.

Esta conotação de ‘o escravo e seu cachimbo’ também é sugerida na fotografia feita por Henschel de uma negra de ganho ao lado de seus quitutes, posando como se estivesse fumando seu cachimbo.¹³⁵ Estas cenas devem ser entendidas como uma interpretação do olhar naturalista que cria e reproduz representações de personagens que circulavam à sua volta. Representações que oferecem uma conotação semelhante à atual imagem do ‘preto velho’ que está sempre acompanhado de um cachimbo. Isto é, a presença do cachimbo participa na definição/representação do personagem percebido e interpretado.

Se o uso destes objetos por escravos poderia inspirar a construção de imagens sobre determinados personagens sociais, por outro lado, eles poderiam servir como suportes de diferentes padrões estéticos de decoração, ou mesmo de representação de outras figuras reconhecidas apenas por aqueles que conheciam seus códigos de significação. Cachimbos recuperados em escavações arqueológicas nos mostram que estes objetos podiam servir como suportes de formas antropomorfas, sugerindo a possibilidade de referências a determinados personagens ou entidades particulares.¹³⁶ Neste sentido, seria interessante considerar a possibilidade de estes objetos terem servido como referência a abstrações sobre certos personagens que poderiam servir como referência de certa africanidade no século XIX.¹³⁷

Estas miudezas significadas podem também ser vistas intermediando relações cotidianas de amizade e convivência, ou mesmo auxiliando na identificação das pessoas que as possuíam, através

¹³⁵ v. L.F. Alencastro, *Vida privada e ordem privada no Império*, 1997: 61.

¹³⁶ Destaco aqui particularmente o caso de dois padrões antropomorfos de decoração destes objetos, que sugerem uma instigante inversão de referências estéticas: um deles representando feições negras em cachimbos brancos; e o outro feições orientalizadas em cachimbos enegrecidos. No primeiro a figura aparece claramente com um turbante sobre a cabeça e as peças são produzidas em cerâmica vidrada; no segundo, além de traços alongados, os cabelos são lisos e aparentemente trazem um fino bigode sobre a boca, sobre a cabeça parecem trazer uma espécie de touca ou turbante. Ambos os padrões eram produzidos através de moldes, o que sugere a facilidade de reprodução e a possibilidade de comercialização destas peças. Trabalhei este material em minha monografia de graduação em arqueologia, *Cachimbos de escravos e a reconstrução de identidades africanas no Rio de Janeiro, século XIX*, Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro, 1997. Para uma discussão mais recente dos significados destas peças na formação de identidades entre africanos e afrobrasileiros no século XIX e as estratégias metodológicas interdisciplinares adotadas para este estudo, ver *Cultura material e a experiência africana no sudeste oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens*, Anais do IV Congresso Internacional de Estudos Íbero-Americanos, Puc-RS / Porto Alegre, 2000 (no prelo).

¹³⁷ Me pergunto, por exemplo, o quanto turbantes e feições orientalizadas não poderiam ser lidas como referências a “Moçambiques” ou a alguma entidade reconhecida como “Oriental” entre os africanos. Mas esta é uma sugestão a ser investigada em uma outra pesquisa.

da leitura de relatos em processos-crimes. Nos processos trabalhados pode-se encontrar casos como o do escravo Valentim, que foi indicado como suspeito pela morte de uma pessoa, uma vez que foram identificados como seus um cachimbo e a bainha de uma faca encontrados ao lado do corpo da vítima assassinada.¹³⁸ Ou ainda o do escravo Adão que, para tentar se livrar da acusação, dissimula dizendo não ser seu o cachimbo encontrado no local do crime. Adão procura se defender dizendo que o seu cachimbo estava emprestado com um seu parceiro, que por sua vez teria recém-comprado um outro na vila, “por dois vinténs”.¹³⁹

O sentido de pertença de determinados objetos ou de identificação de pessoas a eles podem ser freqüentemente encontrados nos processos criminais, já que muitas vezes objetos servem como provas materiais de crimes e pessoas passam a ser reconhecidas pelos objetos que lhes pertencem. A justificativa para o porte e uso de facas, canivetes ou “cacherenguengues” são comuns, e é muito comum que estes objetos sejam identificados ou reconhecidos como pertencentes a determinadas pessoas. Para picar fumo, tirar bichos, ou como sugere um escravo, “na fazenda andam todos com a sua faca para o que for necessário”.¹⁴⁰

Não sabemos se seria permitido o uso de facas de forma tão indiscriminada entre os cativos, mas o que ressalta é que canivetes de mola, facas, pedaços de facas quebradas tinham donos e, assim como os dos cachimbos, podiam ser reconhecidos pelos objetos que lhes pertenciam. Como armas de crimes que *deviam* ter donos, estes objetos serão sempre suspeitos para maiores reflexões, embora não deixem de ser sugestivos.

Vejamos, por exemplo, o ofício de um processo que notifica:

“... remeto a faca grande com bainha de couro que pertence a Gabriel, cuja faca não estava com ele há muito tempo, porém sim no poder do escravo Jorge Benguela que a tinha guardada há muito tempo em sua caixa ... conta Gabriel que deu essa faca [... ilegível] garantia de 10 tostões que devia a Jorge ...”¹⁴¹

¹³⁸ CDH/FESS, PC 045, 2º ofício, caixa 465, 1850, p.21.

¹³⁹ CDH/FESS, PC 070, 2º ofício, caixa 468, 1867, p.18.

¹⁴⁰ CDH/FESS, PC 065, 2º ofício, caixa 467, 1866, relato do crioulo José.

O referido escravo Jorge Benguela explicou que

“... seu parceiro Gabriel tomou emprestado dele respondente dez tostões e quando voltaram para fazenda, antes do natal, Gabriel entregou a faca dizendo que a guardasse até ele poder pagar ... que nunca mais Gabriel lhe pediu a faca a qual ele tinha guardado em sua caixa que sempre a tem fechada”.¹⁴²

Neste caso, aparece a situação de propriedade sobre uma faca, um empréstimo no qual este objeto serve como garantia e uma caixa bem fechada onde pertences particulares ficavam guardados. Também fica evidente nestes depoimentos a possibilidade de um caso em que dois escravos irmanados faziam trocas e estabeleciam acordos de garantias em empréstimos de miudezas do cotidiano. E aqui podemos retornar a análise do etnônimos e das identidades negociadas no cotidiano do cativo rural sul-fluminense.

É interessante notar que se Jorge aparece citado como “Jorge Benguela”, Gabriel não é citado nenhuma vez com a sua nação acompanhando o seu nome. No primeiro interrogatório, Gabriel também diz ser de “nação Benguela”, mas no segundo diz que seu “lugar de nascimento” era “Angola”.¹⁴³ No acordo estabelecido entre estes dois africanos, sobre os empréstimos de miudezas do cotidiano, justamente aquele que aparece em desvantagem no negócio, Gabriel, diz ser de nação Benguela, a mesma nação do seu parceiro Jorge, embora tenha como referência um outro lugar como sua “terra natal” (Angola).

Os problemas de interpretação em casos como este já foram ressaltados no início deste trabalho, e aqui cabe apenas sugerir possibilidades, como a de incorporação de identidades particulares não como uma herança de um passado (da referência, mesmo que genérica e abstrata, de um lugar ou de uma experiência vivida), que talvez pudesse ser o caso do próprio Jorge Benguela, mas como uma escolha, como a que teria feito Gabriel, fosse por interesses circunstanciais, fosse por alguma lógica da qual não podemos nos aproximar.

¹⁴¹ CDH/FESS, PC 070, 2º ofício, caixa 468, 1867, p.18.

¹⁴² Ibid., p.24.

¹⁴³ Ibid., pp.20, 34.

O caso que trata este processo aconteceu numa noite de sábado, em meados de janeiro do ano de 1867, quando o referido Jorge Benguela foi, em companhia de seus parceiros Manoel Moçambique, Baloíno e Bernardo, antes da forma, com a licença do feitor, à

“... casa de negócio do cap. Francisco Borges de Carvalho comprar fumo, açúcar e um pouco de cana, e logo depois voltaram para casa, encontrando ainda todos acordados, e seus parceiros dançando o caxambú”.¹⁴⁴

Gabriel, que era um trabalhador de roça e tropeiro da fazenda do Mascate, onde vivia com seus parceiros “há muitos anos”, sugere ter habilidades especiais que garantiriam a sua presença no encontro (e não no local do crime), uma vez que “...estava no terreiro da fazenda de seu senhor a tocar tambor para ele e seus parceiros dançarem o caxambú”.¹⁴⁵ Sabemos que Jorge Benguela era do serviço de roça, casado e ainda com cerca de 35 anos. Junto a um outro africano, de nação Moçambique, além de outros dois parceiros dos quais não sabemos as nações ou naturalidades, foram juntos comprar fumo e provavelmente um tanto de cachaça para aquela noite de Caxambú.

Os significados destes encontros para batuques, danças e libações de aguardente para africanos e afrobrasileiros que viviam como escravos nas fazendas de café no Vale do Paraíba sul-fluminense, no século XIX, será abordado na segunda parte deste trabalho. Pelo momento, vejamos possíveis sentidos para as respostas de Gabriel sobre a “sua nação” (Benguela) e seu “lugar de nascimento” (Angola) em dois interrogatórios aos quais foi submetido no desenrolar do processo.

A variação das referências à “africanidade” de Gabriel pode ser resultado de dissimulação ou desentendimento no momento de redação do documento. Por outro lado, podemos nos perguntar se ser ‘Benguela’ poderia traduzir laços que ele estabelecia com outros africanos ligados ao Caxambú, e com os quais ‘negócios de miudezas do cotidiano’ eram estabelecidos, como seria o caso de Jorge Benguela que, junto com Manoel Moçambique, chegou da venda para o batuque daquela noite. Neste sentido, as questões que surgem são, por exemplo, se ser ‘Benguela’ poderia ser uma referência de Gabriel como tocador de tambor daquele Caxambú.

¹⁴⁴ Ibid., p.24.

Vejamos, no entanto, uma outra face de Gabriel, e para investigá-la iremos esmiuçar outras entrelinhas do processo. O principal acusado neste processo crime foi Rodrigo, já referido neste capítulo anteriormente, em virtude de suas respostas sobre naturalidade/nacionalidade nos interrogatórios que tenderam a se generalizar de “Munhanhane”, para “Angola”, para “da Costa”. No crime pelo qual Rodrigo é indiciado, Gabriel é apontado por ele como seu comparsa. Vejamos mais de perto detalhes desta cumplicidade, observando se ela pode ser um indício do Gabriel ‘cujo lugar de nascimento era Angola’.

Rodrigo dissera que naquela noite de sábado, ele e seu parceiro Gabriel teriam ido à venda, onde compraram dois vinténs de aguardente e dois vinténs de fumo, e que nesta ocasião mataram Joaquim da Costa Valle, o dono da venda que os atendia, por causa de dívidas antigas, tendo depois roubado diversos gêneros que vieram a ser encontrados pelas autoridades policiais na “casa” em que dormia Rodrigo.¹⁴⁶

Gabriel sustentou que naquela noite não teria ido à venda, ficando na fazenda tocando tambor para seus parceiros, e que quanto ao que dissera Rodrigo sobre tê-lo acompanhado até a venda, disse que “não sabe de nada disso e não tem ânimo de matar a ninguém” e que “...só soube [do assassinato] quando na segunda feira passada foi a polícia de noite dar busca na casa em que ele e os seus parceiros dormem... [quando] achou no quarto de seu parceiro Rodrigo fumo, açúcar e outras coisas ...”.¹⁴⁷

Ao que parece, Rodrigo dormia sozinho no “quarto” e Gabriel “morava em um repartimento da senzala para o qual entrava pela mesma porta por onde ele respondente entrava para o seu”.¹⁴⁸ Estes dois africanos solteiros deveriam viver numa senzala coletiva, semelhante às senzalas dos dois casos anteriormente mencionados. Homens solteiros que não deixavam de estabelecer compromissos e relações íntimas com escravas da fazenda, relações que traduzem escolhas e

¹⁴⁵ Ibid., p.20, 34.

¹⁴⁶ Ibid., p.12.

¹⁴⁷ Ibid., pp.20, 34.

¹⁴⁸ Ibid., p.34, 85.

movimentos de aproximação e divergências entre africanos neste contexto. Aparentemente está nestas relações a “cumplicidade” entre Gabriel e Rodrigo.

Gabriel explica que Rodrigo estava “com raiva dele porque ele foi o amante da escrava Helena, com quem hoje está amasiado seu parceiro Rodrigo” e por este motivo estaria lhe atribuindo culpa no crime.¹⁴⁹ Jorge Benguela também sabia que Gabriel e Rodrigo “não se davam, porque tendo o escravo Gabriel por sua amiga a escrava Helena, Rodrigo tomou-a por sua amásia, e daí eles não se gostavam”.¹⁵⁰

Gabriel esclarece ainda que em outra circunstância Rodrigo já quisera “brigar com ele por causa da escrava Helena, pois em uma ocasião que o escravo Rodrigo chegou do Rio Preto, este encontrou na senzala dele respondente e lhe disse que na sua ausência ele respondente tinha falado mal dele ...”, esclarecendo, assim, que Rodrigo já teria vindo lhe cobrar respostas por intrigas e fofocas que teria ouvido na sua ausência por causa da africana Helena. Quando perguntado no processo se eles não “conversavam e brincavam juntos”, Gabriel respondeu que “ria e falava com seu parceiro Rodrigo mas a raiva estava no coração”.¹⁵¹ Rodrigo posteriormente acaba explicando que não falou a verdade no primeiro depoimento, ao comprometer seu parceiro Gabriel como cúmplice no crime, justificando-se dizendo “que quando uma pessoa faz um crime destes fica com a cabeça variada e diz cousas à toa”.¹⁵²

A cumplicidade no crime que haveria entre Gabriel e Rodrigo, anunciada e desmentida no processo, se revela na figura de uma mulher que, por ter sido amante de ambos, despertava ciúmes, intriga e conflito entre eles. Tratava-se de Helena, uma africana de nação Cabinda, da mesma faixa etária que os outros dois (os três entre 30 e 40 anos), que parecia encantar a ambos e por isto acabava como causa de desavenças entre os dois parceiros naturais de Angola. Helena servia como lavadeira e engomadeira na fazenda, e quando perguntada se era amante de Rodrigo e se antes tinha sido amásia de Gabriel, respondeu “que primeiro foi amiga de Gabriel e que agora era de Rodrigo”.

¹⁴⁹ Ibid., p.20.

¹⁵⁰ Ibid., p.24.

¹⁵¹ Ibid., p.20.

¹⁵² Ibid., p.56v.

A escrava mantém-se resguardada, dizendo não saber de nada sobre o roubo, sobre o crime ou possíveis acertos entre os dois para estes fins.¹⁵³

As entrelinhas e os aparentes enganos do documento nos possibilitam pensar nas identidades “Angola” e “Benguela” de Gabriel não necessariamente como dissimulação nos interrogatórios ou como confusões das autoridades policiais sobre a “africanidade” deste cativo, mas como duas faces deste africano. Uma que, como seu parceiro Angola, teria cedido aos encantos da preta Cabinda, motivo pelo qual teria levado os dois a se desentenderem; outra que negociava com seu parceiro Benguela e, quem sabe, poderia ser uma condição do seu lugar como tocador de tambor do caxambú naquela fazenda, no qual participavam também seus parceiros Jorge Benguela e Manoel Moçambique.

A possibilidade sugerida a partir deste processo, assim, seria a identificação com a nação Benguela, de início indicada por Gabriel, aquela que enfatizava seus laços com outros cativos que não o acusado, garantindo sua inocência. De um lado, o esclarecimento de negócios cotidianos e a ligação com o Caxambú como argumentos de defesa (a aproximação ao escravo Benguela); de outro, uma desmentida cumplicidade no ato criminoso, com a justificativa de desavenças por motivos sentimentais ou amorosos (a recusa de proximidade com o escravo Angola).

Um outro processo, cuja situação do crime também se deu em uma noite de Caxambú, apresenta um outro africano que faz referências diferentes sobre sua naturalidade/nacionalidade. Ao que parece, neste caso, não trata-se de dissimulação, mas de uma escolha de associação a uma nação, independente de sua naturalidade, como forma de afirmar uma identidade. Trata-se do acusado Lino que, no primeiro interrogatório, quando perguntado sobre sua naturalidade, diz ser de “nação Moçambique”, e quando perguntado onde residia, respondeu que “na fazenda do Retiro, onde é maquinista do vapor, como escravo que é da Baronesa de Campo Belo”.¹⁵⁴ A partir do

¹⁵³ Ibid., p.27.

¹⁵⁴ Ibid., p.6v.

segundo interrogatório, contudo, Lino passa a se dizer “roceiro”, de nacionalidade “africano”, e o lugar de nascimento a “cidade de Loanda”.¹⁵⁵

Este africano, já com cerca de 40 anos, foi um dos casos mencionados anteriormente que disse não saber de quem era filho “por ser africano e ter vindo pequeno para o Brasil”.¹⁵⁶ É difícil fazer suposições com informações tão fragmentadas e extraídas do contexto de um interrogatório policial. O interessante neste caso é que no primeiro interrogatório Lino logo afirma um lugar diferenciado entre seus parceiros, como “maquinista do vapor”, o que justificaria ele estar armado com “uma faca quebrada que costumava servir-se para limpar a máquina do vapor”. Foi quando também disse ser de “nação Moçambique”. A partir do segundo interrogatório o maquinista do vapor é reduzido a um simples roceiro, e, seguindo a mesma lógica, o Moçambique é reduzido a um africano, com uma referência bem mais objetiva do lugar do seu nascimento – a “cidade” de Loanda – do que a abstração da “nação” Moçambique. Enganos do documento, ou Lino entendia a si próprio como um Moçambique, mesmo tendo nascido em ou vindo de Luanda ?¹⁵⁷

* * *

A análise dos processos crimes se ocupou em estudar alguns aspectos do processo de construção e negociação de identidades entre africanos, no contexto das fazendas no Vale do Paraíba sul-fluminense, ao longo do século XIX. Cabe ressaltar que a negociação de particularidades africanas, na construção de africanidades no além-mar, deve ter se dado de forma mais intensa enquanto levadas de cativos continuamente chegavam, iniciando suas vidas no cativeiro brasileiro. E ainda de forma mais significativa em contextos onde a maioria da população escrava (que em alguns casos representava a maioria da população) era africana, como foi o caso do Vale do Paraíba sul-fluminense, até pelo menos meados do século XIX.

¹⁵⁵ CDH/FESS, PC 009/075, 1872, pp. 12, 21v, 46. Esta é a forma das respostas no segundo interrogatório, no terceiro ele responde apenas ser natural “d’Africa”, e no quarto que sua nacionalidade é “africano”.

¹⁵⁶ CDH/FESS, PC 009/075, 1872, p.12.

Com o fim do tráfico de escravos, em 1850, e com o sucessivo envelhecimento da população africana este processo deve ter se configurado de forma distinta, com uma maior instrumentalização destas identidades particulares e com a cristalização de algumas delas como referências cujos sentidos só podem ser apreendidos contextualmente. Por outro lado, teria sido neste momento que as idéias sobre o estrangeiro africano teriam tomado vulto, despertando diferentes formas de relação de afrobrasileiros com o passado afro-ascendente, como o afastamento de lembranças de uma história de sofrimento, ou como aproximação para a aquisição de força na luta contra o preconceito. O reconhecimento de uma identidade “africana” ou “afro-descendente”, contudo, tem suas raízes na própria experiência do cativo, quando parâmetros de sociabilidade e de entendimento se estabeleciam entre cativos africanos ainda na África e deveriam ser constantemente reelaborados ao longo de sua experiência “no além-mar”.

Fazendo um balanço dos casos tratados nesta primeira parte do trabalho, veremos pontualmente como as referências aos etnônimos podem ajudar a pensar aspectos deste processo de construção de particularidades africanas antes e depois do fim do tráfico de escravos, neste contexto rural sul-fluminense.

Os dois processos datados na primeira metade do século XIX apresentam alguns aspectos a serem ressaltados. O primeiro deles, registrado no ano de 1836, apresenta a situação de Ventura Cumundá, que teve a “sua nação” ofendida em uma disputa com palavras, quando então ele teria se ‘alevantado’ contra a autoridade de Joaquim Moçambique. O segundo, a própria autoridade de Joaquim Moçambique como ‘pai velho’, que era legitimada pelo senhor por ser ‘casado e com mais filhos’.¹⁵⁸

¹⁵⁷ De forma semelhante Debret identificou os fazedores de marimbas, na Corte, como sendo “benguelas de Angola”. Apud. M.Karasch, *A vida dos escravos...*, 2000, p.317.

¹⁵⁸ Um aspecto que não foi considerado anteriormente, e que continuamos sem elementos para abordar de forma mais aprofundada, é a idéia de que o pai velho Joaquim Moçambique poderia ter “mais filhos” que outros escravos. As formas de reconhecimento desta paternidade talvez fossem diferentes para o senhor e para os outros escravos. Pensar em um escravo homem com “fartura” em filhos, no contexto do cativo rural do século XIX, considerando as taxas de mortalidade infantil e as dificuldades de estabelecimento de famílias estáveis ao longo do tempo, faz lembrar as imagens dos escravos reprodutores pretendidos por alguns senhores. No entanto, a historiografia brasileira dos últimos quinze anos tem esclarecido as possibilidades da formação de laços familiares no cativo, de sua estabilidade e seus significados na constituição das chamadas comunidades escravas. Contudo, ainda assim, a idéia de um homem com fartura em filhos reconhecidos como seus, no contexto da escravidão, permanece como uma interrogação. Haveria

A relevância da particularidade africana de Ventura se apresenta no próprio argumento utilizado na ofensa à ‘gente da sua nação’. Os enganos nas formas de redigir a nação de Ventura, como apresentado anteriormente, sugerem que se tratava de um nome africano e não uma abstração genérica como ‘Moçambique’. Sabemos que naquela fazenda havia outros africanos ‘de nação Cumundá’, uma vez que um deles chegou a depor no processo. No entanto, é difícil reconhecer o sentido da palavra Cumundá como uma referência identitária, assim como a “africanidade” que ela representaria para os próprios Cumundás estabelecidos naquela fazenda ou para o ofensor Moçambique.

De toda forma, esta situação nos remete para as negociações em torno de particularidades africanas construídas no cativeiro brasileiro, tal como deveriam estar acontecendo enquanto a população escrava ainda era majoritariamente africana no meio rural sul-fluminense. Negociações que não envolviam apenas o reconhecimento de diferenças etno-culturais, mas que poderiam ocorrer em disputas geradas no estabelecimento de formas de poder.

O processo de 1844, por outro lado, permite ampliar o espectro de possibilidades da formação identidades entre africanos a partir de parâmetros próprios. Como o caso do capataz Miguel, declarado ‘de nação Benguela’, mas que parecia ter como sua apenas a referência a ‘pai Miguel’, e não a Benguela, (talvez por sua idade avançada e/ou seu lugar como capataz, ainda que ‘não vivesse com seus parceiros’). Outro africano cujo nome de nação não aparece na forma como as pessoas se referiam a ele é o escravo Ciro, que ao invés de Congo era ‘malungo de Dário’, e que, por sua vez, também não parecia dar muita relevância à ‘sua nação Cabinda’. Por outro lado, é no mesmo processo que outro africano é referido por praticamente todas as testemunhas com seu nome de nação formando uma espécie de sobrenome. Neste caso, Antonio Moçambique parecia ser uma figura de destaque entre seus parceiros, não só por ser carreiro, mas por ajudar o feitor quando lhe faltava serviço.

homens, “pais velhos”, com esta legitimidade reconhecida pelos demais escravos e escravas e uma fazenda ou “vizinhança”, em períodos de intensa circulação de cativos proporcionada pela continuidade do tráfico de escravos, e

Dentre os processos datados da segunda metade do século XIX, nas décadas de 1860 e 1870, o primeiro aspecto que evidencia uma especificidade deste tempo é o caso do pequeno 'Felisberto Marcolino', que passa a ser reconhecido como 'Felisberto Baiano' quando transferido de Salvador para uma fazenda no Vale do Paraíba. O mesmo acontece com o preconceito sobre a 'baianidade' da jornaleira Maria Ferro. No entanto, a situação de afrobrasileiros/afrodescendentes não esteve sob o foco preferencial de análise neste trabalho, e foram outros os casos nos quais me detive para pensar as peculiaridades da construção de 'africanidades' na segunda metade do XIX.

Neste contexto, dois aspectos pareceram evidenciar-se: uma tendência à generalização das referências africanas, como já havia sido notado por Hebe Mattos ao trabalhar com processos criminais; e a possibilidade de estratégias conjunturais de aproximação de uma ou mais referências a determinada africanidade.

O primeiro aspecto foi visto nos casos de Rodrigo, que de 'Munhanhane' passou a ser referido como 'Angola', e, posteriormente, como 'da Costa'. O segundo, com o caso de Gabriel, um tropeiro que se dizia Benguela ao procurar assegurar sua inocência, ligando-se ao parceiro Jorge Benguela, e ao ressaltar sua habilidade como tocador de tambor; e que se dizia Angola, ao ver-se relacionado com o acusado Rodrigo e ao admitir o encanto mútuo que os dois Angolas tinham pela preta Cabinda Helena.

O caso de Lino apresenta uma mistura destes dois aspectos, anunciando ainda um terceiro, uma vez que ele inicialmente se afirmou como Moçambique e maquinista do vapor, admitindo-se depois como um africano, da cidade de Loanda, e um roceiro. Aqui, a generalização não acompanha uma lógica geográfica local-regional. Este africano, já com seus 40 anos de idade, como vimos, foi um dos que esclareceu que 'não sabia de quem era filho, por ser africano e ter vindo pequeno para o Brasil'; ainda assim, sabia de sua procedência – de Luanda – e afirmava uma identidade Moçambique.

pela própria dinâmica de expansão do sistema de lavoura na região com o plantio do café?

Por fim, cabe ressaltar que em diferentes situações se destacam africanos ‘de nação Moçambique’. No caso de 1836, Joaquim Moçambique é um ‘pai velho, casado e com mais filhos’, que tem autoridade entre seus parceiros roceiros na ausência do feitor branco e do capataz escravo (o crioulo Adão). No caso de 1844, Antonio Moçambique, entre os três africanos cujas formas de referência são observadas no processo, é o único citado repetidamente, no relato das diferentes testemunhas, com seu nome de nação acompanhando seu primeiro nome, como uma espécie de ‘sobrenome’ ou apelido. Finalmente, no caso datado na segunda metade do século XIX, o feitor novo português, contratado pelo senhor para reestabelecer o controle sobre os escravos,¹⁵⁹ destituiu o capataz, indicando em seu lugar João Moçambique, um africano casado, com mais de 40 anos.

Além destes personagens, todos ligados a uma autoridade sobre o trabalho dos escravos roceiros, pode-se ressaltar o caso de Ambrósio, também de nação Moçambique que estava entre ‘os mais velhos’ na senzala em que se encontrava Felisberto. É curioso que é no relato de Ambrósio que surge o termo ‘bolir’. Possivelmente uma influência do pequeno cativo adotado há um ano naquela senzala.

Pensando em uma possível hegemonia de Congos e/ou Angolas entre centro-africanos no sudeste, tal como a demografia do tráfico pode sugerir, ou como os estudos sobre irmandades religiosas apontam, como mencionado no início deste trabalho, a identidade Moçambique parece um contraponto interessante que pode ter se cristalizado em representações que chegam ao século XX. No entanto, as formas de coesão e conflito entre as diferentes nações centro-africanas no sudeste apenas podem ser abordadas contextualmente, mas ainda carecemos de mais estudos para que possam ser sugeridas generalizações.

De toda forma, podemos destacar alguns resultados de trabalhos já mencionados anteriormente que podem auxiliar pesquisas sobre o assunto: como vimos, M. Soares apresenta uma situação de aliança entre Minas, Moçambiques e africanos ‘das Ilhas’ em oposição a uma hegemonia Angola no âmbito de uma Irmandade de pretos na Corte, no século XVIII; R. Pirola

¹⁵⁹ Antes deste feitor, quem estava na função era um escravo que permitia que seus parceiros tivessem maior liberdade de ação, como negociar com um lavrador que morava nas terras da fazenda, no caminho entre a sede da fazenda e o lugar de trabalho nas roças.

oferece dados que nos permitem supor uma falta de adesão de Moçambiques e Benguelas num plano de revolta organizado principalmente por Congos, Monjolos e Cabindas, em Campinas, na década de 1830; por outro lado, F.Gomes apresenta uma insurreição liderada por escravos de diferentes nações, incluindo a liderança de um Rei Congo e um feitor Moçambique, em Pati do Alferes, em finais da década de 1830. Cristalizadas em personagens nas festas das Irmandades do Rosário, registradas no sudeste brasileiro ao longo do século XX, se destacam particularmente as referências a Congos e Moçambiques.

Considerando estes dados, a afirmação ou o reconhecimento de uma identidade Moçambique pode ter sido relevante como uma identidade particular assumida por centro-africanos e seus descendentes no sudeste, na longa duração de pelo menos três séculos. Talvez, ainda no tempo do tráfico, seu sentido poderia se aproximar de alguma generalização sobre ‘africanos orientais’ ou mesmo como uma referência a influências do islamismo incorporado na Costa Leste africana. A história destes moçambiques-brasileiros, contudo, ainda está por ser contada.

* * *

A seguir, será o momento de observar aspectos de um conhecimento particular que pode auxiliar a leitura de alguns dos fragmentos apresentados anteriormente, que tratam de situações do cotidiano de cativos roceiros no seu trabalho no eito, no convívio em senzalas coletivas e em dias de Caxambú. Iniciaremos com o caso do mencionado escravo Lino, que foi acusado de ter matado um parceiro por ter sido “maltratado com palavras”, após um encontro de Caxambú.

A partir deste caso, partiremos em busca de informações que ajudem a pensar este conflito em que se envolvera de Lino. Este caminho também nos levará a pensar na disputa de poder entre Joaquim Moçambique e Ventura pelo lugar de liderança no eito; na ajuda que o carreiro Antonio Moçambique prestava ao feitor no trabalho das roças; e, finalmente, na arte de dissimulação do tropeiro e tocador de tambor Gabriel, um africano de muitas faces.

PARTE II – As artes da Ngoma no Brasil

A oralidade do jongo

A segunda parte deste trabalho se apresenta como um convite para os encontros de Caxambú, onde africanos podiam estar negociando suas identidades e estabelecendo parâmetros comuns de convívio e entendimento. Este será o gancho para tratarmos o segundo aspecto da construção de identidades, tal como mencionado anteriormente: o de ampliação de identidades particulares no reconhecimento de uma identidade comum.

Outros estudos já apontaram a dificuldade de se entrar, através do registro escrito, nos recônditos espaços da oralidade, da dança e dos batuques, nos quais africanos e afrobrasileiros se encontravam no seu cotidiano no cativeiro.¹⁶⁰ Assim, nesta segunda parte partiremos também para os encontros de Jongo e Caxambú no Vale do Paraíba do século XX, notando como eles podem nos ajudar a pensar aspectos desta prática entre africanos e afrobrasileiros no período escravista. Ou, em outras palavras, como reporta a memória de jongueiros do século XX, “o tempo do cativeiro”.

Relatos extraídos de processos-crimes do século XIX, referentes à região de Vassouras, no Vale do Paraíba sul-fluminense, sugerem os arredores ou o interior das senzalas como locais de encontros para o Caxambú, onde os cativos se reuniam em torno de tambores para danças e batuques. Contudo, é provável que as roças e matas, assim como os terreiros das casas ou choças de escravos casados ou idosos (que não habitavam senzalas coletivas ou os cubículos das senzalas-pavilhão) servissem também para estes encontros.¹⁶¹

¹⁶⁰ Limites apontados por pesquisadores que se debruçaram sobre fontes como a literatura de viajantes, códigos de posturas, jornais, como M.Karasch, *A vida dos escravos do Rio de Janeiro...*, 2000; M.Abreu, *O Império do Divino...*, 1999.

¹⁶¹ Ressalta-se aqui os espaços construídos em meio ao cafezal, como o mencionado anteriormente neste trabalho, que serviam como apoio ao trabalho cotidiano no eito. Trata-se de terreiros onde os escravos se reuniam, recebendo a indicação da tarefa a ser realizada no dia e, talvez, onde eram contados antes de retornar a casa. Junto a estes locais poderia haver um casebre onde as ferramentas para o trabalho permaneciam guardadas, assim como um rancho que deveria abrigar a cozinha da roça. No documento analisado anteriormente, o feitor novo Manuel Duarte Simões teria mandado fincar um esteio para castigar os escravos neste local. Sugere-se, assim, tratar-se de um espaço de

Da série levantada para esta pesquisa, apenas em dois processos há referências a encontros para o Caxambú, que eram realizados entre os escravos em fazendas na região de Vassouras. Há indicações de que cativos de diferentes fazendas poderiam ir, em surdina, ao encontro de seus parceiros em fazendas vizinhas para as libações de aguardente, danças e toques de tambores. Stein, a partir de conversas e entrevistas com ex-escravos na região de Vassouras, sugere que

“dias antes de um Caxambú ser realizado com a permissão do senhor, a notícia circulava entre os escravos da fazenda. As notícias se espalhavam entre escravos de fazendas próximas através de conversas numa taberna ou venda na beira da estrada, quando um escravo visitava outra fazenda a serviço do senhor, ou então circulavam sutilmente disfarçados em versos enigmáticos de jongo cantados por grupos de fazendas vizinhas, enquanto trabalhavam nas encostas de café.”¹⁶²

Na freguesia de São Sebastião de Ferreiros, o africano Lino, de nação Moçambique, já com cerca de 40 anos de idade, disse que na noite de sábado do dia 2 de novembro do ano de 1872 teria “...vindo da Fazenda do Retiro para esta do Secretário para levar azeite, deix[ando]-se ficar nesta fazenda para tomar parte no brinquedo que tem o nome de Caxambú entre os escravos...”¹⁶³

É provável que este Caxambú do dia 2 de novembro não tivesse sido um “ajuntamento” casual para distração ou “brinquedo” apenas, mas aquele dia de finados, que naquele ano coincidira com um sábado, talvez tivesse motivado os escravos das fazendas da Baronesa de Campo Belo a se organizarem antecipadamente para o encontro.¹⁶⁴

sociabilidade fundamental para africanos e afrobrasileiros no seu cotidiano, distante da sede da fazenda. A infraestrutura destes locais podem ter servido para abrigar também encontros noturnos ou festivos livres dos olhares senhoriais, como o descrito por José de Alencar, em *O tronco do Ipê*. São muitos os processos que fazem referências aos “ranchos e terreiros de roça”. A indicação do processo mencionado anteriormente que oferece maiores detalhes sobre este espaço de sociabilidade é CDH/FESS, PC 066, 2º ofício, caixa 467, 1866.

¹⁶² S. Stein, *Vassouras...*, 1990: 244.

¹⁶³ CDH/FESS, PC 009/075, 1872.

¹⁶⁴ Os dias santos aparecem como referências nos relatos de cativos quando eles se referem ao “tempo” em que se deu o crime investigado nos processos. Em 1866, Pedro, um cativo natural da freguesia de Sacra Família do Tinguá, disse que vieram sepultar um escravo “no cemitério desta freguesia no dia de Nossa Senhora da Glória”. CDH/FESS, PC 064, 1966, p.21. Dez anos antes, o escravo José Crioulo deixou claro que estava trabalhando na limpa dos cafés numa “quarta-feira, dia de São José”. CDH/FESS, PC 115, 1956, p.14, 15. Já o africano José Mina argumentou “que não merecia ser castigado porque era véspera de dia santo”, reivindicando a liberdade que lhe era competente nestes dias. CDH/FESS, PC 073, 1975, p.35. Melo Morais Filho observa, no início do século XX, o entretenimento entre negros no

O calendário anual de festas e dias santos era bem conhecido entre os escravos, especialmente porque estes eram seus “dias livres”. Além disso, havia a semanal noite de sábado e os domingos, quando não eram incomuns encontros para batuques e danças. José de Alencar, em *O Tronco do Ipê*, descreve uma festa de natal em uma fazenda no Vale do Paraíba, e a participação dos negros da fazenda em performances para o senhor. Após uma performance dos escravos exibida aos convidados do senhor, seguiu-se um Caxambú no terreiro central, que teria sido inicialmente apreciado pelos viventes da casa senhorial. Um batuque natalino, sob os olhos senhoriais que ao mesmo tempo que permitiam a diversão “dos pretos”, reafirmavam idéias de selvageria e primitivismo dos negros escravos observados.

Mas voltemos ao Caxambú do dia de finados, naquele ano de 1872. O feitor de roça da fazenda do Secretário esclareceu em seu relato que o senhor havia deixado autorização para o batuque, já que estaria ausente da fazenda naquela noite. O escravo Lino, que morava em uma outra fazenda da família dos Barões de Campo Belo, parece ter arranjado uma leva de azeite como desculpa para ir à fazenda do Secretário, onde permaneceu, mesmo depois de encerrado o Caxambú, tendo sido trancado junto com os outros escravos em uma senzala coletiva.

Infelizmente não temos detalhes sobre este encontro, apenas que se tratou de uma noite de dança e muita cachaça que terminou com a morte do escravo Félix, e Lino teria sido o responsável por ela. Ainda assim este processo nos remete ao universo social destes batuqueiros do século XIX e algumas de suas entrelinhas sugerem possíveis vestígios de um Caxambú. Vejamos mais de perto alguns fragmentos deste documento e as ações de seus personagens.

O referido feitor de roça da fazenda, um português de nome Manoel Magalhães, contou que o senhor havia

dia de São João: “Os negros despejavam nos braseiros carros de milho e carás, verdes canas e tenras espigas; e os moços e moleques, pulando as fogueiras, apareciam no alto daquela atmosfera ígnea, abrindo a boca e gritando: – “Acorda São João!”. Esta expressão faz lembrar que era também nestes dias “de liminaridade”, por romperem com a rotina cotidiana, os mais propícios para a eclosão de revoltas e levantes. M. Abreu., em *O Império do Divino...*, 1999, p.287, sugere, através dos códigos de posturas na Corte, que os batuques não eram apenas movimentos espontâneos, mas envolviam toda uma prévia organização para o evento.

“... deixado permissão para os pretos tocar o Machambú, [e que] tiveram os pretos entretidos com isso até às dez horas da noite, essas horas retiraram-se os pretos, e, fechando ele testemunha as portas das senzalas recolheu a seu quarto ...”.

Depois disto teria havido uma confusão dentro de uma senzala que culminou com a morte de Félix, a facadas, pelo africano Lino.

Virgílio Alves Sardinha, que se dizia “lavrador” e morava em um quarto da referida fazenda, dá a entender que quando os pretos acabaram de dançar ele já estava recolhido no seu quarto, não tendo participado do ajuntamento.¹⁶⁵ Este “empregado” da fazenda, como ele próprio também se refere, disse que não sabia

“... a razão desse ferimento pois que não havia inimizade conhecida entre o réu e o paciente, foi uma coisa estantanea talvez devido ao estado de embriaguez de Lino, e que *não pode obter informação nenhuma dos outros pretos a respeito* [grifo meu]”.¹⁶⁶

É interessante que o crime se deu dentro de uma senzala coletiva e nenhuma testemunha ocular depôs em juízo, apresentando o documento um silêncio semelhante ao que obtivera o referido Sardinha. Quem explica às autoridades como teria se dado a confusão naquela noite, logo depois do Caxambú, no interior da senzala, foi o próprio acusado, confessando¹⁶⁷

“...que de fato tomou parte na dança e nas libações de aguardente e que seria cerca de onze horas *estando em conversa* com o escravo Félix *houve uma alteração* entre ambos de que resultou ser *maltratado com palavras* ele réu pelo mesmo Félix, e que estando ele réu embriagado, puxou por uma faca quebrada que costumava servir-se para limpar a máquina do vapor, com esta se serviu não sabe como para agredir seu parceiro, mas que não sabe explicar como o ferimento se deu, nem o que se seguiu posteriormente, porque estava fora de si por causa da aguardente que tinha bebido [grifos meus]”.¹⁶⁸

Na ocasião, o referido feitor de roça, que foi chamado pelo capataz para ir abrir a senzala onde houve o crime, confirmou que Lino “estava embriagado, que cambaleava e não dizia coisa com coisa”. No entanto, não parece ter tido notícias de brigas entre as partes, uma vez que

¹⁶⁵ CDH/FESS, PC 009/075, 1872, pp. 6v; 16v; 14v.

¹⁶⁶ Ibid., pp.14v.

¹⁶⁷ Lino foi interrogado quatro vezes. Nenhum outro escravo respondeu no processo, provavelmente porque era o caso de um réu-confesso e também porque os “outros pretos” não se manifestaram em desacordo.

“o capataz José cozinheiro que dormia na senzala vizinha lhe contou que *não ouvira alteração de palavras, mas sim risadas*, logo depois um grito do ofendido [grifo meu]”.¹⁶⁹

Um outro português, que servia de feitor de terreiro, e acompanhou o feitor de roça Magalhães e o capataz até a senzala onde teria se dado a confusão, disse que

“ouviu dizer pelos pretos que dormiam na mesma senzala que havia certa indisposição entre eles por causa do lugar onde dormiam, mas que antes disso não consta que tivessem desarmonia”.¹⁷⁰

A alteração na qual Lino fora “maltratado com palavras” parece ter se dado em meio a risadas de seus parceiros, e não a uma discussão ou briga com Félix. Que palavras Félix teria usado que teriam levado Lino, completamente bêbado, a atacá-lo de imediato, sem nenhuma discussão que tivesse sido percebida pelo parceiro capataz que dormia numa senzala vizinha ? Se parece inútil para esta discussão encontrar as razões que levam uma pessoa alcoolizada a se exceder em atos de violência, devemos lembrar que Lino não costumava passar a noite naquela senzala da fazenda do Secretário e, neste sentido, ele parece ter precisado de muito pouco para, mesmo bêbado, se sentir autorizado a investir violentamente contra Félix por um lugar naquele espaço.

Sabe-se que naquela senzala dormiam 20 escravos solteiros, segundo informou o feitor, o que garantia um público que respondia com risadas ao que se passava ali dentro, a portas fechadas. O Caxambú daquela noite provavelmente teria sido terminado às dez horas por ordens do feitor, como uma recomendação do senhor que estava ausente, e não porque seus participantes julgaram que seria hora de concluir o batuque. Ao que parece, os cativos que estavam dentro da senzala não se motivaram a esclarecer o que se sucedera. Nenhum deles foi chamado a depor, e um empregado da fazenda, embora soubesse que entre Lino e Félix não havia desarmonia, “não pode obter informação nenhuma dos outros pretos a respeito”.

¹⁶⁸ Ibid., pp.6v.

¹⁶⁹ Ibid., pp.16v.

¹⁷⁰ Ibid., pp.19.

Neste contexto, uma possibilidade para a “alteração” entre Lino e Félix seria que as disputas em palavras entretidas durante o batuque tivessem tido continuidade em desafios depois dos escravos serem fechados nas senzalas pelo feitor. A continuidade de disputas entre os dois envolvidos seria uma possibilidade também para o silêncio dos outros cativos, uma vez que assumir que a confusão teria se dado por conta de uma prática ligada ao encontro, poderia levar o senhor a restringir novos batuques.¹⁷¹

A explicação que obtivera o feitor de terreiro, de que teria havido uma indisposição por causa do lugar onde dormiam, parece tratar-se de uma motivação comum para conflitos no interior das senzalas coletivas. O que não impede que ela fosse o argumento de uma disputa em versos, como as que podiam ser travadas através dos jongos nos encontros para o Caxambú.

Considera-se aqui a possibilidade destes encontros terem servido, no período escravista, como uma prática associativa importante na organização social de africanos e afrobrasileiros no cativeiro, através da qual querelas do cotidiano podiam ser resolvidas em desafios de habilidade com a palavra. No entanto, não são os processos crimes que nos permitem tratar esta questão e levantar possibilidades para as motivações de Lino, que fora “maltratado com palavras”. Eles também não podem esclarecer o silêncio de seus parceiros sobre o que sucedeu no interior daquela senzala.

O material mais denso de que dispomos para abordar o Caxambú/Jongo são registros do século XX, que talvez possam nos oferecer pistas para reflexões sobre a construção de identidades entre africanos ainda no período escravista. A partir de registros mais recentes desta prática no século XX pode-se observar formas de poder e de conhecimento, assim como a sua própria constituição enquanto prática secular, ajudando a remontar aspectos de uma linguagem particular que pode ter servido como veículo na negociação de africanidades, e como parâmetro na construção de novas identidades, como a do próprio “africano”, ainda no “tempo do cativeiro”.

¹⁷¹ Sobre este silêncio, vale notar que ele é garantido também pela situação criminal de um réu-confesso, ou pela desculpa da bebedeira, que não teria levado a justiça a se interessar pelos pormenores do conflito. No entanto, como pode-se observar na leitura de outros processos, caso cativos se sentissem motivados a manifestar seu conhecimento ou opinião sobre o sucedido, estes podiam acabar sendo chamados a depor.

É claro que os sentidos e as formas desta prática podem ter variado ao longo do tempo, atendendo às demandas sociais e às formas de significação de seus participantes e espectadores, em acordo com a realidade vivenciada por eles no presente e suas memórias sobre o costume herdado. Sabe-se, por exemplo, como no século XX os encontros de jongo serviram e ainda servem como movimentos na valorização de uma politizada “cultura negra”, além de se constituírem como prática que permeia relações familiares, agindo na integração de determinadas comunidades, sem contudo deixar de despertar disputas e conflitos inerentes a qualquer formação social.¹⁷²

Devo iniciar informando o leitor sobre o material que passarei a me referir para tratar do Jongo/Caxambú de forma mais detalhada e que, de certa maneira, pode ser inserido neste contexto.¹⁷³ No caso do Jongo, a análise se baseia especialmente nos trabalhos de campo realizados pela folclorista Maria de Lourdes Borges Ribeiro, em meados do século XX, e nas pesquisas de Paulo Dias desenvolvidas nos anos 90. Ambos os estudos se concentram na região sudeste brasileira, com especial atenção para a região do Vale do Paraíba paulista e fluminense e o sul de Minas. Ribeiro procura observar as características do Jongo nesta região, enquanto Dias propõe uma relação entre o Jongo e o Candombe de Minas Gerais, procurando localizar a formação destas manifestações no período escravista, e fundamentar suas tradições num legado centro-africano.¹⁷⁴

¹⁷² v.e.g. a menção que faz J. de Almeida para a primeira década do século XX: “Durante a guerra, antigos militantes abolicionistas favorecem a politização da comunidade negra e mulata na região, organizando grandes marchas noturnas, revalorizando o jongo e outras danças de negros”. O autor se refere à região próxima ao Vale do Paraíba, no litoral norte paulista. *Uma santinha caipira...*, 1995, p.107. Mais recentemente pode-se apontar como exemplo de um movimento político de valorização das raízes afrobrasileiras aquele organizado pela comunidade ligada ao Jongo da Serrinha, no Morro da Serrinha / RJ.

¹⁷³ Neste texto, Jongo refere-se aos versos cantados (os “pontos”) registrados nas últimas décadas do século XIX e no século XX. Vale ressaltar que no período escravista estes cantos e desafios eram comuns tanto nos encontros em torno dos tambores, como nos cantos de trabalho entre cativos. Ao falar em Caxambú estarei me referindo especialmente aos encontros em torno do toque de tambores registrados tanto no século XIX como no século XX. Caxambú, atualmente, particularmente no Estado do Rio de Janeiro, é também uma referência genérica aos tambores utilizados (candongueiro e tambú), além da referência à dança executada por um casal, que dançam girando em torno do círculo, em sentido anti-horário, sem se tocar. “O uso diferencial dos termos “jongo” como “música e poesia” e “caxambú” como “dança” estão mais associados a certas áreas do Rio de Janeiro. No Vale do Paraíba paulista inexistia a palavra “caxambú”, sendo “jongo” designativo de dança e música”. Paulo Dias, comunicação pessoal, 2002. Tanto a dança como a relevância do toque dos tambores não serão tratados de forma pormenorizada aqui por não termos tido a oportunidade de aprofundar estes estudos nesta pesquisa. Para um estudo que enfoca aspectos fundamentais da dança afro-brasileira, v. G.Rodrigues, *Bailarino, pesquisador, intérprete...*, 1997; Para uma análise dos toques de tambores, particularmente no jongo e no candombe, v. P.Dias, *Jongo e Candombe, primos-irmãos*, no prelo.

¹⁷⁴ M.L.Ribeiro *O Jongo*, 1984; P.Dias, *Jongo e Candombe, primos-irmãos*, no prelo.

Outras informações provêm da pesquisa realizada por Stanley Stein, em Vassouras, no ano de 1948/9. Em conversas e entrevistas com idosos, Stein registrou um pouco da memória sobre o Jongo na região, através das palavras de ex-escravos.¹⁷⁵ Embora o autor não faça as referências dos seus entrevistados no clássico *Vassouras*, ainda assim guardou preciosos relatos sobre contextos e práticas que devem remontar, pelo menos, as últimas décadas do século XIX.¹⁷⁶

Estes relatos sugerem que os desafios em palavras travados nos jongs além de conduzir cantorias que ritmavam o trabalho no campo, podiam se manifestar em disputas de poder entre cativos, em formas de caçoar senhores, feitores, parceiros, satirizar acontecimentos do cotidiano, ou, ainda, de saudar e rememorar a ancestralidade.¹⁷⁷ Trata-se, portanto, de espaços da oralidade para a crônica satírica sobre a vida cotidiana, ou mesmo para reverenciar “o passado” (com referências a ancestrais ou ao “além-mar”). Espaço de uma linguagem particular e de transmissão de determinado conhecimento, é ainda um espaço de manifestação de um poder, afirmado pelo uso da *força* através da *palavra*.

Não só durante as horas de trabalho no campo, mas especialmente quando se reuniam em torno de tambores, para dançar ao som dos batuques, uma linguagem simbólica e cifrada parece ter sido usada por afrobrasileiros, ainda no tempo do cativo. Stein coletou alguns Jongs que se

¹⁷⁵ J.C.Meihy, *A Colonia Brazilianista...*, 1990.

¹⁷⁶ S.Stein, *Vassouras...*, 1990. Cabe dizer que a leitura sobre o material apresentado por estes autores é guiada pelas questões apresentadas no presente trabalho, sendo também conduzida pelas impressões obtidas através da observação em campo e conversas informais com jongueiros, seus familiares e participantes do Caxambú/Jongo em Barra do Pirai e Vassouras, no Rio de Janeiro, e Guaratinguetá, em São Paulo. Não se trata de pesquisa extensiva, mas as impressões obtidas ao longo desta pesquisa seguramente contribuíram para o entendimento que faço do assunto. Ressalto a honrosa contribuição de José Gomes de Moraes, o ‘tio Juca’, que tem um Caxambú que leva o seu nome em Barra do Pirai, assim como de seus familiares e companheiros de caxambú, que estiveram abertos para conversas e batuques.

¹⁷⁷ P.Dias, op.cit., p.3 identifica diferentes categorias de pontos: os de *louvação* destinam-se a saudar entidades espirituais, pessoas vivas ou mortas; os de *visaria*, “para dançar”, traçam a crônica da comunidade geralmente através da sátira ou marcam passagens do evento festivo; os de *demanda* ou *goromenta* destinam-se ao desafio entre jongueiros e têm geralmente a forma de enigmas, que devem ser *desatados* – decifrados – pelos oponentes. Modalidade pouco praticada atualmente, a demanda envolve segredos mágico-poéticos que só alguns conhecem”. M.L.Ribeiro, op.cit., 1984, p.23 oferece uma classificação semelhante para os “pontos de jongo”, acrescentando categorias que informam sobre a dinâmica do encontro-ritual: ponto de louvação (no início, para louvação); ponto de saudação (para saudar ou ‘saravá’ alguém); ponto de visaria ou bazarria (para alegrar a dança); ponto de despedida (para o final do jongo); ponto de demanda ou porfia (para desafio); ponto de gorumenta ou gromenta (para briga); ponto de encanto (para magia).

traduziam em deboches sobre situações do cotidiano, como o que se segue. Segundo o autor, neste jongo é feita alusão à uma situação em que “os [escravos] atrasados apareciam na porta das senzalas murmurando o jongo que debochava do feitor tocando o sino”:

“Aquele diabo do bembo zombou de mim
Nem tempo para abotoar minha camisa,
Aquele diabo do bembo”¹⁷⁸

O pesquisador coletou também algumas intrigas, comuns nos encontros de jongueiros e em suas disputas satíricas, como esta que “segundo um ex-escravo, Ramalhete e Jardim ... referem-se a um homem que sai de manhã para trabalhar com seu grupo do campo e então outro homem entra no seu alojamento e encontra lá sua mulher”:

“Eu não sei que tem mamãe
Anda brincando com papae
Ramalhete tá na canga
Jardim tá no curral”¹⁷⁹

Registros de cantos em batuques no século XX também falam de conflitos conjugais e do respeito à hierarquias entre jovens e mais velhos, ou iniciantes e jongueiros experientes, como sugerem os dois exemplos a seguir.

“A nega lá em casa só qué fazê confusão
Eu não mandei ocê imbora
Eu não mandei ocê ficá
Se você sair dessa casa
Só peço por favor antes do galo cantar”¹⁸⁰

“Ah, galo rosa
Tenha dó do meu penar
Suas penas são douradas, galo sereno
Tenho medo de molhar na ingoma”¹⁸¹

S.Stein, op.cit., 1990, esclarece que em Vassouras dizia-se que os “jongos cantados em língua africana eram chamados *quizumba*, os cantados em português, mais comuns à medida que os africanos mais idosos iam morrendo, *visaria*.

¹⁷⁸ S.Stein, op.cit., 1990, p.198.

¹⁷⁹ Ibid., p.248-249.

¹⁸⁰ Anecide Toledo, Batuque de Tietê, Capivari e Piracicaba. Tietê (SP), 23/09/1995, Faixa 2 – CD *Batuques do sudeste*. Documentos sonoros brasileiros, Acervo Cachuera!, Coleção Itaú Cultural.

Parecem comuns também aqueles que zombam de situações de infidelidade, como as registradas por Stein através da memória de ex-escravos em Vassouras, ou os que fazem intriga com relação à gravidez de uma mulher solteira:

“Galinha bota ovo
companheiro tá no choco
marido tá na roça
marido bebe o caldo”¹⁸²

“Lá em casa tem um boi, gente
mais c’uma ferida no pé
todo mundo qué a carne, gente
ferida ninguém num qué, (no pé do pau)”¹⁸³

Além de querelas domésticas, também podem surgir questões circunstanciais, ligadas aos acontecimentos que se passam durante o encontro. No exemplo abaixo, um jongueiro disposto a defender seu terreiro de visitas indesejadas cantou para mandar embora quem vinha de fora:

“Minhas galinha tão criada
Tem pintinho pa criá
Mais, meu galinheiro é pequeno
Num quero buia de gambá”¹⁸⁴

Estes são alguns exemplos de cantos presentes nas rodas de jongo e batuques do século XX. Eles reportam e ironizam situações do cotidiano fazendo uso de recursos metafóricos, animando os dançarinos com as respostas (a segunda parte de cada jongo/ponto/canto) em coro. O ambiente doméstico-familiar muitas vezes é traduzido pelas imagens de um terreiro no qual vivem galos, galinhas e pintos, apresentando ainda um mundo de corujas, tatus, gambás, bois carneiros, veados.

¹⁸¹ Jongo cantado em Piquete, São Paulo, 20/07/1996. Paulo Dias, comunicação pessoal, 2002.

¹⁸² M.L.Ribeiro explica que neste caso é uma “referência à mulher de um jongueiro que não procedia devidamente em sua ausência”, Pirai / RJ, em *O Jongo*, 1984, p.44.

¹⁸³ Transcrição da gravação do Jongo no clube “Elefante Branco” organizado a pedido dos pesquisadores Paulo Dias e Marcelo Manzatti em Piquete / SP, 20/07/1996. Acervo da Associação Cultural Cachuera!. Neste jongo o boi com uma ferida é uma mulher grávida que é desejada por vários homens, mas nenhum que se disponha a assumir a paternidade da criança.

¹⁸⁴ Transcrição da gravação do Jongo no clube “Elefante Branco” organizado a pedido dos pesquisadores Paulo Dias e Marcelo Manzatti em Piquete / SP, 20/07/1996. Acervo da Associação Cultural Cachuera!.

Outras referências próprias do universo rural como carros de bois, carreiros, canaviais, elementos naturais, engenhos, também são comuns.¹⁸⁵

A alusão feita a carreiros parece relevante por sua alta recorrência como referências nos jongs. Alguns brincam com aspectos da sua atividade, fazendo alusão à acidentes de trabalho, ou a escapadelas facilitadas pela liberdade de circulação propiciada no seu trabalho:

“Carreiro novo
Quer não sabe carrear
O carro tomba
E o boi fica no lugar”

“Carreiro bom
É o carreiro da fazenda
Boi tá no carro
E o carreiro tá na venda”

Outros, no entanto, parecem prestar homenagens como se faz a entidades:

“vamo rezá
pra arma do bom carrero
que lá vai subindo o morro
sem guia, sem candieiro”¹⁸⁶

Podem sugerir, ainda, o anúncio de ‘um tico-tico que se tornou um sabiá’. Os versos talvez possam descrever o caso de um moleque-candeeiro, que ajudava o carreiro na guia dos bois,¹⁸⁷ e que teria se

¹⁸⁵ v. P.Dias, *Jongo e Candombe, primos-irmãos ...*, no prelo.

¹⁸⁶ Ponto de Candombe de Mocambeiro (MG), 1996. P.Dias, *A outra festa negra*, 2001, p.874

¹⁸⁷ Em conversas com ‘seu Wilson’, mais conhecido como ‘garotão’, um ex-tropeiro e atual jardineiro da ‘casa das freiras’ em Vassouras, ouvimos um pouco da sua antiga atividade, assim como a de seu sogro que trabalhava como carreiro (i.e. conduzindo carros de bois, normalmente usados no trabalho nas roças para puxar troncos pesados das árvores derrubadas). Sobre o trabalho de carreiros ele conta que costuma acompanhá-lo um menino, que vai na frente do carro chamando os bois, e por isso ganha o apelido de candeeiro – registro de conversas informais, maio de 2001. Não é raro no meio rural ver meninos acompanhando um adulto em carros de tração animal. Uma observação simples que pode nos remeter as circunstâncias corriqueiras de transmissão de determinados conhecimentos, como a de um adulto ensinando uma criança a improvisar versos, enquanto percorrem juntos um caminho. Curiosidades sobre costumes ligados à vida no meio rural podem ser apreciados no romance (quase folclórico de tão descritivo) de M.P. da Silva, *Carros de bois e moendas*, 1985. Sobre práticas corriqueiras de tropeiros v. T.Maia e T.R.C.Maia, *O folclore das tropas, tropeiros e cargueiros no Vale do Paraíba*, 1981. Sobre a projeção social que poderiam adquirir tropeiros, v. A.Lenharo, *As tropas da moderação*, 1979.

tornado um carreiro. Ou, ainda, o de um menino que é autorizado pelo pai a entrar num desafio de jongo, usando a referência à atividade de carrear apenas como uma metáfora.¹⁸⁸

“Papai falou
que eu podia carrear
Tico-tico encanga boi
Quem carrega é sabiá”¹⁸⁹

P.Dias, em entrevistas com jongueiros em diferentes localidades do Vale do Paraíba e em Minas Gerais, nota que personagens como carreiros são “... considerados grandes cantadores e perigosos feiticeiros, tidos como mestres incontestes do desafio mágico-poético da demanda, [e] gozam por isso da predileção dos jongueiros mais experientes”.¹⁹⁰

Esta recorrência de referências a carreiros pode nos ajudar a pensar, por exemplo, o quanto eles poderiam ter sido personagens relevantes entre escravos, e, mais particularmente, entre os cantadores. Talvez estivesse na habilidade de entoar os cantos de trabalho, através dos quais os jongs estabeleciam uma forma de entretenimento e comunicação entre os roceiros, a ajuda que o carreiro Antonio Moçambique poderia ter prestado ao feitor na lida do eito, por estar sem serviço, como mencionado na primeira parte deste trabalho.

Assim, não só pelo deboche ou em defesa de familiares ou entes queridos mas também pela vaidade em disputar sua habilidade como jongueiro, os encontros nos quais são travados desafios terminam freqüentemente em confusão e brigas, o que faz com que esta prática no Jongo/Caxambú atualmente seja censurada, mesmo por jongueiros experientes que entendem que o desafio acaba com a harmonia e a diversão entre os participantes (o que não quer dizer que eles não continuem, de certa forma, a admirá-lo).

Através do registro apresentado no CD *Batuques do Sudeste*, que disponibiliza para o público parte do material do Acervo Cachuera!, podemos imaginar uma situação a partir da qual se

¹⁸⁸ Os significados dos pontos de jongo apenas podem ser compreendidos na situação em que eles são cantados. Neste texto, apenas sugiro algumas possibilidades interpretativas, algumas mais literais outras buscando significados mais recônditos, como forma de ilustrar algumas das formas como a linguagem particular do jongo é articulada.

¹⁸⁹ Ponto de jongo do Tamandaré, Guaratinguetá (SP). P.Dias, *Jongo e Candombe, primos-irmãos ...*, no prelo.

inicia uma disputa entre jongueiros, começando com o anúncio da chegada de um “tatu” respeitado e temido num Caxambú¹⁹¹

“O tatu tá cavucano
na casa da D. Aurora,
Não cavuca muito não, gente
Que o tatu chegou agora...”¹⁹²

Com a chegada de um “tatu-véio” na roda, não demora muito, talvez algumas doses de aguardente e uma “assuntada” no local, para que cantadores comecem a exhibir suas habilidades e instigar uma disputa:

Mestre Lico:	tatu tá véio (coro) mai sabe negá o carreiro
Zé de Toninho:	ô, olha lá senhor jonguero prá mim ocê é um home fraco esse tatu tá véio (coro) mai é costumado no buraco
João Rumo:	eh, meu Deus do céu esse tatu pode tá véio (coro) mais não cai nessa gaiola
Zé de Toninho:	Meu senhor jonguero escute o que eu tô falano esse tatu é véio mai’ ele véve cavucano (coro) aia iê, iê iá esse tatu é véio mai’ ele véve cavucano ¹⁹³

¹⁹⁰ P.Dias, *A outra festa negra*, 2001, p.874.

¹⁹¹ Os pontos podem ser decorados e cantados aleatoriamente nas rodas de jongo/caxambú como forma de animar os dançarinos, no entanto, vai da habilidade e interesse em reafirmar seu lugar de prestígio como jongueiro saber colocar os pontos/jongos (memorizados ou improvisados) de forma a traduzir situações que estejam se passando na roda, assim como as situações cotidianas que envolvem conhecidos. Neste caso, selecionei alguns cantos apresentados no CD construindo uma situação imaginária para esclarecer ao leitor como poderia se dar um desafio através de uma linguagem metafórica. P.Dias esclarece que no caso do “alinhamento” (encadeamento de pontos sobre um mesmo tema) apresentado abaixo, “Tatu é a palavra usada para se referir ao tambú e não a um jongueiro [como sugiro, em uma interpretação livre para exemplificar o desafio]. Trata-se do tambú usado em Cunha (SP) que é bem antigo, já todo rachado, mas que “ainda véve cavucando”. Informação cedida por mestre Lico”. Comunicação pessoal, 2002.

¹⁹² CD *Batuques do Sudeste* – Documentos Sonoros Brasileiros, Acervo Cachuera!, Coleção Itaú Cultural, faixa 10 – Zé Maria e Nonô, Caxambú de Santo Antônio de Pádua (RJ) – demanda e bizzaria.

Instigado pela disputa, um “tatu” podia se afirmar na roda, avisando que “tinha possibilidade de fazer muita coisa”, como sugeriu Ribeiro no registro do jongo abaixo:

“Ó meu irmão,
não me ponha em barafunda
o tatu cavuca terra
inda volta de cacunda”¹⁹⁴

Em resposta, um “boi da guia” podia então se manifestar, exibindo sua habilidade como jongueiro e afirmando-se perante o poder senhorial ao exigir igualdade:

“Eu vim de baixo
sinhá me falô
não catuca boi da guia
que eu também sô guiadô”¹⁹⁵

M.Karasch também nos oferece uma referência, registrada por João do Rio nos primeiros anos século XX, em que a idéia da igualdade reivindicada também se evidencia:

“Bumba, bumba, ó calunga,
Tanto quebra cadeira como quebra sofã,
Bumba, bumba, ó calunga”¹⁹⁶

É interessante o caso dos jongs cantados por Zé de Toninho, acima reproduzidos, nos quais são feitas referências ao “senhor jongueiro” como “um outro” que ele ironiza dizendo estar velho e fraco. No entanto, não deixa de admitir que é figura de destaque, que, mesmo na pilhéria, deve ser tratado com deferência. Esta idéia do “senhor jongueiro” que aparece nos versos deste cantador

¹⁹³ CD *Batuques do Sudeste* – Documentos Sonoros Brasileiros, Acervo Cachuera!, Coleção Itaú Cultural, faixa 7 – Mestre Lico Sales, Zé de Toninho e João Rumo, Jongo de Cunha (SP) – Bizarria.

¹⁹⁴ M.L.Ribeiro, *O jongo...*, 1984, p.42., Taubaté (SP).

¹⁹⁵ M.L.Ribeiro, *op.cit.*, p.26., Cachoeira Paulista (SP).

¹⁹⁶ A interpretação de Karasch sobre este ponto é: “embora bumba seja uma palavra africana cujo significado não fica claro no contexto, ‘calunga’ fornece a chave para a interpretação da canção. Com a introdução da palavra kikongo que significa a barreira entre este mundo e o próximo, que pode ser o oceano ou o túmulo, a frase seguinte faz sentido. Em algumas sociedades africanas, um escravo era usado como cadeira quando o soberano presidia a corte; assim ‘cadeira’ parece significar ‘escravo’. O sofã pode ser também um jogo de palavras com ‘sova’ ou ‘soba’, o termo angolano para chefe ou soberano. Assim, ‘sofã’ pode se referir aos chefes africanos, ou aos senhores ricos que usavam sofás. Em outras palavras, morre o escravo, mas morre também o senhor”. *A vida dos escravos...*, 2000, p.325.

pode sugerir a presença do jongueiro em desafios com outros não jongueiros, talvez, outros calangueiros e emboladeiros também com habilidades em repentes e desafios.

No desafio registrado por Ribeiro entre uma mulher e um homem, o “estrangeiro” (“galo que vem de fora”) deve ter sido reconhecido como jongueiro e chamado a exhibir sua habilidade. Ele, por sua vez, termina por afirmar seu conhecimento anunciando sua ascendência, ou a ascendência que legitima este seu conhecimento (“veio lá da Angola”), questionando a ousadia da desafiadora (“que quer ser mestre de escola sem ter aprendido a ler”) inexperiente ou pouco informada sobre o que se passa numa demanda desta natureza:

Mulher: Galo novo não tem crista nem espora
Eu gosto de demandá com galo que vem de fora

Homem: Jonguero cumba
Jonguero cumbambá
Balança que pesa oro
Não pode pesá metá

Mulher: Eu venho de minha terra
Vim caçando tico-tico
Ocê não é o primeiro galo
que eu tenho quebrado o bico

Homem: Tico-tico é pequenino
Mas veio de lá da Angola
Ocê não aprendeu a lê
Porque qué sê mestre-escola?¹⁹⁷

Infelizmente a autora não esclarece o contexto em que se deu este desafio e quem eram estas pessoas. No entanto, mais uma vez parece tratar-se de um desafio que traduz uma diferença, na qual pessoas que herdaram um conhecimento referido como sendo “africano” usam esta ascendência para legitimar sua força como jongueiro nas rodas para o desafio, em contextos do século XX.

¹⁹⁷ Desafio de jongo registrado em Carmo da Cachoeira (MG). M.L.B.Ribeiro. *O Jongo*, 1984, p.48.

Voltando às possibilidades de encaminhamento de um desafio, existe também a possibilidade de serem apresentados enigmas a serem decifrados. Dias e Ribeiro alertam que são nestes desafios que pode haver a demanda, e caso o desafiado não consiga “desatar” o enigma ele pode ficar “amarrado”.¹⁹⁸ Um exemplo destes enigmas que devem ser decifrados segue abaixo:

“No alto daquele morro
Tombô tombô tombá
Mamãe quebrô pescoço
Cabeça ficô no ar”

Cujo “desate” é

“Marinheiro não embarques
Que no mar está ventando
Olha a foia do coqueiro
Como tá balanciando”¹⁹⁹

São nestas demandas que dizem poder haver o feitiço que pode paralisar uma pessoa ao lado da fogueira (fazê-la “dormir na fogueira”), permitindo-a acordar somente no dia seguinte, sem que ela se lembre de nada do que se passou.²⁰⁰ É por causa desta possibilidade contada em histórias de grandes mestres-jongueiros que as falas dos jongueiros de Piquete se preocupam tanto atualmente em afastar a relação do jongo com a “macumba” ou o “feitiço”, buscando legitimidade no âmbito religioso, sem negar, contudo, que ali “tem segredo”. Ribeiro conta uma “velha estória de magia” que bem ilustra os poderes da palavra no desafio entre jongueiros, que não se restringem ao encanto dos versos proferidos, mas também da cachaça consumida nesta situação:

“Isto aconteceu em Lagoinha, mas já faz muito tempo. Num terreiro se reuniram diversos jongueiros bons, cumbas mesmo. Eram o Chico Mandu, Chico Perpétuo, Constantino, Nego Luzia, Zé Pau. Todos pretos. Todos muito bons, daí uma rivalidade danada. Um homem chega com os dois

¹⁹⁸ Muito do vocabulário associado ao jongo, como “amarrar”, “demanda”, etc. são também parte do vocabulário utilizado nos cultos afro-brasileiros atuais. Idéias como de “amarrar” foram também observadas em cultos afro-brasileiros no século XIX, e.g. G.Sampaio, *A história do feiteiro Juca Rosa...*, 2000.

¹⁹⁹ Ponto de Zé Carlos, Guaratinguetá (SP). P.Dias explica que os versos aludem a uma situação particular ocorrida no cotidiano, quando um vento derrubou (*tombô tombô tombá*) um palmito (*o pescoço*) no meio do mato, o qual ficou pendurado à palmeira (*mamãe*) por um pequeno pedaço de fibra, e a copa ficou solta, balançando no ar (*cabeça ficou no ar*). O desate refere-se indiretamente à situação, sendo mencionados apenas a folhagem do coqueiro balançando e o vento no mar, índices suficientes para mostrar que o *marinheiro* (jongueiro) decifrou o ponto. *Jongo e Candombe, primos-irmãos...*, no prelo.

²⁰⁰ P.Dias, *ibid.*

tambores, mas não sabe a quem entregar, porque ali um não era melhor do que o outro. Fazem a fogueira. Fincam a estaca com duas lamparinas. Nego Luzia derrama seu poder no dono dos tambores e o faz virar tocador na mesma hora. E começam a soltar pontos, a desatar, a inventar outro mais forte e mais difícil ...

A coisa foi esquentando, foi esquentando, até que Chico Perpétuo vai tomar pinga, enche bem a boca, ergue a cabeça e serena devagarinho nos olhos do filho do Nego Luzia, que cegou na hora. Todo mundo se espantou e perdeu a ação, menos Chico Mandu. Pinga não corta veneno de pinga. Então correu para um rio que ali passava, encheu a caneca pelo meio de água, correu pra perto da fogueira, pegou com a mão dele 3 brasonas vermelhas, a água chiou, o fogo apagou e ficou só aquela cinzinha por cima. Chico Mandu, com boas palavras, pega aquela cinza, sopra nos olhos do filho do Nego Luzia que acordou na hora, com cara só de quem estava dormindo. De modo que regulou com água benta do rio.

- Porque a pinga cegou?
- Porque estava temperada.
- Com quê?
- Palavra. Só palavra. Não precisa de mais nada.”²⁰¹

Dias, sobre os feitiços da palavra proferida através de jongos, também conta alguns causos que ouviu:

“Reza um mito largamente difundido entre jongueiros e candombeiros que pela força de seus pontos os cantadores de antigamente eram capazes de fazer crescer uma bananeira no terreiro durante a noite de dança, e ao raiar do dia todos aqueles que estivessem na roda já tinham banana madura para comer”.²⁰²

O autor procura explicar a força encantatória da palavra proferida, assim como as intenções e repercussões destas disputas travadas em encontros de jongueiros no século XX:

“Do conhecimento da tradição e da astúcia com as palavras, aliada ao poder de concentração do jongueiro, depende a força encantatória do ponto, capaz de *amarrar* o outro. São muitos os *causos* narrando esses duelos. E o que está em disputa é, sempre, o prestígio dos cantadores-feiticeiros no interior do grupo. ... [Nestas disputas] os melhores pontos são aqueles mais incompreensíveis e sintéticos. O jongueiro formula maliciosamente uma dessas charadas e a lança à roda, esperando que alguém se apresente para a “desatar” ... Se não for bem sucedido, o jongueiro que se propõe a decifrar um ponto como este pode ficar “amarrado”: permanece paralisado junto à fogueira, e no dia seguinte não se lembra do que lhe sucedeu. Se o ponto for muito *pesado*, e o jongueiro estiver de corpo aberto, pode acontecer coisa pior, terminando inclusive em morte. [grifos do autor]”.²⁰³

²⁰¹ História ouvida em Cunha (SP), M.L.Ribeiro, op.cit., 1984, p.55.

²⁰² P.Dias op.cit., cf. tb. em M.L.Ribeiro, op.cit.

²⁰³ P.Dias, op.cit.

Atualmente, a auto-afirmação e o prestígio do jongueiro são garantidos principalmente através da sua habilidade nestas disputas, embora elas sejam cada vez mais difíceis de serem presenciadas em festas públicas, quando então ele passa a ter o *seu nome* reconhecido pela comunidade. O relato de Totonho, jongueiro e benzedor temido e respeitado em Guaratinguetá (SP), é sugestivo neste sentido:

“Existe certo tipo de jongueiro, que ele vem realmente pra disputá a posição dele. Que ele vem de má intenção mesmo. Pra realmente amarrá o Jongo através do ponto cantado, e derrubá o *jongueiro do bairro*, que já é conhecido. Então, ele qué *tê o nome dele*, ele qué *fazê o nome dele* [grifos meus]”.²⁰⁴

Se uma roda de jongo pode ser um espaço para a afirmação do *seu nome* como jongueiro, em outras situações não parece conveniente a revelação do *seu nome*. Nota-se isto na fala de Teotônio e Bomba, do Batuque do Tietê (SP), sobre “o tempo da escravidão”, quando então expõem uma memória que guarda referências do sofrimento dos castigos, das injustiças e da aflição no momento da venda pelos quais passavam negros cativos.²⁰⁵ Na lembrança deste “tempo da escravidão”, o “nego bão”, quando indagado pelo *seu nome*, pelo seu novo dono, dissimula, se negando a responder de forma direta. Ele se remete então à força da magia, com a qual faz ameaças, e afirma seu nome através de uma metáfora:

Bomba: “vô lembrá dos velho tempo / dos tempo da escravidão / que o nego não sabia lê / e só sofria judiação / o nego não sabia lê / e só sofria judiação / e trabaiava sol a sol / inda apanhava do patrão;

Teotônio: “Mai’ no mei’ de nego burro / tinha um nego que era bão / o sinhô comprô o nego / eu vô contá que aflição / e Joãozinho vendeu pa Pedro / e vendeu por dez tostão / quando chegô no caminho / olhe lá que confusão / ele pediu o nome do home / home negô istrivo (estribo), disse que não / meu nome, meu nome é fogo / vô dá resposta a sinhô / veja, o seu nome é fogo / cê vai perdê sua direção / eu sô água que apaga fogo / onde que o nego é prisão / eu sô água que apaga fogo / eu não sô nego turrão /

²⁰⁴ apud. P.Dias, op.cit.

²⁰⁵ Sobre a apreensão de cativos com relação à sua venda para senhores diferentes, e de como esta podia ser uma motivação para resistências, assim como uma possibilidade de negociação com senhores, cf. S.Chalhoub, *Visões da Liberdade*, 1998.

e se ocê batê ni mim / sua muié chora sem razão / porque o negrinho era decente / e era burro inteligente de nação / era burro inteligente de nação.”²⁰⁶

O “nego bão”, que em “mei’ de nego burro” era decente e não era turrão, tem uma postura de recusa a se submeter, ameaçando a mulher do seu novo dono. Esta ousadia se justifica, uma vez que ele seria um “burro inteligente de nação”. Ou seja, um escravo dono de uma “inteligência”, de um conhecimento de um “nego de nação”. Um aspecto deste conhecimento parece estar implícito na dissimulação sobre a resposta sobre o seu nome, apresentando a idéia de que ao mesmo tempo que seu “nome é fogo”, ele é a “água que apaga fogo”, sugerindo a noção de que “só eu posso desmanchar o mal que sou apto a causar”.²⁰⁷

Um outro aspecto desta passagem é a maestria na arte da dissimulação, na resposta sobre seu nome. É possível significar as respostas dúbias sobre as suas nações, também nestes termos, nos casos do tropeiro e tocador de tambor Gabriel, e de Lino, que fora ‘maltratado com palavras’ dentro da senzala após o Caxambú do dia de finados, que, como vimos, pareciam ser africanos de muitas faces. Dias ressalta esta astúcia usando a imagem do camaleão que ‘muda de atitude, colorindo-se conforme o contexto’, apresentando, em seguida um Jongo que traduz esta idéia:

“Na ponte funda
Cambaleão
Jacaré qué me cumê
Mas ele não come não”²⁰⁸

Na explicação do autor:

“É difícil para o jacaré (o branco), maior e mais aparelhado para a luta, vencer o pequeno e esperto camaleão (o negro), mestre nas artimanhas da dissimulação. E dissimular tem sido, desde os primeiros tempos, a arte necessária do afro-brasileiro. O fino mister de dizer sem falar, a lírica figurada, é justamente uma das linhas de força maiores dos batuques ...”²⁰⁹

²⁰⁶ Teotônio e Bomba na Festa em homenagem ao aniversário de Marcelo Tupinambá, Tietê, 28/05/1994, Faixa 3 – CD *Batuques do sudeste*. Documentos sonoros brasileiros, Acervo Cachuera!, Coleção Itaú Cultural. “Burro” serve como uma metáfora para “escravo” (como burro de carga).

²⁰⁷ Interpretação de P.Dias, comunicação pessoal, 2002.

²⁰⁸ Caxambú de Mãe Nininha, Santa Isabel do Rio Preto (RJ), 1998. Citado em P.Dias, *A outra festa negra*, 2001

²⁰⁹ Op.cit.

Esta “inteligência do nego de nação” surge, na memória de afrobrasileiros do século XX, como uma referência a um conhecimento trazido por “africanos”, ou “que veio da África”. Trata-se de um conhecimento que também fundamenta a “mironga” que dizem pode haver no Caxambú. Parece comum jongueiros e participantes do Caxambú alertarem o pesquisador desavisado, em um tom que exige respeito e enuncia certo mistério: “o Caxambú tem fundamento...”, alertando-o para ter cuidado, pois ali “tem mironga”, “tem dendê”.²¹⁰

Como mencionado anteriormente, em Piquete (SP), o jongueiro Nico procura defender a prática afastando a idéia do feitiço, mas acaba por garantir que “tem segredo”, “e tem gronga, tem mironga”. Admitindo depois que

“a gente tem um pouquinho de ... que eu também sô um poquinho macumbero, sabe, fora isso aqui. Então a gente tem um pouquinho daquela ... daquela malícia, assim, aqueles negócio tudo...”²¹¹

Domingos Arruda, o Rei Domingos, antigo Rei do Batuque do Tietê, conta uma história que ilustra o mistério deste “fundamento”, que também se traduz como um conhecimento trazido pelo “escravo que veio da África”. Este conhecimento, ou este poder, na história contada por Rei Domingos, permitia que no momento da surra o escravo não sentisse as dores da chibata, mas quem as sentia era “a patroa” dentro da casa:

“A minha vó contava que ... num sei em que lugá aí; é aqui da banda de Campina. Porque era aqui da banda de Campina que judiavam muito dos negro, compreende? Os escravos. Eles trouxeram um escravo, num sei de que lugá lá da África, e surravam (...) Diz que o nego que veio da África, colocaro ele no tronco, quando dirrubaro o coro nele ... nele ali no tronco, a patroa tava berrando dentro da casa dela ... Ele num sofria a dor. A dor era a muié que tava sofreno lá. Eu não sei o que é aquilo ...”²¹²

²¹⁰ Me recorro aqui das primeiras conversas que tive com Tio Juca e com Dona Elza, em Barra do Pirai e Vassouras, respectivamente.

²¹¹ Entendo que a referência à “macumbeiro” ou “macumba” pode ser lida como uma designação pejorativa à cultos afrobrasileiros, mas que pode ser utilizada também como uma forma recorrente de generalização, geralmente com referência à possibilidade do feitiço. Neste caso parece ser uma associação a uma forma de viver e/ou de ver a realidade. Transcrição da transcrição do Jongo no clube “Elefante Branco” organizado a pedido dos pesquisadores Paulo Dias e Marcelo Manzatti em Piquete / SP, 20/07/1996. Acervo da Associação Cultural Cachuera!.

²¹² Domingos Arruda, 103 anos, filho de escrava e antigo Rei do Batuque de Tietê. Tietê, 28/05/1994, Faixa 3 – CD *Batuques do sudeste*. Documentos sonoros brasileiros, Acervo Cachuera!, Coleção Itaú Cultural.

Cabe perguntar se no passado, além da afirmação pessoal pelo uso desta *força*, poderiam haver disputas que envolveriam certas identidades reconhecidas em uma certa coletividade, e que estariam associadas àqueles que teriam o domínio deste conhecimento e o poder da palavra nestas situações. Neste sentido, a noção do “jongueiro do bairro que já é conhecido”, presente no relato de Totonho anteriormente citado, é um indício importante do reconhecimento de ‘sabedorias e sabedores’ por determinada coletividade, num determinado espaço social.²¹³

Assim, podemos nos perguntar se, ainda no tempo em que africanos chegavam do além-mar, estes espaços de ação da palavra seriam espaços em que diferenças e/ou divergências étnicas apareceriam em disputas, na auto-afirmação, no caçoar do outro, na exaltação de poderes especiais em uma linguagem particular através da qual identidades seriam imputadas, afirmadas e negociadas entre africanos. As referências a particularidades africanas nos jongs do século XX são raras, e são nas homenagens a jongueiros falecidos e a entidades que elas aparecem, como veremos a seguir.

Em comunidades que tem, ou tinham, o Caxambú como elemento de agregação, de coesão, esta prática não deixa de ser também um artifício de uma memória linhageira da comunidade, que recorda e mantém vivos ancestrais ligados ao grupo de pessoas que praticam o Jongo/Caxambú em determinado espaço social. Não se trata necessariamente de uma linhagem familiar, envolvendo grupos domésticos bem definidos, mas de antigos mestres e personagens reconhecidos pela comunidade. Este reconhecimento da importância dos antigos, mais que uma prática corriqueira, trata-se de uma “obrigação” que pretende manter a harmonia e a força de coesão da comunidade. A seguir apresenta-se um exemplo de versos cantados para os antigos em Guaratinguetá (SP):

“Eu sinto saudades de quem se foi
saravá [Canário Zumba] n’Aruanda”²¹⁴

Dias explica que

²¹³ Na transcrição da gravação do jongo em Piquete, assim como em encontros presenciados ao longo desta pesquisa são comuns as referências à idéia de territórios correspondentes a certa coletividade ligada ao jongo/caxambú, assim como a mestres-jongueiros.

“Neste ponto cantado por Dona Zé ... são lembrados, a cada repetição, os nomes de jongueiros já falecidos que pertenceram à comunidade do Tamandaré: “Primero, lembrá deles, né? Tem que pedi força pra eles ali ... Se começa o jongo sem fazê uma obrigação pode acontecê uma desavença muito grande...”²¹⁵

No caso do Candombe, que segundo Dias seria um primo mineiro do Jongo, também se pede licença aos *donos da ngoma*, através do verso²¹⁶

“óia dono de ingoma/licença auê”

O autor ressalta que no Candombe

“fala-se aos ancestrais *como* eles falavam, e em conformidade com os seus dizeres [grifo do autor]. Quando não em dialeto ... Como o Benguela, que ainda possui alguns falantes em Jatobá e Milho Verde (MG)”²¹⁷

Aqui nota-se que além de referências aos antepassados, ou aos “donos da ingoma”, é feita uma referência a uma língua, ou talvez uma linguagem particular – como é o caso da “língua africana” do Cafundó²¹⁸ –, que é identificada pelo etnônimo Benguela, assim como uma comunidade que ainda agrega representantes (“falantes”) deste legado.

Totonho, comentando as libações de aguardente nos encontros de jongo, informa sobre outras referências de particularidades africanas associadas a certos personagens ou “povo/gente”, como o “Rei Congo”, o “Rei de Monjongo” e o “povo de Angola” que se fazem presentes nas rodas de jongo, quando “então o espírito suga ali, bebe, ajuda, dança, protege e faz o que a gente quer”.²¹⁹

²¹⁴ Jongo cantado por Maria José Martins, Dona Mazé, em Guaratinguetá / SP. CD *Batuques do sudeste*, faixa 6 – Jongo do Tamandaré, Guaratinguetá (SP).

²¹⁵ *ibid.*, trechos da entrevista com Maria José Martins, Dona Mazé.

²¹⁶ *ibid.*

²¹⁷ *ibid.*

²¹⁸ C. Vogt e P. Fry, *Cafundó*, 1996.

²¹⁹ *ibid.*

Neste sentido, as formas de louvação/saudação, além dos desafios, também sugerem momentos privilegiados em que referências identitárias poderiam estar sendo negociadas. A reverência aos ancestrais poderia, assim, ter servido à determinada coletividade como uma referência de um passado/ancestralidade comum, ou a referência a um passado que passava a ser inventado e compartilhado.

Em pesquisa de campo realizada recentemente no interior sul-fluminense, na cidade de Santa Isabel do Rio Preto, Dias observou um único caso em que os tambores tinham forma humana. Trata-se de um caso em que o Caxambú, como os Candomblés e as Irmandades, também se faz representar por uma “nação”. Segundo o autor:

“... fomos encontrar, ciosamente guardados pela jongueira Dona Nininha, um par de tambores de Caxambú de *nação Cambinda* esculpidos de maneira a representar as pernas e a cintura de um homem. Quando percutidos, estes instrumentos parecem formar um só corpo com os tocadores, se observados de frente”.²²⁰

Não é possível saber, a partir deste registro, se se trata de uma incorporação recente de representações religiosas afro-brasileiras, como a entidade representada por este etnônimo (Pai Cambinda) ou se, como nos candomblés e irmandades religiosas, os Caxambús também guardavam referências de “nações” africanas no passado. Pergunta-se, assim, se os Caxambús do século XIX seriam espaços nos quais estas referências seriam negociadas e afirmadas também nestes termos.²²¹

Portanto, cabe observar mais de perto se quando a maioria dos cativos ainda era de africanos, na primeira metade do XIX, estes estariam motivados a disputar estas “nacionalidades” afirmando poderes através das “artes da Ngoma”²²² no Caxambú. Neste caso, os ajuntamentos para toque de tambores seriam momentos/espços que também serviam na legitimação de mestres ou

²²⁰ *ibid.*

²²¹ M.Karasch, a partir do relato de um viajante, ressalta que pelo menos seis diferentes nações, todas do Centro-Oeste africano ou da África Oriental, se organizavam em grandes círculos para as danças nos domingos, nas ruas da Corte. *A vida dos escravos...*, 2000, p.327.

²²² Ngoma é a tradução da palavra tambor em praticamente todos os grupos lingüísticos da África Central. Mais adiante veremos em maior detalhe a relevância da noção de “ngoma” associada à instituições formadas em torno do toque de tambores na África Central.

líderes entre cativos.²²³ Um espaço de disputas e conflitos, mas também uma forma de coesão importante entre cativos para desafiar senhores e feitores e demandar contra eles.

Como mencionado anteriormente, parece fundamental observar as negociações identitárias entre africanos considerando os contextos sociais nos quais identidades eram dinamizadas, afirmadas ou renegadas. Slenes sugere que através do estudo da (trans)formação lingüística e de um processo de reconhecimento cultural é possível abordar as forças de coesão social entre cativos centro-africanos e seus descendentes no sudeste. O autor sugere que uma das formas de se observar isto é através desta linguagem estabelecida nos Jongos e o reconhecimento de práticas como aquelas incorporadas no Caxambú:

“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 do estudo de alguns Jongos ... Eles retratam situações em que os escravos – agora, no final do período do cativo, predominantemente crioulos – recorriam a sua herança africana, “trocando códigos” para não serem entendidos por senhores e feitores”.²²⁴

Comparando o Caxambú do Centro-Sul do Brasil com a leitura que Sterling Stuckey faz do *circle shout*, que teria servido como “matéria-prima para a formação de uma nova nação negra na América do Norte”, Slenes sugere que práticas comuns a diversas populações centro-africanas teriam servido no Brasil na formação de uma identidade/cultura forjada na experiência do cativo, entre centro-africanos e seus descendentes no sudeste:

“O interessante, para nossos propósitos, é que na África os elementos originários do *circle shout*, sendo praticamente universais, provavelmente não tinham nenhuma importância como demarcadores de fronteiras étnicas. Foi somente quando “estrangeiros” de diversas origens foram escravizados juntos, na terra de quem não cultivava tais práticas, que o *circle shout* podia chegar a servir como um sinal diacrítico, marcando a diferença entre “nós negros” e os opressores brancos”.²²⁵

²²³ M.Karasch, op.cit., p.327, 330. Karasch faz referência de “mestres de cerimônia” nos batuques realizados pelos escravos na Corte, no século XIX.

²²⁴ R.Slenes, *Malungo, N’goma vem!...*, 1995, p.17-18.

²²⁵ Ibid., p.13. Os trabalhos sobre práticas associadas à *Ngoma* na África Central, tal como abordados por John Janzen (1992a, 1992b, 1994), parecem fortalecer esta idéia de um legado comum centro-africano entre diferentes populações etno-lingüísticas desta macro região. Ver J.Janzen *Ngoma...*, 1992a; *Ideologies and institutions in precolonial Western Equatorial african therapeutics*, 1992b; *Drums of Affliction...*, 1994.

No entanto, ao mesmo tempo que uma “gramática profunda” (um fundamento) era formada – e, segundo o autor, em certa medida reconhecida – também as diferenças entre estes africanos passavam a ser negociadas, particularmente na primeira metade do século XIX. Caberia investigar mais a fundo o encontro destas diferenças e averiguar o quanto elas eram herdadas e o quanto eram respostas às invenções de traficantes, senhores, naturalistas e outros letrados. O universo do Jongo/Caxambú parece um universo privilegiado para o entendimento de como, através de espaços sociais e de uma linguagem comuns a centro-africanos no sudeste, estariam sendo negociadas diferenças entre eles, como em disputas por lugares de poder no seio das comunidades de cativos.

226

Vale ressaltar que não era só através das palavras que podiam estar sendo afirmadas e negociadas referências identitárias nestes espaços da oralidade afrobrasileira. Além das evoluções dos dançarinos que podiam remeter à determinadas formas de expressão, reconhecidas de forma particular, o som de instrumentos como o da puíta²²⁷ poderia estar associado a voz de um ancestral totêmico cultuado pelo grupo, como sugere Dias:

“segundo Mukuna, a *kipwita* banto-africana associa-se a ritos religiosos totêmicos, e seu ronco simboliza, em alguns casos, a voz do animal que representa a etnia. Em Cuba, semelhante função religiosa do *kinfuiti* parece manter-se. No Brasil, preserva-se algo dessa simbologia animalesca, a julgar pela denominação que o tambor recebe em distintas tradições, como a de *onça* no Bumba-Boi maranhense ou de *porca* nos Maracatús Rurais pernambucanos.”²²⁸

São muito comuns nos Jongos as metáforas que usam animais no lugar de pessoas, como vimos nos exemplos que tratam de conflitos domésticos. O som do tambor é entendido como a voz ancestral. Não se trata, portanto, de uma metáfora satírica, mas de uma metáfora que traduz uma realidade ligada à concepção do mundo dos espíritos. O ronco da puíta manifesta a voz do animal, que, por sua vez, representa a voz do ancestral evocado, permitindo o contato dos vivos com os mortos.

²²⁶ M.L.Ribeiro faz menção à descrição de um viajante que parece tratar de um Caxambú no início do século XIX, em 1817, entre o Rio e Juiz de Fora, “numa aldeia de negros”, em Farinha. M.L.Ribeiro, op.cit., p.16.

²²⁷ Segundo P.Dias, a puíta seria uma “cuica ancestral de som grave”. O autor identifica em campo a presença da puíta no Candombe, em Minas Gerais, e no Jongo de Miracema e de Santo Antonio de Padua (RJ).

²²⁸ Ibid.

Esta linguagem, assim, serviria como um veículo através do qual as diferenças entre africanos poderiam estar sendo negociadas, uma vez que as disputas de poder se manifestavam. Por outro lado, poderia também conferir uma unidade entre os participantes, pelo próprio compartilhar desta forma de comunicação e entendimento, como sugeriu Slenes, ou, ainda, pelo reconhecimento que alguns teriam de uma mesma referência ancestral.

O estudo sobre a *cupópia* – a ‘língua africana’ – falada no cafundó reporta para a constituição deste legado compartilhado por afrobrasileiros:

“...os ‘africanismos lingüísticos’ no Brasil, antes de indicarem um caminho de procedência exclusiva, indicam sobretudo a construção ideológica de uma África miticamente homogênea e, por mais fantástica que possa parecer, brasileira”²²⁹

Contudo, nas palavras de dona Ondina, sobre suas origens e as origens da “língua africana” falada no Cafundó, a aparente homogeneidade é relativizada, mostrando o encontro de diferenças e do aprendizado em meio a elas:

“Aprendi a falar essa língua que eu falo, pedacinho aqui, pedacinho ali. Porque tem o Banto, tem o Africano e tem qualquer coisa de Angola, um pouquinho de cada um; *quase ninguém não fala direito uma língua só*. Essa língua vem lá do africano, dizem também negro Mina, que muita gente fala, os negros cabo-verde que são aqueles bem pretinho de cabelo liso. Tem também os negros pé-de-palha. *Naqueles tempo tinha escravo de toda espécie*” [grifos meus].²³⁰

Considerando a sugestão de Slenes sobre o Caxambú como um espaço no qual centro-africanos teriam a chance de reconhecer práticas culturais comuns, e a sugestão de sua pesquisa sobre cultos de revitalização centro-africanos no sudeste brasileiro,²³¹ entendo que encontros como o Caxambú e os Cangerês na região de Vassouras, tal como referidos por Stein, podem ter sido instituições fundamentais na constituição das comunidades escravas fosse pela força de coesão social em torno de uma prática enraizada num legado africano reconhecido entre cativos de

²²⁹ C. Vogt & P. Fry, *Cafundó*, 1996, p.188.

²³⁰ *Ibid.*, p.232.

“diferentes nações”, fosse pelos conflitos inerentes à nova formação social que passava a se estabelecer no cativeiro brasileiro, através de uma linguagem própria aos negros africanos e transmitida aos seus descendentes.

S.Stein, comentando a prática de encontros em torno de tambores, sob a direção de escravos mais idosos, mais astutos e respeitados, faz menção ao Caxambú e ao Cangerê. Segundo o autor, o Caxambú teria sido

“... criado em torno de elementos religiosos africanos como o tambor, o solista, o coro responsório e os que dançavam; ocupava uma posição intermediária entre cerimônia religiosa e diversão secular ... Era uma oportunidade de se cultivar o comentário irônico, hábil, freqüentemente cínico, acerca da sociedade”.²³²

Já os Cangerês seriam

“encontros noturnos, [onde se] celebram cerimônias misteriosas que todos os filhos da África acreditavam, em sua crua superstição, poder curar certas doenças, impedir castigo corporal e trazer dinheiro”.²³³

Não irei me ater nas discussões sobre a ambigüidade de certas práticas de entretenimento, religiosas, medicinais, etc. e no estudo da sua formação propriamente. Apenas me reporto a esta ambigüidade, observando algumas práticas associadas a encontros como o Caxambú, como poderiam ser as disputas de Jongo que também aconteciam nos cantos de trabalho na roça.²³⁴ Neste sentido, chamo especial atenção para as possibilidades que se abrem no que toca a disputa de poderes neste universo de práticas orais. Retornaremos a este ponto mais adiante. Vejamos agora outras instituições fundamentais para centro-africanos, estabelecidas em torno do toque de tambores, assim como as suas possíveis relações com o Caxambú.

²³¹ Como uma sociedade secreta que organizou um plano de revolta em 1848, denominada u-banda, e a Cabula, no Espírito Santo, no início do século XX, que teriam raízes em cultos como os chamados *Kimpasi* na região Bakongo. cf. R.Slenes *Malungo N'goma vem!...*, 1995; *Tumult and Silence...*, inédito.

²³² S.Stein, *Vassouras...*, 1990, pp. 243-246.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Acontecendo também em alguns contextos no século XX: “em Cunha (SP), a disputa poética no jongo é muito semelhante a do mutirão, cantoria feita por ocasião de trabalhos coletivos”, Paulo Dias, comunicação pessoal, 2002.

Atravessando o Atlântico..

J. Janzen procura abordar cultos associados ao toque de tambores – que freqüentemente assumem dimensões terapêuticas em diferentes regiões da África Central – como uma instituição clássica, milenar, que o autor aborda através do estudo de um vocabulário específico a ela associado e compartilhado numa ampla região da África Central.²³⁵ Janzen considera as variações formais dos cultos em diferentes regiões, mas encontra, como fazem Craemer, Vansina e Fox,²³⁶ a possibilidade de pensar em conjuntos de paradigmas que constituem fundamentos de um conhecimento associado a tais práticas. Conhecimento este que é aplicado através de técnicas e comportamentos.²³⁷

Segundo o autor, “em algumas áreas os ritos passaram a ser chamados por um termo mais coloquial – ‘*drums of affliction*’ – refletindo a significância da percussão e de danças e cantos rítmicos, sendo o termo *ngoma* [tambor] a designação para toda gama de dimensões expressivas”.²³⁸ Sobre os tratamentos a certos infortúnios operados neste cultos, Janzen enfatiza que

“o impacto de palavras e pensamentos sobre o estado”²³⁹ de outras pessoas define um conceito chave na visão de mundo da África Central, do Leste e do Sul. É também o tipo de causa que as terapias da *ngoma* são mais eficazes no tratamento. Embora as palavras ou intenções [negativas das pessoas] sejam freqüentemente canalizadas dentro da comunidade [local], especialmente a comunidade de linhagem, as redes e hierarquias do canto-dança *ngoma* podem contrariá-las [ou “desatá-las”].²⁴⁰

Slenes chama atenção para os cultos que visam o estabelecimento do bem estar da comunidade, e aqueles destinados à resolução de questões mais egoísticas, neste mesmo contexto.²⁴¹ Uma noção que se assemelha às diferenças enfatizadas por Dias entre a Quimbanda e a Umbanda, ao relacioná-las às práticas do Jongo/Caxambú:

²³⁵ J. Janzen, *Ngoma*, 1992a; *Drums of affliction...*, 1994.

²³⁶ W. Craemer, J. Vansina & R. Fox, *Religious Movements in Central Africa...*, 1976.

²³⁷ J. Janzen, *Drums of affliction...*, 1994.

²³⁸ *Ibid.*, p. 162.

²³⁹ Segundo o autor “saúde” é identificada por diferentes metáforas, incluindo equilíbrio (*balance* na tradução inglesa do autor; *-lunga* em isizulu e kikongo), pureza (*purity* em inglês; *veedila* em kikongo), firmeza ou força (*strength* ou *force* em inglês; *ngolo* ou *ngulu* nas línguas bantu-ocidentais). Um conceito é identificado pelo autor como sendo pan-bantu, que é o que ele chama de *coolness*, que aparece amplamente no cognato *-pod-*, “to become cool”, “to cool down” ou “to become well, healthy”, *ibid.*, p. 165-166.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 166.

²⁴¹ R. Slenes, *Tunukt and Silence ...*, inédito.

“a Quimbanda, diferentemente da Umbanda, é prática individual de magia destinada a atender as solicitações de um consulente: “amarrar” um desafeto, “cortar demanda”, isto é, desfazer um trabalho que o está prejudicando, trazer de volta um amante perdido, ou mesmo causar a morte a alguém. A potencialização das forças das entidades espirituais através de rezas fortes e mandingas (magias talismânicas) aproxima a Quimbanda das práticas jongueiras da demanda e da goromenta”²⁴²

O autor nota ainda o uso da designação *cumba* para aquele que detém o conhecimento das forças e potencialidades do jongo, sugerindo, neste sentido, que Ma-cumba poderia significar uma “reunião de cumbas”. Desta maneira, encontros para a demanda, para a cura, para a dança, para a diversão, para o apaziguamento dos espíritos podiam e podem acontecer em diferentes formas de cultos ligados ao toque de tambores, formando instituições seculares fundamentais na coesão de uma comunidade ou grupo social na África e no Brasil.

Dentro deste contexto, Janzen observa que “onde há atividade de cultos terapêuticos a dança inspirada pela (*ngoma-inspired*) é central na terapia. É amplamente reconhecido que o som da *ngoma* é a voz dos ancestrais ou outros espíritos”, ressaltando que “os tambores de Ngoma também são usados para danças de entretenimento e competições, assim como na percussão sagrada do Estado”²⁴³.

Segundo o autor, “o modelo para o culto propiciou a base para autoridades sociais normativas, definindo e organizando a atividade econômica, a organização social e atividades artísticas e religiosas mais esotéricas”, tratando-se assim de uma instituição social-político-medicinal-religiosa cujo fundamento é interpretado de formas diversas, mas que representa um paradigma de organização e de resolução de problemas diferente das formas ocidentais positivistas de medicina e controle social.²⁴⁴

O autor nota que socialmente muitos cultos se estabelecem fora do grupo de parentesco, “funcionando como um substituto para as relações parentais e oferecendo ao indivíduo laços longevos/duradouros com outras pessoas através das linhas das novas aflições ou da comunidade

²⁴² P. Dias, *Jongo e Candombe, primos-irmãos...*, no prelo.

²⁴³ *ibid.*, p.164.

com ocupação específica ligada ao culto”, daí terem proliferado em contextos onde as unidades sociais fundamentadas no parentesco são desordenadas.²⁴⁵

Manuela Carneiro da Cunha recentemente ressaltou este aspecto de certas práticas que surgem ou são revitalizadas em momentos de crise. A autora observa em trabalhos realizados em diferentes contextos latino-americanos (no México, no Vaupés, no ocidente amazônico, entre os Tupinambá no início da colônia) que “... o crescimento do xamanismo parece ter coincidido com o enfraquecimento ou o desmoronamento das instituições políticas e econômicas de tipo dito tradicional”.²⁴⁶ Nota-se nestes movimentos o surgimento de líderes com relevância na coesão da comunidade.

Dentre os cultos identificados por Janzen na África Central, o autor observa estruturas altamente hierarquizadas e territorialmente centradas, mesmo em sociedades descentralizadas e segmentárias que além de estabelecerem cultos para a resolução de “aflições” individuais, também os associam à “sacralização e organização de um conhecimento técnico e a sua relação com a legitimação e reforço da ordem social, propiciando o ímpeto para a emergência de políticas centralizadas”.²⁴⁷ Assim, através destes cultos se cristalizaram oposições em movimentos de resistência às forças do Estado no período colonial na África. Também no tempo do tráfico de escravos os cultos ligados à *ngoma* ganharam grande profusão, respondendo à crescente necessidade por clareza cognitiva nestes momentos de mudança social intensa:

“... na costa do Kongo, no século XVIII, durante o declínio dos reinos com o crescimento do tráfico, incluindo o tráfico de escravos, os cultos de adivinhação estavam em grande profusão, particularmente aqueles relacionados à julgamentos e a resolução de conflitos”.²⁴⁸

Nestes casos de resolução de conflitos e julgamentos pode-se encontrar também grande semelhança com algumas práticas relacionadas aos encontros entre jongueiros e adeptos às “artes da *ngoma*” no Brasil. R.Slenes, em seu estudo sobre cultos de revitalização centro-africanos

²⁴⁴ Ibid., p.173.

²⁴⁵ Ibid., p.169.

²⁴⁶ M.C.Cunha, *Xamanismo e Tradução*, 1999: 223.

²⁴⁷ Ibid., p.169, 172-173.

reelaborados no sudeste escravista, observa devoção preferencial à Santo Antônio entre africanos e afrobrasileiros no século XIX. Segundo o autor,

“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 [grifos meus]”.²⁴⁹

As habilidades com as idéias e com as palavras através de metáforas, provérbios e enigmas se destacam no caso de cultos de adivinhação relacionados à julgamentos e a resolução de conflitos, de forma semelhante às habilidades deste santo africano que tinha poderes de adivinhação para resolver um crime de morte..

André Ryckmans e C.Mwelanzambi Bakwa, a serviço da administração colonial, fizeram o registro de um julgamento tradicional, com a transcrição de uma audiência que se prolongou de setembro a outubro de 1959, oferecendo um inventário dos provérbios enunciados pelas partes que vinham à público, perante as devidas autoridades, reclamar e/ou defender seus interesses através da habilidade de articulação de uma linguagem particular.²⁵⁰

Na seqüência do evento de um julgamento entre os Bawoyo de Cabinda, por exemplo, nota-se que este podia ser iniciado com a evocação da ascendência ancestral do grupo, com palavras enunciadas ao som de tambores. Só então abria-se espaço para que os problemas e as acusações fossem apresentados. Ressalta-se aqui a atuação das autoridades que mediavam o conflito que, no transcorrer do processo, agiam no sentido de levar ao consenso e não ao estabelecimento de uma pena, mesmo que ela existisse, com o objetivo de restabelecer a harmonia entre as pessoas envolvidas.

Na disputa oral estabelecida entre as partes, o recurso aos provérbios e a uma linguagem metafórica parecem freqüentes em situações como nas disputas familiares, uma vez que o provérbio

²⁴⁸ Ibid., p.168.

²⁴⁹ R.Slenes, *Malungo, N'Goma Vem!...*, 1995, p.21.

²⁵⁰ Trata-se de um inventário de 1121 provérbios, sendo que 156 são considerados como elementos essenciais para a elaboração de um substrato jurídico cultural. v. A.Ryckmans e C.M.Bakwa. *Droit Coutumier Africain...*, 1992. Agradeço ao professor Carlos Serrano pelas informações sobre este trabalho.

é antes de tudo uma representação da palavra ancestral, evocada numa defesa de entes queridos e dos interesses linhageiros.

Assim, depois das duas partes colocarem suas genealogias, inicia o discurso de uma das partes em forma de canção, invocando um provérbio que diz:

“Na Mbala kuididi ko ngudiaku batala nkanda”
“Eh Senhora Fuinha! Na chore, vão esfolar a tua mãe”²⁵¹

Mais adiante a outra parte depois de expor seus argumentos dá uma resposta também em forma de canção invocando um provérbio:

“Eya Mbala kuididi ko, ya Zinga batala Nkanda”
“Eh fuinha não chores porque vamos desvelar os segredos de Zinga”²⁵²

No final do Julgamento ao se perguntar se tem mais alguma coisa a acrescentar, a parte inquirida responde invocando novamente um provérbio:

“Nge nta ngo utobula ngo”
“Você matou o leopardo, agora pode decepá-lo”²⁵³

O uso cotidiano desses provérbios que fazem uso de recursos metafóricos também foram registrados em fins do século XIX e início do século XX em diferentes grupos etno-linguísticos na África Central Ocidental e Oriental.²⁵⁴ No trabalho de missionários sobre estas práticas orais, pode-

²⁵¹ Que significa “não te zangues, pois vamos revelar coisas que não fazem a tua honra”, A.Ryckmans e C.M.Bakwa, op.cit., p.302.

²⁵² O sentido é de que “seremos indiferentes a todas as maldades que nos acusam”, porque Zinga é uma das personagens ancestrais da parte acusada que os ajudará na defesa. Op.cit., p.303.

²⁵³ Que significa: “não temos mais nada a dizer”. Op.cit., p.342.

²⁵⁴ F.Diniz, *Populações indígenas de Angola*, 1918; H.A.Junod, *Usos e costumes dos bantos...*, 1974; H.P.Junod, *Bantu Heritage*, 1938; W.D.Hambly, *The Ovimbundu of Angola*, 1934; J.Vansina, *Introduction a l'ethnographie du Congo*, 1965.

se obter exemplos de “formas poéticas” recolhidas no convívio com o grupo. Entre estas, Junod identifica entre os Tonga, na África Oriental, formas didáticas ou sentenciosas (através dos provérbios e enigmas); narrativas (através de contos); e líricas (através dos cantos).

O missionário nota que as sentenças, enigmas, contos e cantos não são fixos nem transmitidos ritualisticamente ou perpetuados no tempo, mas constituem criações bastante pessoais/individuais, e contam com a habilidade do cantador/contador criá-los e decifrá-los. Neste caso, pode-se notar grande semelhança com os enigmas apresentados nas demandas e desafios no âmbito do jongo/caxambú no sudeste brasileiro do século XX.

No registro que Junod faz entre os Tonga é ressaltada uma forma de desafio através destes enigmas. Segue a descrição do missionário:

“o mais hábil a por as questões começa por uma espécie de invocação, cujo sentido nunca consegui descobrir:

– *N’uanhanga mintjuti* (literalmente: filhos da lua, sombras).

Depois dirige-se a um dos circunstantes e diz, falando muito rapidamente:

– *Teca, teca, teca, hêêê...* (“Toma, toma, adivinha”).

Em seguida apresenta a pergunta que forma a primeira parte do enigma. O interrogado deve responder imediatamente por uma frase que constitui a segunda parte. Se não sabe responder ou se se engana, o perguntador diz:

– *Psi cu lhulilè* (“estás vencido”).

Dirige-se a outro, recomeçando por “*teca, teca, teca*”; assim sucessivamente, até que algum responda corretamente. (...) as respostas devem ser aprendidas de cor e basta boa memória para uma pessoa se tornar perita neste jogo.”²⁵⁵

Exemplos dos enigmas lançados nesses desafios e suas respostas também foram registrados pelo missionário:

– *Teca, teca, teca, hêêê: Tiba ró pshá hé matlhelo.*

– O lago seca pelas margens

²⁵⁵ H.Jonud, *Usos e costumes dos bantos...*, 1974, Tomo II.

R: *Ndlopfó ii fã hê tchembêti*

R: O elefante é morto por uma pequena flecha²⁵⁶

– *Ndjahá batla mpalala*
R: *Ndja há lhequetela*

– Esculpo ainda um bastão de pau-ferro
R: Ainda penso nisso²⁵⁷

Há os enigmas cujos sentidos não são tão claros e consistem simplesmente em aproximar dois objetos ou um objeto e uma idéia que se assemelham num só ponto, no exemplo que se segue nota-se a associação de seres humanos e animais domésticos na formulação irônica de uma sátira sobre as práticas de um grupo:

– *Tihuco tá cá Manhiça tá cu n-hinguena*
hê psissuca
R: *Ban-huanhana ba cá Manhiça bá cu*
candja bá qhissamile

– As galinhas do país da Manhiça entram (no galinheiro)
com o rabo para diante
R: As raparigas do país da Manhiça pilam o seu milho
sentadas²⁵⁸

Há os enigmas cujas respostas devem ser dadas por uma palavra só. Os dois exemplos que seguem mostram como o conhecimento sobre o conteúdo do enigma pode ser bastante situacional ou requerer um conhecimento bastante específico:

– *Léchi chi ngá heta hubo iiá cá Machaquene,*
chi ndjundja, chi ncuala hubiene?

R: *Hi n'huala*

– Quem é que percorre a praça da aldeia do
Machaquene, que se arrasta nela, que
rasteja nela?

R: É o piolho²⁵⁹

– *Léchi nsinha iiá chónè ii ngá*
Bonequini, nichini?
R: *Lendjejendje*

– Qual é a coisa cujo tronco é invisível?
R: A cuscuta²⁶⁰

²⁵⁶ Explicação de H.Junod: “um grande resultado (secagem de um lago, morte dum elefante) é muitas vezes produzido por uma causa pouco aparente (diminuição lenta da água nas margens, uma pequena flecha). Poderse-ia aproximar este enigma do nosso provérbio: “não se devem desprezar os pequenos começos” ou “pequena chuva abate grande vento”. *Usos e costumes dos bantos...*, 1974, Tomo II p.166.

²⁵⁷ Explicação de H.Junod: “um homem indeciso pode responder por este enigma àqueles que querem apressá-lo a agir. O *mpalala* é uma árvore de madeira muito dura. “É trabalho muito demorado, esculpir nela uma figura”, diz o malicioso, “não me decidirei tão cedo”, *ibid*, *ibidem*.

²⁵⁸ Explicação de H. Junod: “É, provavelmente, uma malícia a propósito desse país, onde, diz-se, as raparigas se sentam para triturar o milho. Por toda a parte este trabalho é feito de pé. Elas não são como toda a gente. Há galinhas, também, que fazem as coisas ao contrário”, *ibid*, p.169.

²⁵⁹ Explicação de H.Junod: “Este dito é muito malicioso! A aldeia de Machaquene, outrora situada nos arredores imediatos da cidade de Lourenço Marques, é o lugar onde os homens vindos do interior para trabalhar no porto passavam a noite. Ao que parece, enchiam-se lá de vermina – e daí o provérbio”, *ibid*., p.164.

²⁶⁰ Explicação de H.Junod: “Esta planta é grande motivo de espanto para os indígenas, porque as suas raízes e o caule são raramente visíveis. Sabe-se que ela sai duma raiz, mas depois de crescer, a haste morre e a planta continua a viver como parasita sobre outras plantas.” *Ibid*, p.165.

Exemplos destes enigmas também foram registrados por Ferreira Diniz, no início do século XX, entre diferentes grupos da África centro-ocidental, como o que segue que foi anotado entre os N'golas:

– *Zá riabu, ndi riabu*
R: *Ribitu*

– Vem diabo, vai diabo
R: Porta²⁶¹

Como foi visto anteriormente, os jongos registrados em forma de desafio ou na formulação de uma sentença satírica, em fins do século XIX e ao longo do século XX, no sudeste brasileiro, podiam se expressar através de enigmas semelhantes. P.Dias, comentando a *goromenta* (corruptela de “argumento”), descreve-a como jongos cuja forma é enigmática ao extremo, sendo as melhores as mais incompreensíveis e sintéticas.

Como sugere o autor, “o jongueiro formula maliciosamente uma dessas charadas e a lança à roda, esperando que alguém se apresente para a “desatar”, como é o caso do ponto anteriormente citado que fala de um palmito derrubado pelo vento, cujo desate remete-se as folhas de um coqueiro balançando ao vento que vem do mar. Ou, como no caso registrado por Ribeiro de um “chefe do jongo, companheiro do cantador desde a infância [que], enciumado com a sua sabedoria, enterrou uma garrafa de pinga debaixo do tambu”:

“– Debaixo de papai velho
menino tá sepultado
quero contá do meu ponto
menino tá sepultado.

– Meu irmão sendo mais velho
licença peço pra você
eu vô desinterrá menino
pra nós tudo aqui bebê”²⁶²

Estes jongos demandam, assim, a identificação *do ponto* de desate, traduzido por uma palavra ou idéia, como no caso dos enigmas registrados por Junod no Leste da África Central e por

²⁶¹ F.Diniz, op.cit., p.17.

outros missionários e administradores coloniais em outras regiões da África Central. Outros exemplos que esclarecem esta idéia foram registrados por Ribeiro e seguem abaixo:

“Papai morreu
mesmo assim está deitado –
criando seis filhos num braço só.
Agora quero que jonguero diga –
Que papai será?”

Desate: Árvore caída com seis galhos ou brotos.²⁶³

“Papai morreu
enterrou no pirizá
barriga terra comeu
cacunda ficô no á”

Desate: Mastro de São João.²⁶⁴

“Trevoada tá roncando
é sinar que é pra chovê”

Desate: O tambu está querendo pinga.

“Eu passei na ponte
a ponte estremeceu
água tem veneno, ai menino
quem bebeu morreu”

Desate: Aviso de que a pinga está “temperada”.²⁶⁵

Assim, estes enigmas não tratam apenas de mero jogo de palavras, mas constituem uma forma de comunicação que lida com situações vivenciadas, assim como uma forma de expressar críticas e acusações, como os dois que se seguem:

“com tanto pau no mato,
embaúva é coronê”²⁶⁶

²⁶² M.L.Ribeiro, op.cit., p.38., Aparecida (SP).

²⁶³ Ibid, ibidem., Aparecida (SP).

²⁶⁴ Ibid, ibidem., Aparecida (SP).

²⁶⁵ Ibid., ibidem., Lagoinha (SP).

“Tem língua leco-leco, tem
língua leco-leco,
passarinho tem língua.
vaya passarinho d’Angola
qu’ele tem língua leco-leco”²⁶⁷

Voltando à situação de tribunais tradicionais registrados no início do século XX na África Central, que eram presididos pelo chefe com a assistência dos *macotas* – espécie de conselheiros – ,²⁶⁸ e conduzidos através de metáforas e provérbios, encontramos também no Caxambú do sudeste brasileiro desafios verbais que podiam estar associados não só a formas de diversão e religiosidade, mas também de justiça.²⁶⁹

M.Lienhard faz menção a uma *maca*, espécie de juízo público com reunião de testemunhas em um terreiro, na qual se reuniu um tenente general português com sobas vassalos da coroa portuguesa em Angola de 1620.²⁷⁰ A designação de *macota* parece comum entre diferentes grupos descritos por Ferreira Diniz, como os N’golas, Dembos, Muchicongos.²⁷¹ Neste sentido, parece sugestiva a descrição que S.Stein faz a partir da memória de ex-escravos sobre o Caxambú de Vassouras:

²⁶⁶ S.Stein explica que “de acordo com um ex-escravo, a embaúva era uma árvore comum, inútil por ser podre por dentro. Muitos fazendeiros eram conhecidos como Coronéis porque ocupavam esse posto na Guarda Nacional. Combinando os dois elementos, embaúba e coronel, os escravos produziam o superficialmente inócua, mas sarcástico comentário”, *Vassouras...*, 1990, p.248. Este jongo também foi registrado por M.L.Ribeiro, op. cit., e P.Dias, op.cit.

²⁶⁷ S.Stein explica que neste caso tratava-se de uma espécie de acusação a um parceiro que informava ao senhor acerca dos outros escravos. Ibid, ibidem.

²⁶⁸ Segundo Ferreira Diniz, op.cit., p.29, na ausência de chefes as questões são resolvidas numa espécie de tribunal constituído pelos mais velhos das sanzalas ou das famílias em litígio. Entre os N’golas, Diniz observa que “não são vulgares como em algumas tribus da província, os grandes julgamentos eternizando-se com as longas arengas dos que intervêm na discussão”.

²⁶⁹ Entre os Muchicongos, por exemplo, Diniz observa “danças de guerra, de caça e os vulgarmente chamados batuques...”. Notando ainda que “o canto que é, em geral, acompanhado por tambor ou marimbas, tem por tema assuntos amorosos, funerários e sarcásticos”. Na descrição dos tribunais Diniz é menos detalhista, apenas referindo-se ao “combate judiciário” e que “as demandas são apresentadas verbalmente”, sem oferecer maiores detalhes de formas de expressão nestas circunstâncias, op. cit., p.65.

²⁷⁰ M.Lienhard, *O Mar e o Mato* ..., 1998 pp. 78; 141.

²⁷¹ F.Diniz não repete o termo na descrição de todos grupos registrados em seu *Populações Indígenas de Angola...*, 1918. Não fica claro se esta era uma designação que se repetia em grupos lingüísticos diferentes (em cada um no qual aparece este termo) ou se o autor generaliza o uso do termo como uma tradução do lugar social ocupado por estas pessoas nestas situações que poderia ser designado com palavras diferentes. Aqui a consulta a dicionários seria de grande valia.

“Um casal de tambores às vezes acompanhado de um terceiro tambor ou “chamador” ocupava um lado da fogueira; no outro lado sentavam-se negros idosos, geralmente africanos, chamados por um ex-escravo da *macota* (“pessoas da África”, “pessoas sábias”) [grifo do autor]. (...) No entanto, se aparecesse algum problema entre os *versejadores que se contestavam*, o rei retornava imediatamente e silenciava os tambores colocando suas mãos sobre eles. ‘Ele não desejava que houvesse qualquer distúrbio na roda’, explicou o filho de um rei de Caxambu [grifos meus]”.²⁷²

O casal de tambores, a fogueira, o silenciar dos tambores com o toque das mãos, *versejadores*, e mesmo a possibilidade de distúrbios na roda são características ainda presentes nos *caxambús* do século XX. No entanto, nesta citação aparecem figuras como o ‘rei’ e aqueles que constituíam a ‘*macota*’, não mais encontrados nos *Caxambús* atualmente. A presença destes personagens nos permite resignificar a ação dos ‘*versejadores que se contestavam*’, se consideramos como possibilidade o restabelecimento e a adaptação de práticas centro-africanas ligadas à justiça, no sudeste brasileiro do século XIX.

Os termos da resignificação destas práticas ou mesmo de certas instituições não podem ser abordados no presente trabalho. Não dispomos de maiores detalhes sobre as mesmas em contextos do século XIX, especialmente na primeira metade deste século, quando africanos constituíam a maioria da população escrava no Vale do Paraíba sul-fluminense, e estabeleciam novos parâmetros de convívio e sociabilidade, incluindo formas de resolver querelas do cotidiano que não fossem por meio de atos de violência e crime.

A coroação, consagração e/ou participação de reis no *Caxambú* não parece ter permanecido como uma prática comum nos encontros do século XX. Em estudos sobre *Jongo/Caxambú* também não são feitas maiores alusões sobre este personagem entre os batuqueiros, a não ser referências um tanto remotas como as mencionadas anteriormente. Ainda assim, a idéia de autoridade do *jongueiro* que tem o poder de um chefe é observada por C.Vogt e P.Fry na memória dos moradores do *Cafundó*. Desta vez não como o responsável pela manutenção da ordem, mas como quem é capaz de exibir força e esperteza entre os demais, alimentando desafios:

“Manuelão era o chefe do *caxambú*. Quem resolvia tudo ... como [se] Manuelão e *Caxambú* se confundissem ... Nas histórias contadas sobre Manuelão a morte não tem lugar. Só o desafio, o

²⁷² S.Stein, *Vassouras...*, 1990, p.245-246.

perigo buscado e provocado pelo herói para medir a sua força e esperteza ... porque um herói precisa de público e de um público disposto para o divertimento. É o desafio pelo desafio, como nas histórias de muitos heróis populares”²⁷³.

Em pesquisa de campo realizada pela Associação Cultural Cachuera!, em Piquete (SP), os pesquisadores, procurando fazer registros de Jongo/Caxambú, conseguiram juntar pessoas que conheciam a prática, embora não houvesse no local nenhum grupo coeso em torno da mesma, como puderam constatar em outros lugares em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais.²⁷⁴ Na fala de Gil, que foi quem os ajudou a chamar antigos jongueiros e a organizar uma roda de jongo, surge a menção aos descendentes do “rei e rainha do jongo”, como uma forma de conferir certa autenticidade e grandeza à herança que eles ainda guardavam em Piquete:

“Tá aqui. Esses dois aqui são as duas maiores heranças que nós ... Infelizmente não conseguimos tê a Dona Zezé, que viesse aqui. Mas ... ele [mostra o Nico] é filho do rei do jongo... Num é filho do rei do gado, mas é filho de rei do jongo, Jacó, a quem a gente deve muito respeito... Dona Vanda é filha da Conceiçãozinha, uma das maiores jongueiras já falada na nossa região aqui... A rainha do jongo. Então está aqui o filho do rei do jongo e a filha da rainha do jongo. Isso mostra que as nossas raízes existem ...”²⁷⁵

Neste evento, é na fala de Nico, o referido “filho do rei do jongo”, que aparece uma primeira sugestão de onde poderia ter vindo esta idéia de rei e rainha entre os jongueiros:

“Nico: Mais uma coisinha, com sua licença. Eu agradeço muito os companheiros, amigos que estão aqui, que *aqui é uma irmandade*... Eu fiz todos os esforços de vim aqui, para competi com nossos amigos aqui; é uma distração... E não esquecê que isso aqui é uma origem simbólica. Isso aqui todo mundo simboliza. Então, num é feitiço, num é macumba, num é nada daquilo...”

Gil: Mas tem segredo

Nico: Mas tem segredo, gente. E tem gronga, tem mironga ... [grifo meu]”²⁷⁶

Nesta fala, Nico, procurando explicar em que termos se estabelecem os encontros de jongo, faz referência àquela reunião como uma “irmandade” e que a “competição” travada na roda é uma “distração”, procurando afastar idéias ligadas à magia e práticas de feitiçaria.

²⁷³ C. Vogt e P. Fry, *Cafundó, a África no Brasil*, 1996, p.191.

²⁷⁴ Acervo da Associação Cultural Cachuera!, transcrição da filmagem do Jongo no clube “Elefante Branco” organizado por Gilberto Augusto da Silva (Gil) – pessoa ativa na valorização da cultura e memória afrobrasileira dentro do Movimento Negro – a pedido dos pesquisadores em Piquete / SP, 20/07/1996.

²⁷⁵ Ibid., fita DAT A, 41:23.

²⁷⁶ Ibid., fita DAT A, 44:14.

Na entrevista feita com seu Antonio Geraldo (Piula), jongueiro velho de Piquete, em sua casa, após o referido evento, fica claro que a noção de uma “irmandade” expressa na fala de Nico tem relação intrínseca com as Irmandades Religiosas de expressão em Minas Gerais, nas quais ocorrem as festas de coroação de reis e congadas:

“Gil: Quando o senhor tinha lá os seus 14 anos, quem levava o sr. pra roda de jongo?”

Piula: Era o pessoal do bairro mesmo que era tudo ... a maior parte era jonguero. Era jonguero de cana verde. Tinha cana-verde, tinha congada. São José do Alegre tem uma congada que num é brincadeira. Lá na terra do seu pai. (...) Eles que fazia força pra nós. Congada...”²⁷⁷

Mais adiante, mais uma vez a relação com as congadas realizadas nas irmandades são mencionadas como forma de manifestar respeito ao jongo, conferindo-lhe o caráter de “religião”, assim como uma forma de afastar idéias sobre a relação desta prática com os malefícios da feitiçaria:

“Gil: O jongo num é feitiço não, mais é uma reza também.

Piula: É uma reza. Uma religião. É uma religião porque S.Benedito... a congada de S.Benedito é religião. Pessoal pensa que num é religião, Maçambique é religião. Eu credito nisso aí, porque é um troço muito sério. Para mim é”²⁷⁸

Conversando sobre as brigas que podiam acontecer nas disputas entre jongueiros, Piula sugere uma idéia sobre locais/territórios que nos permite pensar na relevância dos agrupamentos em torno de Caxambú na formação de comunidades ligadas a um legado afrobrasileiro no meio rural, e as idéias de reis e reinados comuns nas Irmandades. Neste caso, se grupos de cidades vizinhas poderiam ser reconhecidos como rivais, podiam ser, por outro lado, a extensão de uma comunidade formada numa determinada vizinhança, bairro, cidade ou região, de grupos interligados pela relação com o Caxambú:

“... no nosso reino nós num queremos não [falando sobre as brigas]. No nosso reino. Porque nós convidava de uma cidade pa outra, igual que nós convidamo lá de Itajubá, né? Sempre nós convidava pra vim cantá aqui. Mais eles cantava lá, e mais tarde nós unia assim, no jeito de cantá, e unia. Cantava só numa foguera só depois.”²⁷⁹

²⁷⁷ Ibid., fita DAT A, 1:01:36.

²⁷⁸ Ibid., fita DAT A, 1:25:47.

²⁷⁹ Ibid., DAT A, 1:24:42.

Um elemento que instiga a aproximação de práticas, concepções e determinados atores sociais nas Irmandades e no Caxambú são as referências a Reis e Rainhas. Como apontado anteriormente, Stein sugere que o Caxambú poderia ser um espaço no qual estas realezas seriam consagradas pelos escravos e agiam na garantia da harmonia e da ordem, intervindo no caso de divergências entre os participantes. Pouco se sabe sobre o papel social destas realezas no cotidiano do cativo nas fazendas. Elas seriam coroadas pelos escravos assim como faziam escravos e libertos nas “Irmandades de Pretos” nos séculos XVIII e XIX?²⁸⁰

Desafios como os travados nos jongs são registrados no interior dos reinados em irmandades mineiras do século XX, “... principalmente entre grandes capitães, como uma assertiva de poder e de ratificação de autoridade”. João Lopes, que segundo seus familiares já nascera coroado, “aos seis anos, pela primeira vez puxa um canto no Moçambique ... Aos oito, já provoca e desafia os mais velhos”, cantando para o próprio pai que responde em seguida:

João Lopes:	Periquito novo Tá cantando no terreiro Papagaio véio Tá cochilando no puleiro
Zé Félix:	Pinto Alegre Gavião peg'ele Pinto alegre Gavião peg'ele
João Lopes:	Pinto das almas Gavião não pega Pinto das almas gavião não pega
Zé Félix:	Menino, cuidado Com o cisco no terreiro Menino, cuidado Com o cisco no terreiro
João Lopes:	Esse alento papai já me deu Não tenho medo do cisco

²⁸⁰ Aqui mais uma vez cabe lembrar a menção que M.Karasch faz aos ‘mestres-de-cerimônia’ nos batuques entre escravos, na Corte oitocentista. *A vida dos escravos...*, 2000, p.327; 330.

No terreiro
Porque o terreiro é eu!”²⁸¹

É interessante aqui uma outra referência, agora de um contexto urbano do século XVIII, no âmbito de uma “Irmandade de Pretos” na Corte, mencionada por M. Soares ao tratar do conteúdo dos compromissos das Irmandades de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Neste caso o compromisso define que “o procurador é responsável pela festa, *cabendo ao juiz assistir as demandas* [grifos meus]”. Na formação das mesas nestas irmandades,²⁸² o “procurador” seria o “responsável pela cobrança e distribuição das esmolas, ... também assumindo a *resolução das demandas*”.²⁸³

O termo ‘demanda’, no contexto do documento, pode traduzir um conceito meramente administrativo, designando qualquer interesse reclamado pelo ‘irmãos’. Nestas citações as funções do ‘juiz’ e do ‘procurador’ se encontram no momento de *resolução das demandas*. Não disponho de informações sobre as práticas de exposição e resolução destas demandas no interior das Irmandades setecentistas, mas não descarto a possibilidade de manifestação de formas poéticas semelhantes àquelas registradas no Jongo e em diferentes populações centro-africanas, nos séculos XIX e XX, incluindo as que eram articuladas na resolução de querelas do cotidiano, no âmbito do direito costumeiro.

As sugestões da relação dos batuqueiros de Piquete com as Irmandades fortemente estabelecidas em Minas Gerais nos permite pensar em manifestações regionais historicamente e de forma comparativa ou interrelacionada. Os reis e rainhas dos Caxambús em Vassouras, registrados por Stein através da memória de ex-escravos, em meados do século XX, também estariam associados as idéias de reis africanos nas Irmandades mineiras? E nas primeiras décadas do século XIX, haveriam reis e reinados no interior dos Caxambús, nas fazendas do Vale do Paraíba?

Podemos sugerir que pelo menos as figuras de reis e rainhas podiam ser atores sociais importantes entre cativos nas fazendas de café no Vale do Paraíba sul-fluminense, quando novas

²⁸¹ L.M.Martins, *Afrografias da memória*, 1997, p.104-105.

²⁸² A mesa era a referência ao corpo administrativo e diretor das irmandades, em torno da qual se estabeleciam poderes e disputas.

²⁸³ M.C.Souares, *Devotos da Cor...*, 2000, p.182.

levas africanos recém-chegados ainda renovavam a população escrava neste contexto, pelo exemplo do principal líder da insurreição de 1838 ocorrida em Pati do Alferes, Manoel Congo, que era reconhecido pelos escravos como Rei, assim como Mariana Crioula, também envolvida na insurreição, era considerada Rainha.²⁸⁴

As idéias de reis, embaixadas, coroações e congadas vêm sendo estudadas em diferentes contextos, através de pesquisas sobre as Irmandades religiosas, os Autos de Embaixada, os Maracatús.²⁸⁵ Nos registros do século XX, Congo parece ser a principal “nação” coroada, embora outras nações fossem e sejam coroadas. Pode-se supor que a referência ao “Rei Congo” constitui, a princípio, um elemento ligado à idéia do antigo reino do Congo que estabeleceu relações diplomáticas com Portugal nos séculos XV-XVI, e as reinterpretações sobre esta antiga potência política nas práticas e memórias de afrobrasileiros no Brasil escravista e pós-abolição.

Se este escravo ferreiro de nome Manoel Congo era Rei em 1838, teria sido a sua nação “Congo”, somada a habilidades particulares, que conferia (ao também chamado ‘Pai Manoel’) esta realeza e liderança entre os demais escravos ? Em um interrogatório, ao responder seu nome, ele disse chamar-se “Manoel Congo”, e quando perguntado de onde era natural, disse que “da nação Conga”, mas que não sabia há quanto tempo residia naquela Freguesia de Pati do Alferes “porque veio criança”.²⁸⁶

Se não trata-se de coincidência o fato de Manoel ser Rei e de nação Congo, estas respostas, por outro lado, sugerem que não trava-se de uma “identidade conguesa” construída em terras africanas e reafirmada no Brasil. Pelo menos não neste caso, uma vez que, como criança, Manoel – qual seria seu nome africano, se é que chegou a ter um ? – não deveria ter uma referência clara da sua experiência como africano na sua terra natal.

²⁸⁴ v. análise da insurreição de 1838, em F.Gomes, *Histórias de quilombolas...*, 1995.

²⁸⁵ v. S.H.Lara, *Significados cruzados...*, 1997; I.Jancsó e I.Kantor (org.), *Festa, cultura e sociedade na América Portuguesa*, 2001.

²⁸⁶ PC 117, p.15v.

Como vimos de forma pormenorizada na primeira parte deste trabalho, estas representações de particularidades africanas pareciam, assim, estar sendo construídas e afirmadas a partir de informações e conhecimentos sobre “África” ou sobre “Áfricas” que poderiam traduzir a experiência de um passado remoto, secular, reinterpretada, e não necessariamente uma experiência que estes atores de fato viveram como “africanos”, no seu tempo, na “África”.

Aqui surge um dado interessante sobre a construção e resignificação destas identidades ao longo do tempo, considerando seus contextos particulares de significação. Na descrição do rei e rainha do Caxambú, tal como registrou Stein nas memórias sobre o Caxambú em Vassouras, aparecem aspectos de particular interesse:

“O rei e a rainha usavam nos pulsos e tornozelos *nguizu*, que produzia um acompanhamento às batidas do tambor quando eles dançavam. ... Vestido com o que um ex-escravo qualificou como roupa de flanela vermelha e um chapéu com uma cruz [grifo do autor]”.²⁸⁷

Neste fragmento da memória de ex-escravos sobre o Caxambú em Vassouras, o rei usava guizos nos tornozelos, um elemento que marca a figura do Moçambique nas Irmandades do século XX:

“As gungas – latinhas com chumbo por dentro, sustentadas por correias de couro – abraçam os tornozelos. Os pés assim vestidos assumem nova função, ou seja, a de fazer estremecer a terra, arrancando de seu interior o movimento do moçambiqueiro...

As gungas chamam, repicam, avançam, recuam, afundam e ressurgem.

A gunga chora: “chora gunga de vovô, chora gunga, ô gente”.

A gunga reina: “minha povo peço licença para minha gunga rená”.

Pela gunga dos antepassados fazem-se presentes à festa atual: “essa gunga não é minha, essa gunga é de papai, é de vovô”.²⁸⁸

Nas irmandades mineiras do século XX, o gestual e a dança do Moçambique são definidos em grande parte pelo movimento feito com estes guizos, somando-se a uma postura curvada como a de um velho. Já os Congos se expressam como guerreiros, com grande agilidade, dando saltos e fazendo movimentos de ginga com o corpo:

²⁸⁷ Ibid., p.245.

²⁸⁸ N.P.M.Gomes e E.A.Pereira, *negras raízes mineiras...* 1988, p.350.

“No conjunto, o movimento da guarda do Moçambique – onde dançam os “preto véio” – caracteriza-se pelo molejo dos joelhos e a intenção de todo o corpo de ir ao fundo da terra ... O movimento marcante do Moçambique vem a ser o avanço e pequeno recuo, iniciaticamente explicado pela lenda. Segundo narram os antepassados, num confronto entre duas guardas, um dos capitães deixou cair num moita o seu bastão, transformando-o em cobra. Como o trajeto da outra guarda passasse no local onde caíra o bastão, determinou o capitão que a passagem se fizesse com prudência. Daí o movimento de avanço e recuo do Moçambique, como se os dançantes estivessem averiguando os perigos que os caminhos podem ocultar”.²⁸⁹

“A guarda do Congo dos arturos está em relação complementar com a guarda do Moçambique: ambas se integram funcionalmente no aspecto externo dos cortejos e no aspecto interno dos rituais do congado. No aspecto externo o Congo segue à frente, abrindo caminho a ser conhecido e trilhado pelo Moçambique... O Congo se destaca por dançar saltitante, em que os pés libertos impulsionam o corpo todo o tempo para cima, em oposição – ou postura complementar – ao movimento do Moçambique”.²⁹⁰

Assim, se os Congos são guerreiros, levam uma espada e tem movimentos de maior agilidade, os Moçambiques andam devagar, levam guizos nos tornozelos e são, de certa forma, associados à figura do preto velho:

“As guardas de Congo abrem os cortejos e limpam os caminhos, como uma força guerreira de vanguarda. O Moçambique, alçado como líder dos ritos sagrados e guardião das coroas que representam as nações africanas e a Senhora do Rosário, conduz reis e rainhas”.²⁹¹

Martins ressalta que estas diferenças se estabelecem em termos de hierarquias dentro das irmandades, assim como se manifestam em identidades bem definidas representadas nas guardas:

“estabelecem-se, portanto, na estrutura paralela de relações espaciais dos reinados negros novas hierarquias fundadoras do micro-sistema social, que operacionalizam as redes de comunicação e as relações de poder entre os próprios negros: o Congo é o que não bambeia, o Moçambique é o dono da coroa, [embora a coroação seja do ‘Rei Congo’]”.²⁹²

²⁸⁹ Ibid., p.351.

²⁹⁰ Ibid., pp.351-352.

²⁹¹ L.M.Martins, *Afrografias da memória*, 1997, p.57.

²⁹² Ibid., p.58.

Estas citações oferecem uma grande riqueza de informações sobre o universo de significação destes personagens, como a relação de Moçambiques com as figuras de pretos-velhos, ou como “líder dos ritos sagrados”. No entanto, este deve ser assunto para um outro trabalho.

Cabe apenas ressaltar que a cristalização destas referências identitárias, dentro de instituições religiosas e nas suas festividades, oferece pistas para pensarmos seus significados em outros contextos. No caso das irmandades no século XX, Congo é o rei e o guerreiro, o Moçambique é o velho e o homem de conhecimento. Mas, e no contexto dos Caxambús ainda da primeira metade do XIX ? Manoel Congo teria sido coroado rei num encontro como este ? O uso de guizos nos tornozelos seria um elemento de distinção social ou de obtenção de determinados poderes ? Seria este também um espaço de legitimidade da possível distinção conferida aos “Moçambiques” ?

Em um canto do Reinado do Rosário de Jatobá é apresentada a imagem de um Moçambique carreiro que anda devagar e que, à meia noite, quando o galo canta, tem uma força especial. Uma imagem que pode sugerir aspectos semelhantes a outros contextos, quando espaços de poder estariam sendo disputados e identidades negociadas, formando diferentes “africanidades” no além-mar:

“Olê, vamos devagá
Olê, vamos devagá
Moçambiqueiro não pode corrê
Moçambiqueiro não pode corrê
Olê vamos devagá

Eu sou carreiro
Vim pra carreá
Eu sou carreiro
Vim pra carreá

Minha boiada é nova
Sobe morro devagá
Minha boiada é nova
Sobe morro devagá

À meia noite, galo cantô
À meia noite, galo cantô

Quando foi de madrugada
Meu gunga chegô²⁹³

* * *

Há ainda um sentido para tantas digressões nesta segunda parte do trabalho, que caminha “aos saltos e saltinhos”.²⁹⁴ A explicação está no terceiro ponto de análise anunciado com o crime de 1836, quando o Pai Velho Joaquim Moçambique agrediu Ventura, de nação Cumundá, enquanto eles e seus parceiros trabalhavam nas roças de seu senhor: o mistério da morte de Ventura, que após a ofensa caíra paralisado e ficara cinco dias sem falar, antes de morrer ‘botando as bichas para fora’.

²⁹³ Cântico do Moçambique, em L.M.Martins, *Afrografias da memória*, 1997: 96.

²⁹⁴ Como diria S.Chalhoub em *Cidade Febril...*, 1996; A maestria nos saltos, saltinhos e grandes vôos pode ser encontrada em R.Slenes, “*Malungu, ngoma vem!*”..., 1995; *Na senzala uma flor...*, 1999; *The great porpoise-skull strike...*, 2002.

O mistério da morte: uma língua que Moçambiques e Cumundás falam ?

Como mencionado anteriormente, a morte de Ventura permaneceu inexplicada no processo criminal que guarda o encaminhamento jurídico do caso. No exame de corpo de delito não foram verificados os vestígios da pancada que teria levado este escravo à morte. Isto é, os peritos concluíram não saber a *causa mortis* por não acharem ferimentos no cadáver.

Cinco foram as testemunhas inquiridas, dentre elas três escravos que se encontravam no eito, na hora do incidente e que ofereceram testemunhos oculares sobre a agressão. O réu, quando interrogado, confessou e justificou o ato. Isto parece ter sido o suficiente para as autoridades policiais na tarefa de comprovação do crime, superando a necessidade da prova material, que não fora constatada no corpo da vítima. Além da incoerente ausência de vestígios da agressão no corpo de Ventura, em todos os testemunhos permanece uma reticência sobre o assunto, que parece ter instigado as autoridades no início do processo, mas que no final continuou sem explicação.

Suponho que a forma da morte de Ventura tenha sido uma indagação feita pelas autoridades, uma vez que ela se repete nas respostas de todas as testemunhas de forma objetiva-afirmativa (de esclarecimento), embora só tenha sido registrada pelo escrivão uma única pergunta de ordem genérica feita às testemunhas sobre “o que sabia sobre o crime” em todos os interrogatórios. Caso esta não tenha sido uma pergunta explícita das autoridades, isto apenas reforça o argumento sobre as estranhas repercussões da agressão, assim como do estado em que ficou Ventura após o incidente, ao ponto de, espontaneamente, todas as testemunhas comentarem detalhes sobre a forma da morte.

Vale dizer que a escrita do documento, tal como conduzida pelo escrivão, dá mostras de fragilidade na composição de frases e na ortografia, fazendo algumas frases ficarem ambíguas ou lacunares. Estas ambigüidades dificultam a análise pormenorizada dos testemunhos, mas não deixam de abrir brechas para indagações. Será olhando por entre estas brechas que me disponho a tentar decifrar este mistério sobre a morte de Ventura.

Vejamos o que dizem as testemunhas. Luiz Augusto Loureiro e Manoel Luiz Pereira, ambos brancos, naturais do Rio de Janeiro, solteiros e com 18 e 19 anos respectivamente, contam ter “ouvido dizer” que “Joaquim Moçambique tinha dado uma pancada com o cabo de uma foice na cabeça do falecido escravo Ventura e que da dita pancada caíra”.²⁹⁵ Manoel Luiz Pereira, que era feitor dos escravos de Loureiro, foi chamado para ir “ver o dito escravo que estava deitado no chão”, tendo mandado carregar Ventura para casa, onde este teria sido examinado pelo Dr. Honório.²⁹⁶ Ambas as testemunhas afirmam que neste exame o Dr. Honório “não viu sangue nem sinal algum de contusão”, “... nem machucadura alguma”, e que o escravo veio a falecer, “bot[ando] as bichas pela boca e nariz”, cinco dias depois.

Os relatos sobre a forma da morte sugerem que, além de não terem sido encontrados ferimentos em Ventura, o ofendido não falou mais depois da pancada e, aparentemente, ficou paralisado. O médico, por falta de recursos materiais ou de conhecimentos especializados sobre a enfermidade, não pode tratar efetivamente da moléstia ao longo dos cinco dias que o escravo permaneceu vivo, após o incidente. No momento que expirou, Ventura teria “botado as bichas para fora”, sem motivos evidentes. Esta parece ter sido a “voz geral” sobre o ocorrido no local e que informava o conhecimento das duas testemunhas acima referidas.²⁹⁷

Como mencionado anteriormente, as testemunhas-informantes chamadas a depor foram, na sequência dos interrogatórios, um Crioulo de vinte anos de idade, um africano de nação Cabinda e um africano da mesma nação da vítima, Paulo Cumundá, que tinha cerca de quarenta anos de idade. Através dos relatos dessas pessoas que estavam presentes no momento e no local do incidente, em particular os testemunhos de José Crioulo e Paulo Cumundá, podemos ter mais detalhes sobre a

²⁹⁵ Arquivo Público – Câmara Municipal de Vassouras. Homicídio – Joaquim Moçambique (réu) e Cabunda (vítima), 1836 - testemunho de Luiz Augusto Loureiro, p.6v.

²⁹⁶ *ibid.*, testemunho de Manoel Luiz Pereira, p.7v.

²⁹⁷ As duas testemunhas livres e brancas são claras quanto a terem ouvido dizer sobre a ausência de vestígios da pancada. No testemunho de Loureiro, que vivia de comércio e residia no Iguassú: “... Dr. Honório não viu sinal algum de contusão, nem machucadura alguma, que antes sim viu o dito falecido botar as bichas pela boca e nariz no ato de seu falecimento e que faleceu depois do acontecimento, cinco dias depois ...” No testemunho do feitor Manoel também é referido o exame que o Dr. Honório fez em Ventura e que “... não viu sangue nem sinal algum de contusão ... e que depois que aconteceu isto daí há cinco dias faleceu o dito escravo ...” Nas contrariedades do Libelo apresentadas pelo curador, p.21, que era o próprio senhor das partes envolvidas, este comenta sobre o tratamento dispensado ao falecido:

disputa e suas repercussões. O testemunho de Ilário Cabinda é de caráter mais objetivo e factual, ao contrário dos outros dois que apresentam-se mais explicativos e narrativos.

Ilário Cabinda diz ter visto a pancada; que não viu ferida alguma, mas viu sair sangue do ouvido; e ainda que no ato da pancada prenderam o agressor e o levaram ao seu senhor. Já através dos testemunhos de José Crioulo e Paulo Cumundá sabemos que estando na roça junto com seus parceiros roçando uma capoeira, “no ato de furarem o eito”, tiveram uma disputa Joaquim Moçambique e Ventura Cumundá. A natureza desta disputa foi uma ofensa com palavras que foi retrucada pelo ofendido.

No ato de furarem o eito, isto é, o momento no qual se deu a disputa, Joaquim Moçambique teria dito que “a nação de gente Cumundá era muito mandaivis [mandáveis?]”, ou, nas palavras de Paulo Cumundá “dissera para outro que era muito desavergunhado”. É interessante que em ambos os interrogatórios há um lapso na redação da frase, num mesmo momento da narrativa, quando o informante vai dizer como Joaquim teria se manifestado:

“que o ato de furarem o eito *que disseram* escravo Joaquim que a nação de gente Cumundá que era muito mandaivis...”

e

“estando na roça junto com seus parceiros roçando uma capoeira que tiveram uma disputa ... e *que neste ato saiu* o dito Joaquim e que dissera para outro que era muito desavergunhado”

Disseram quem ? Joaquim saiu de onde ? Perguntas que não instigam respostas objetivas, mas que sugerem um hiato no relato que faziam os cativos sobre o fato ou na compreensão do escrívão.

Como mencionado anteriormente, os testemunhos são registrados como pequenos textos contínuos, respondendo a uma só pergunta genérica sobre o quê a testemunha sabia sobre o crime. Pode-se notar nos relatos dos três escravos que a partir deste momento das narrativas, quando os informantes passam a comentar as repercussões da agressão e a forma da morte de Ventura, o texto

“quanto à pancada ... ele falecido foi tratado por professor se este é autorizado para o dizer os dias de moléstia foram

redigido pelo escrivão fica um tanto confuso. As informações que eles passam a dar ficam variadas e quando repetidas aparecem em ordem alterada. O que sugere um momento de certa confusão na forma do relato ou na habilidade do escrivão neste momento.

Ao que parece, depois da agressão José Crioulo e Ilário Cabinda ajudaram a prender o ofensor Joaquim Moçambique e levaram-no ao senhor. Sobre as repercussões da bordoadada que deixara Ventura entre a vida e a morte, José Crioulo afirma “que não vira sinal algum de ferida”.²⁹⁸ Já Ilário diz “que não viu ferida alguma, que só viu sair sangue de dentro do ouvido”.²⁹⁹ Paulo, referido como sendo da mesma nação da vítima, conta que Ventura levou

“... o cabo da foice na cabeça, que nisto caiu logo no chão e que não falou mais até morrer ... porém que depois que apanhava a pancada, que ainda esteve vivo cinco dias”.³⁰⁰

Assim, a morte de Ventura aparece de forma incompreendida no exame de corpo de delito, e também nas respostas das testemunhas inquiridas. As autoridades policiais, por sua vez, desistiram de construir uma explicação lógica para a ausência de ferimentos no falecido, frente à disponibilidade de três testemunhas oculares e um réu-confesso.

Dois são os motivos que me levam a especular sobre o mistério desta morte. Esta será uma forma de concluir o trabalho, formulando uma questão sobre a possibilidade de africanos, ainda em 1836, estarem se comunicando através de uma linguagem simbólica e cifrada. Por outro lado, será uma maneira de brincar com a cientificidade deste trabalho, ou de qualquer outro que se pretenda científico, como este o faz. Voltemos, assim, para o enigma.

Uma possibilidade para explicar a ausência de vestígios da ofensa que levava Ventura à morte, após cinco dias sem falar, seria um estado semelhante ao coma, proporcionado por uma

mais de que cinco faltando neles muitas necessidades filhas da localidade”.

²⁹⁸ Ibid., interrogatório - José Crioulo, p.9.

²⁹⁹ No interrogatório de Ilário consta que o informante “não viu ferida alguma, que só viu sair sangue de dentro do ouvido e que era ocasião que deu a pancada o tal escravo Joaquim que o prenderam e o levaram a seu senhor”. Se Ilário viu sair sangue de dentro do ouvido de Ventura na ocasião em que se deu a pancada, isto não fica claro, uma vez que este pode ter sido o momento – considerando a construção da frase pelo escrivão – em que prenderam o réu. Testemunho de Ilário de nação Cambinda, p.9v.

pancada certa na cabeça. Uma hemorragia interna causada pela pancada, ou, quem sabe, um envenenamento o teria levado “a botar as bichas pela boca e pelo nariz”, depois de cinco dias.

Uma situação delicada para o “professor” que estava “autorizado” a explicar que nos cinco dias que correram faltaram “muitas necessidades filhas da localidade” para o tratamento da “moléstia”.³⁰¹ Isto é, o Dr. Honório, ao que parece, sem identificar contusões ou machucaduras nada pode dizer ou fazer sobre o estado em que se encontrava o escravo. E as autoridades, satisfeitas com testemunhos oculares e uma confissão, teriam abandonado a necessidade de explicar a *causa mortis* de Ventura.

O documento, contudo, oferece uma outra possibilidade. Ao retirar da trama o principal *fato* que comprova o crime – isto é, a bordoadada – restam fragmentos que permitem a construção uma outra versão do que poderia ter acontecido, segundo uma outra lógica, considerando a ausência de vestígios da agressão. A disputa no eito, a ofensa em palavras que é retrucada, a queda e a perda da fala do ofendido, a possibilidade de dissimulação dos cativos perante o Juiz, somadas a algumas ambigüidades na escrita do escrivão permitem a construção de uma versão que, se tem poucas chances de ser verídica neste caso, ainda assim pode servir para apresentar um “campo de possibilidades”³⁰² a partir do qual podemos formular questões sobre práticas associadas às “artes da Ngoma” no Brasil, e a construção de africanidades ainda na primeira metade do século XIX.

Podemos usar uma descrição de Stein sobre o trabalho escravo no eito para sugerir esta versão alternativa para a morte de Ventura:

“Os grupos de escravos geralmente trabalhavam a uma distância em que pudessem escutar o canto do outro, e, para ritmar suas enxadas e fazer comentários sobre o mundo limitado em que viviam e trabalhavam – suas próprias fraquezas e as de seus senhores, feitores e capatazes –, o mestre cantor de um grupo iniciava o primeiro “verso” de um desafio, um jongo. Seu grupo fazia o coro da segunda linha do verso e então capinava ritmicamente enquanto o mestre cantor do grupo vizinho tentava responder ao desafio apresentado. Um ex-escravo, ainda conhecido pela sua habilidade de

³⁰⁰ Ibid., interrogatório - Paulo de nação Cumundá, p.10v.

³⁰¹ Ibid., contrariedades do Libelo apresentadas pelo curador, p.21.

³⁰² Na concepção de Victor Turner, *fields* “... são os domínios culturais abstratos nos quais paradigmas são formulados, estabelecidos e entram em conflito. Estes paradigmas consistem de uma série de ‘regras’, a partir das quais vários tipos de seqüência de ação social podem ocorrer ...”, *Drama, Fields, and Metaphors...*, 1974, p.17.

fazer jongos, contou que o “Mestre abria o solo com sua enxada, os outros escutavam ele cantar. E então respondia”.³⁰³

O ato de “abrir o solo” nas palavras do ex-escravo entrevistado por Stein, aparece também nas falas dos africanos que testemunharam neste processo de 1836, na idéia do ato de “furar o eito”. Talvez fosse este o momento em que os cantos passavam a ritmar o trabalho e os desafios a serem travados.

Nos relatos de José Crioulo e de Paulo Cumundá aparecem explicações sobre as ofensas que surgiram na disputa entre Joaquim e Ventura, traduzidas em diferentes idéias, mas com conteúdos compatíveis (um diz que a ofensa que Joaquim teria feito a Ventura era dele ser muito “mandavel” e o outro que ele era muito “desavergunhado”). Neste sentido, a ofensa feita a Ventura poderia ter ocorrido através de uma metáfora cantada num jongo, sendo apenas traduzido o seu sentido às autoridades e não reproduzida a ofensa na sua forma original (o que os levaria a dar respostas idênticas, como notado em muitos outros processos).

Quanto a morte de Ventura, quando retiramos o principal fato que comprova seu falecimento (isto é, os relatos sobre a bordoada), temos as palavras no lugar da ação física, assim como as explicações sobre o poder encantatório dos pontos de jongo, que permite ao jongueiro-feiticeiro ser capaz de “amarrar” uma pessoa ou mesmo levá-la à morte.

Vogt e Fry encontram no cafundó uma “tradução africana” da idéia de morrer “de morte matada” e morrer “de morte morrida”, presente numa cosmologia do Brasil rural, nas concepções de mafambura e cachapura: “quem morre de mafambura, morre cuipado (como aqueles que morrem de violência física), quem morre de cachapura diz que “cuendou para cojenga carunga” (morreu calmamente e na hora certa)”.³⁰⁴ Sobre isto os autores observam que

³⁰³ S. Stein, *Vassouras...*, 1990, p.199.

³⁰⁴ C. Vogt e P. Fry, *Cafundó...* 1996, p.149.

“a atribuição de causas ‘místicas’ à morte acarreta não só a existência de ataques e de violência ‘mística’ que causam a doença e a morte, mas também ... a existência de acusações políticas contra os supostos assassinos”.³⁰⁵

O interessante é que no caso do conflito que levou Ventura à morte não aparecem acusações sobre possíveis usos de forças outras que não a de uma foçada na cabeça. A este respeito os escravos interrogados apresentam apenas silêncio. Considerando que Joaquim Moçambique fosse conhecedor das artes de “amarrar” os outros com o pensamento e com as palavras, ou mesmo de matar, como rezam as velhas histórias de magia do jongo, este escravo que assumia deliberadamente o lugar de feitoria de seus parceiros como “pai velho” não é acusado como um feiticeiro pelos outros escravos.

Stein enfatiza que “uma vez reconhecidos pelo senhor de uma fazenda, os escravos “adivinhos” eram afastados pelos perigos do seu caráter e capacidade que sempre demonstrou quanto à ciência da adivinhação”. A acusação contra Joaquim Moçambique de “feitiçaria” poderia ter garantido aos outros cativos, em especial para aqueles “da gente Cumundá”, o afastamento de uma autoridade indesejosa. De toda forma, se Joaquim Moçambique não é acusado como feiticeiro tampouco aparece nos testemunhos dos outros escravos o seu lugar de autoridade que ele mesmo se coloca. Apenas é referida a ofensa que é retrucada, no ato de furarem o eito, e depois disto a agressão.

O silêncio sobre os possíveis poderes de Joaquim Moçambique poderiam ser fruto de respeito e aceitação social de sua autoridade; do medo de novas “amarrações”; ou ainda por conhecerem a descrença do senhor e das autoridades policiais na explicação dos poderes da palavra/pensamento e mesmo a perseguição para o extermínio destes poderes.

Uma outra suposição remete às informações levantadas ao longo deste trabalho, sobre possíveis identidades entre africanos. Lembro aqui da possibilidade de Moçambiques, e, neste caso, de um “pai velho, casado e com mais filhos”, terem uma autoridade legitimada pelos senhores; ao mesmo tempo que mestres nos cantos de trabalho deveriam ter entre seus parceiros. Lembro ainda

³⁰⁵ *ibid.*, p.137.

que este espaço de feitoria legitimado pelo senhor poderia ser um espaço de afirmação de certas africanidades, como a de “Moçambiques”, outros “ofícios” não parecem ter oferecido o mesmo estímulo. Neste contexto, se imaginamos Ventura como um ‘mestre de cantos’, “mandável” e “desavergunhado”, temos uma situação do Moçambique, “do alto de sua autoridade”, numa disputa de poderes, ofendendo e, possivelmente, ajudando a definir a “nação de gente Cumundá”.

Podemos nos perguntar ainda, a partir desta versão sobre a morte de Ventura, se esta “língua” e este poder (este entendimento sobre os poderes da palavra/pensamento, assim como a própria linguagem estabelecida nestas circunstâncias) poderiam ser compreendidos e compartilhados, por exemplo, tanto por “africanos orientais” quanto por crioulos de Luanda – Moçambiques e Cabundás – nas primeiras décadas do século XIX. Por outro lado, podemos pensar que este conhecimento poderia estar fundamentado em um entendimento básico compartilhado por centro-africanos, em forma de paradigmas sobre a relação entre o homem e a natureza, como sugeriu Slenes. O medo que Joaquim Moçambique poderia inspirar entre os demais escravos seria assim compartilhado por africanos falantes de línguas diferentes, mas que encontravam com facilidade as traduções deste sentimento e deste conhecimento.

Se neste caso esta versão trata-se apenas de ficção, que seja. O interessante é a possibilidade que os fragmentos deste processo oferecem para construí-la de forma coerente a partir de determinada lógica. Neste caso, não se coloca a possibilidade da ficção como uma alternativa de explanação de uma realidade passada, mas como uma maneira de formular questões sobre o processo de construção e resignificação de identidades entre centro-africanos, no sudeste brasileiro no século XIX, o eixo central deste trabalho.

Desta maneira, quando falo em questões sobre práticas associadas à Ngoma, não pretendo dar conta do assunto específico de forma aprofundada. Mas de pensar um repertório lógico que permita a construção desta versão alternativa da *causa mortis* de Ventura Cumundá que, por sua vez, lança algumas questões que este trabalho não deu conta de desatar.

Por fim, a forma de poder que poderia usufruir aquele que dominasse este conhecimento e as habilidades especiais necessárias para aplicá-lo, somadas a depreciação e perseguição social deste conhecimento pelas elites econômica e politicamente dominantes na sociedade, teriam levado africanos e afrobrasileiros que tinham ou reconheciam este domínio a silenciar sua sabedoria. De maneira que é *segredo* “o fundamento” que tem o caxambú, aquele que deve explicar “a mironga” que pode haver nesta prática, aquele que explica o diálogo que conclui uma “velha história de magia”:

- Porque a pinga cegou?
- Porque estava temperada
- Com o quê?
- Palavra. Só palavra. Não precisa de mais nada.³⁰⁶

Ou, como concluem Vogt e Fry

“Mas não é exatamente este o segredo de todos os segredos? Aquele ponto em que, embora feito de silêncios, o segredo não pode ele mesmo ser silencioso, sob pena de não ser segredo, mas apenas silêncio? Entre o segredo e o silêncio há muitas relações constitutivas. Uma delas é aquela em que o silêncio é o conteúdo do segredo; outra, aquela em que o segredo é o modo de dizer o silêncio. Uma não exclui a outra; antes são complementares simétricas. Nesse caso, o segredo nada mais é que a forma social de um silêncio compartilhado. Vale dizer, comunicado”.³⁰⁷

³⁰⁶ M.L.Ribeiro, op.cit. p.55.

³⁰⁷ C.Vogt e P.Fry, op.cit. p.206.

Fontes

A pesquisa com os processos crimes, que, a princípio, seria o corpo documental básico desta dissertação, me levou a criar estratégias de sistematização da série, com a criação de amostragens, que possibilitaram o desenvolvimento de outras análises que não puderam ser incluídas no presente texto, por motivos de tempo. Esta sistematização me fez numerar os processos de forma que me permitisse melhor manipulá-los. Assim, os números que vem seguidos da sigla para “processos-crimes” (PC 001) não são números de catalogação do arquivo, mas da organização interna das fontes feita ao longo da pesquisa. Mantive estes números nas referências, uma vez que para a localização das informações dentro dos bancos criados eles são imprescindíveis, e possibilitam a continuação da pesquisa. Assim, o texto apresentado neste momento apresenta apenas uma pequena parte da pesquisa documental realizada, e os processos citados em detalhes abaixo são apenas os que foram citados ao longo do texto. A documentação não indexada refere-se ao material recém-recebido pelo arquivo e que tive a chance de consultar.

Este trabalho também contou com fontes de natureza antropológica/etnográfica coletadas por outros pesquisadores. Assim, foi feita uma releitura de dados já publicados, citados ao longo do trabalho, e cujas referências estão na bibliografia. A seguir, apresentam-se as fontes orais e impressas consultadas e citadas ao longo do texto.

Fontes Manuscritas

Centro de Documentação Histórica – Fundação Educacional Severino Sombra (CDH/FESS), em Vassouras (RJ)

Processos crimes

Composição da série: para os anos 1820-1880 (total de 128 documentos)

1º ofício, caixas 226 a 237

2º ofício, caixas 451 a 498

Documentação não indexada, total 7 caixas

Processos citados ao longo do trabalho:

PC 009, 1872, 1º ofício, caixa 228 – Homicídio, acusado: Lino, escravo; Vítima: Félix, escravo.

PC 013, 1874, 2º ofício, caixa 468 – Ofensas Físicas, acusados: Marcolino José de Andrade, Luiz Aguiar e escravos; vítima: João Caetano.

PC 045, 1850, 2º ofício, caixa 465 – Homicídio, acusado: Valentim, nação Moçambique; Joaquina, nação Mina.

PC 046, 1853, 2º ofício, caixa 465 – Homicídio, acusados: João, Quintiliano e Manoel Crioulo, escravos; vítima: Narcizo, crioulo.

PC 058, 1862, 2º ofício, caixa 467 – Homicídio/tentativa, acusado: Bonifácio, escravo; vítima, Carlota, escrava.

PC 062, 1864, 2º ofício, caixa 467 – Homicídio/tentativa, acusado: José, escravo; vítima, Henrique, escravo.

PC 064, 1866, 2º ofício, caixa 467 – Homicídio, acusados: José Alves de Oliveira Gôda e escravos; vítima: Tibúrcio, escravo.

PC 065, 1866, 2º ofício, caixa 467 – Homicídio, acusado: José, escravo; Laura, escrava.
 PC 066, 1866, 2º ofício, caixa 467 – Homicídio, acusados: Sebastião, Lúcio e outros escravos; vítima: Manoel Duarte Simões, feitor.
 PC 070, 1867, 2º ofício, caixa 468 – Homicídio, acusados: Gabriel e Rodrigo, escravos; vítima: Joaquim da Costa Valle.
 PC 075, 1873, 2º ofício, caixa 469 – Homicídio, acusado: Marcos, escravo; vítima: Manoel Cardoso da Silveira, feitor.
 PC 073, 1875, 2º ofício, caixa 469 – Homicídio/execução de sentença, acusado: Lino, escravo; vítima: Félix, escravo.
 PC 080, 1879, 2º ofício, caixa 472 – Homicídio, acusados: Manoel e Gil, escravos; vítima: José de Barros Oliveira, feitor.
 PC 088, 1844, 2º ofício, caixa 482 – Ofensas físicas, acusados: Ciro, João e outros escravos; vítima: Bento Luiz Martins, feitor.
 PC 099, 1867, 2º ofício, caixa 485 – Ofensas físicas, acusado: Valentim, escravo; vítima: Ancelmo, escravo.
 PC 115, 1856, documentação não indexada – sem título, acusados: Juvenal e Albino, escravos; vítima: José Luiz Leite, senhor.
 PC 116, 1875, documentação não indexada – Homicídio, acusado: Felisberto, escravo; Fábio, escravo.
 PC 117, 1838, não indexado – consultada uma cópia do documento, estando o original em exposição, sem possibilidade de consulta. Insurreição, acusados: Manoel Congo entre outros escravos.
 PC s/No.: Pocinho, 2º ofício, caixa 470, 1874 – Homicídio, acusada: Orelina Paula de Jesus; vítima: Maria.

Inventário

Inventário da Baronesa de Massambará, cx.130, 1868.

Arquivo Público – Câmara Municipal de Vassouras (acervo em tratamento no Museu Casa da Hera, Vassouras – RJ)

Processo crime

Documento não indexado, 1836 – Homicídio, acusado: Joaquim Moçambique; vítima: Cabunda.

Arquivo Nacional – RJ

Processos crimes

Corte de Apelação 20 / SDJ – processo-crime, 1855. Vila de São João Príncipe, freguesia de São João Marcos, M.75 / N.421 / G.C.

Corte de Apelação / 20 – SDJ. Processo-crime, Cantagalo, 1845, primeiro interrogatório. Apelante: A justiça, Apelado: Joaquim Cassange. M.120 / N.864 / G.C

Fontes Orais

Acervo da Associação Cultural Cachuera! – SP

Transcrições de gravações em campo

Transcrição da gravação do Jongo no clube “Elefante Branco” organizado a pedido dos pesquisadores Paulo Dias e Marcelo Manzatti em Piquete / SP, 20/07/1996.

Transcrição da gravação da Festa de São Benedito, Ilha Bela / SP, 18/05/1996.

Material editado

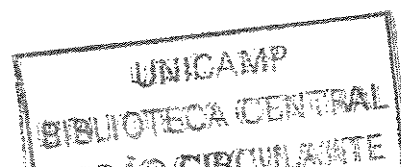
CD *Batuques do sudeste*. Documentos sonoros brasileiros, Acervo Cachuera!, Coleção Itaú Cultural.

Fontes Impressas

- BELLUZZO, Ana Maria de M. 1994. *A construção da paisagem*. Coleção o Brasil dos Viajantes, vol.3. São Paulo: Fundação Emílio Odebrecht.
- DINIZ, Ferreira. 1918. *Populações indígenas de Angola*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- HAMBLY, Wilfrid D. 1934. *The Ovimbundu of Angola*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- JUNOD, Henrique A. 1974. *Usos e costumes dos bantos*. A vida duma tribo do Sul de África. Tomo I e II. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.
- JUNOD, Henrique C. 1938. *Bantu Heritage*. Johannesburg: Hortors Limited.
- RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. 1984. *O Jongo*. Cadernos de Folclore, 34. Funarte.
- RUGENDAS, J.M. 1989. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Coleção Reconquista do Brasil (3a.série), vol.8. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Limitada.
- RYCKMANS, André e BAKWA, C.Mwelanzambi. 1992. *Droit Coutumier Africain, proverbes judiciaires Kongo (Zaire)*. Paris: Aequatoria-L'Hartmattan.

Bibliografia

- ABREU, Martha. 1999. *O Império do Divino*. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ALENCASTRO, L.Felipe. 1997. Vida privada e ordem privada no Império. In: L.F.Alencastro (org.) *História da Vida Privada no Brasil*. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Cia das Letras.
- ALMEIDA, Jaime. 1995. Uma santinha caipira. Milagre e ciência em São Luís do Paraitinga (SP), 1918. In: *Textos de História*. Vol.3 (1). Brasília: Ed. UnB.
- BARNES, J.A. 1969. Networks and political process. In: James Clyde Mitchell (ed.) *Social networks in urban situations*. Manchester: Manchester University Press.
- _____. 1972. *Social Networks*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- BARTH, Fredrik. 1970 (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitets Forlaget.
- BOISSEVAIN, Jeremy. 1968. The place of non-groups in the social sciences. *Man* 3: 542-556
- _____. 1971. Second thoughts on quasi-groups, categories and coalitions. *Man* 6: 168-172
- _____. 1974. *Friends of Friends. Networks, manipulators and coalitions*. New York: St. Martin's Press.
- _____. 1979. Network Analysis: a reappraisal. *Current Anthropology* vol.20 (2).
- BORGES, Célia Aparecida R.M. 1998. *Devoção branca de homens negros: as Irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*. Tese de doutorado. Niterói: UFF.
- BOTT, Elizabeth. 1957. *Family and social network*. London: Watts.
- CAPELA, José. 2000. Moçambique no século XIX. In Valentim Alexandre (org.), *O Império Africano – séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições Colibri.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 1997. The time of History and the Time of Gods. In: Lisa Lowe & David Lloyd (ed.) *Politics of Culture in the shadow of capital*. Durban & London: Duke University Press.
- CHALHOUB, Sidney. 1990. *Visões da Liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. 1996. *Cidade Febril*. Cortiços e epidemias na Corte Imperial. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- CRAEMER, Willy de, VANSINA, Jan & FOX, Renée C. 1976. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History* vol.18, (4).
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1983. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: Comissão Pró índio. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1987. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1999. Xamanismo e Tradução. A.Novaes (org.), *A outra margem do Ocidente – Coleção Experiência e Destino*. São Paulo: Minc-Funarte, Companhia das Letras.
- DIAS, Paulo. 2001. A 'outra' festa negra. In: *Festa*. Cultura e sociabilidade na América portuguesa. I.Jancsó e I.Kantor (org.) Vol.II. São Paulo.
- _____. no prelo. Jongo e Candombe, primos-irmãos: estudo comparativo de duas tradições banto-brasileiras do sudeste. *Anais do IV Simpósio Latino-Americano de Musicologia*. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 2000.
- FERREIRA, Roquinaldo Amaral. 1996. *Dos Sertões ao Atlântico: tráfico ilegal e comércio*



- lícito em Angola, 1830-1860. Dissertação de mestrado, IFCH / UFRJ.
- FLORENTINO, Manolo G. 1995. *Em Costas Negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- FLORENTINO, Manolo G. & Góes, José R. 1997. *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico Atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GOMES, Flávio dos Santos. 1993. *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GOMES, Núbia Pereira M. & PEREIRA, Edmilson de Almeida. 1988. *Negras Raízes Mineiras*. Os Arturos. Juiz de Fora: EDUF JF.
- GOMEZ, Michael A. 1998. *Exchanging our Country Marks*. The transformation of african identities in the colonial and antebellum south. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.
- HALL, Gwendolyn Midlo. 1992. The creole slaves: origin, family, language, folklore. In: *Africans in Colonial Louisiana*. Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- HENRIQUES, Isabel de Castro. 1997. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- HEYWOOD, Linda. 2002. Portuguese into african: the 18th century central african background to Atlantic creole culture. *Bantu in African American: central africans and cultural trasformations in american diaspora*. Yale University Press.
- HOBBSBAWM, Eric. 1992 (1983). Introduction: inventing traditions. In: E.Hobsbawm & T.Ranger (ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Canto Ed.
- JANCSÓ, I. e KANTOR, I. 2001. *Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Edusp, Fapesp, Imrensa Oficial. 2 vols.
- JANZEN, John. 1992a. *Ngoma*. Discourses of healing in Central and Southern Africa. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1992b. Ideologies and institutions in precolonial Western Equatorial african therapeutics. In: S.Feierman & J.Janzen (ed.), *The social basis of health and healing in Africa*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1994. Drums of Affliction: real phenomenon or scholarly chimera? In: T.D.Blakely, W.E.A.van Beek & D.L.Thomson (ed.), *Religion in Africa*. London: James Currey.
- JONES, Siân. 1997. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. New York, London: Routledge.
- KARASH, Mary. 2000 (1972). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808 – 1850*. São Paulo: cia das Letras.
- KLEIN, Herbert S. 1999. *The Atlantic Slave Trade*. New approaches to the Americas. Cambridge University Press.
- LARA, Sílvia H. 1997. Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. Trabalho apresentado no XX Congresso da Latin American Studies Association, Guadalajara.
- LENHARO, Alcir. 1979. *As tropas da moderação*. Coleção ensaio e memória. São Paulo: Símbolo.
- LIENHARD, Martin. 1998. *O mar e o mato*. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe). Salvador: EdUFBA/CEAO.

- LOVEJOY, Paul E. 1997. The African Diaspora: revisionist interpretations of ethnicity, culture and religion under slavery. *Studies in the world history of slavery, abolition and emancipation*. vol II (1).
- MacFARLANE, Alan. 1977. *Reconstructing historical communities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAIA, Tom e MAIA, Thereza R. de Camargo. 1981. *O folclore das tropas, tropeiros e cargueiros no Vale do Paraíba*. Rio de Janeiro: MEC-SEC-Funarte.
- MAIOR, Mário Souto. 1980 (2ª ed.). *Dicionário Folclórico da Cachaça*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana.
- MARTINS, Leda Maria. 1997. *Afrografias da Memória*. O reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva.
- MATTOS de Castro, Hebe. 1995. *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- _____. 1998. Os combates da memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros. *Tempo*. Vol.3 (6).
- MAYER, Adrian C. 1987 (1966). A importância dos “quase-grupos” no estudo das sociedades complexas. In: Bela Feldman-Bianco. *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*. Global Universitária.
- McGUIRE, Randall H. 1982. The study of ethnicity in Historical Archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology*. No. 1.
- MEIHY, JOSE C.S.Bom. 1990. *A colônia brasilianista*. História oral de vida acadêmica. São Paulo: Nova Stella.
- MIDLO HALL, Gwendolyn. 1992. *Africans in colonial Louisiana: the development of afro-creole culture in the eighteenth century*. Louisiana State University Press.
- MILLER, Joseph. *Way of Death*. 1988. Merchant capitalism and the angolan slave trade 1730-1830. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. 1995 (1976). *Poder político e parentesco*. Os antigos estados Mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico Nacional.
- MINTZ, S.W. & PRICE, R. 1992. *The birth of african-american culture*. Na anthropological perspective. Boston: Beacon Press, (1ª ed., 1976).
- MIRANDA, Cristiany R. 2000. Família Escrava e Tráfico Interno: o parentesco impondo limites à escravidão. Campinas, 1850-1888. Trabalho apresentado no XV Encontro Regional de História - ANPUH, realizado na USP em setembro de 2000.
- MITCHELL, J.Clyde. 1969. *Social networks in urban situations*. Manchester: Manchester University Press.
- MULLIN, Michael. 1994. *Africa in America*. Slave acculturation and resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. 1995/1996. Viver e Morrer no meio dos seus. *Revista da USP* (28).
- _____. 1997. “Quem eram os negros da Guiné?” A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia* no.19/20.
- OSAGHAE, Eghosa E. 1990. Redeeming the utility of the ethnic perspective in african studies: towards a new agenda. *Journal of Ethnic Studies*, 18, 2, pp.37-58.
- _____. Ethnicity in Africa or African ethnicity. The search for a contextual understanding. In:

- Kinyanjui, Kabini & Mburugu, Edward (ed.). *African Perspectives on development*. London: James Curry.
- PIROLA, Ricardo. 2001. *O plano de revolta de 1832: coesão e conflito*, Campinas – século XIX. Monografia de graduação em História, IFCH – Unicamp, Campinas.
- REGINALDO, Lucilene. "*Uns três congos e alguns angolas*": a construção da invisibilidade dos bantos na Bahia. Comunicação apresentada no XXI Simpósio Nacional de História. UFF, Niterói, julho de 2001.
- REIS, João José. 1987. Notas sobre a escravidão na África pré-colonial. *Estudos Afro-Asiáticos* 14.
- _____. 1989. O levante dos Malês: uma interpretação política In: J.J.Reis & E.Silva (eds.) *Negociação e Conflito*. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia. Das Letras.
- _____. 1997. 'Identidades e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão' *Tempo*, Rio de Janeiro, Vol.2 (3).
- RIBAS, Rogério de Oliveira. 1989. *Tropeirismo e escravidão: um estudo das tropas de café das lavouras de Vassouras. 1840-1888*. Dissertação de Mestrado, Curitiba, Universidade Federal do Paraná.
- RODRIGUES, Graziela. 1997. *Bailarino, pesquisador, intérprete*. Processo de formação. Rio de Janeiro: Funarte.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. 2000. *A história do feitiçeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Tese doutorado, IFCH – Unicamp, Campinas.
- SAHLINS, Marshall. 1994 (1985). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- SEIGEL, Micol e GOMES, Tiago de Melo. 2002. Sabina das Laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930. *Revista Brasileira de História*, nº 42.
- SEWELL Jr., William H. 1997. Geertz and history: from synchrony to transformation. *Representation*. Verão, no.59.
- SHENNAN, Stephen J. 1994. Introduction: archaeological approaches to cultural identity. pp. 14-22. In: *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. Shennan, S.J. (ed.). London and New York, Routledge, (1a. ed., 1989).
- SILVA, Miguel Paulino da. 1985. *Carros de bois e moendas*. São Paulo: Centrais impressoras brasileiras Ltda.
- SLENES, Robert W. 1995. "Malungu, ngoma vem!" África encoberta e descoberta no Brasil. *Cadernos da escravatura*, Luanda.
- _____. 1999. *Na senzala uma flor* As esperanças e recordações na formação da família escrava Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. 2002. The great porpoise-skull strike: central african water spirits and slave identity in early-nineteenth-century Rio de Janeiro. In: *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. inédito. "*Tumult and silence*" in *Rio de Janeiro, 1848*: a central revitalization cult in the abolition of the Brazilian slave trade. Campinas (versão 2001).
- SOARES, Carlos Eugênio L. 1999. *A negregada instituição*. Os capoeiras na Corte Imperial, 1850-1890. Rio de Janeiro: Access Ed.
- _____. 2001. *A Capoeira Escrava: e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Ed. Unicamp.
- SOARES, Mariza de Carvalho. 1998. Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista. *Tempo* (2).

- _____. 2000. *Devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- STEIN, Stanley J. 1990 (1985). *Vassouras*. Um Município brasileiro do café, 1850-1900. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira.
- THOMPSON, E.P. 1991. "Custom and Culture", in: *Customs in Common*. Londres : Merlin Press. tradicional. São Paulo: Cia. das letras.
- _____. 1994. "History and Anthropology", in: *Making History. Writings in History and Culture*. Nova Iorque: The New Press.
- THORNTON, John. 1992. *Africa and Africans in the making of the atlantic world, 1400-1480*. Cambridge University Press.
- TINHORÃO, José Ramos. 1997 (1988). *Os Negros em Portugal*. Uma presença silenciosa. Lisboa: Ed. Caminho. Coleção Universitária.
- TURNER, Victor. 1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press.
- _____. 1969. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Co.
- _____. 1974. *Drama, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- VAN VELSEN, J. 1987. A Análise Situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: Feldman-Bianco, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*. Global Universitária, pp. 345-373.
- VAN VELSEN, J. & THODEN, H.U.E. 1973. Coalitions and network analysis. In: *Network Analysis studies in human interaction*. Jeremy Boissevain & Clyde Mitchell (eds.). Paris: Mouton.
- VANHEE, Hein. 1999. Vodou and the catholic cult in Saint-Domingue / Haiti. Lecture presented at conference *Bantu into Black*, Howard University, September, 17-18.
- VANSINA, Jan. 1965. *Introduction a l'ethnographie du Congo*. Kinshasa, Kisangani, Lubumbashi, Bruxelles. Editions Universitaires du Congo.
- _____. 1990. *Paths in the Rainforests*. Toward a history of political tradition in Equatorial Africa. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- VOGT, Carlos e FRY, Peter. 1996. *A África no Brasil*. Cafundó. São Paulo: Cia das Letras.
- WETHERELL, Charles. 1998. Historical social network analysis. *Intenational Review of Social History*, no. 43.
- XAVIER, Regina C.L. 2002. *Tito de Camargo Andrade*, Religião, escravidão e liberdade na sociedade campineira oitocentista. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp.
- YOUNG, Crawford. 1986. Nationalism, Ethnicity, and Class in Africa: a retrospective. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 26, 3, pp.421-495.