

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP

NIRLENE NEPOMUCENO

CELEBRAÇÕES NEGRAS DO CICLO NATALINO

Teias da diáspora em áreas culturais do Brasil e do Caribe

Programa de Pós-Graduação em História Social

São Paulo, 2011

NIRLENE NEPOMUCENO

CELEBRAÇÕES NEGRAS DO CICLO NATALINO

Teias da diáspora em áreas culturais do Brasil e Caribe

Doutorado em História Social

*Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de Doutor em
História Social sob a orientação da Profa. Doutora
Maria Antonieta Antonacci.*

São Paulo
2011

Banca Examinadora

Agradecimentos

Muitos nomes estarão ausentes desta página de agradecimentos. Não é que suas contribuições não tenham sido relevantes – TODAS foram - apenas, depois de quatro anos de dedicação a este trabalho, vejo-me traída pela memória no momento de elaborar esta seção. Gostaria de agradecer por cada atenção recebida, por cada dica de bibliografia, por cada empréstimo de livro, por cada palavra de solidariedade e incentivo, por cada gesto que, direta ou indiretamente, ajudaram a tornar essa caminhada menos penosa.

À minha orientadora, Maria Antonieta Antonacci, um agradecimento todo especial, que nem minimamente expressa minha gratidão. Por acreditar, mesmo quando todas as hipóteses de trabalho pareciam tão nebulosas e estapafúrdias; e pelo suporte de outras naturezas.

À Arynata, minha filha, incapaz de queixar-se pelos momentos de abandono, pelas mudanças no padrão financeiro, pelas viagens...

Ao Salomão Jovino, pelas inúmeras leituras do texto, pelos livros emprestados, pelo encorajamento em momentos críticos e pela oferta de amizade.

À Silvia Lorenso, pelos frequentes e agradáveis bate-papos, mesmo à distância.

À Neura da Rosa e Alfonso Suarez, pela acolhida sempre fraterna numa Boston nem sempre calorosa.

À Glória Saraiva, Arynata e Victor Martins, pela ajuda nas traduções.

À Comissão Fulbright, cuja bolsa possibilitou minha estada na Boston University, ajudando a definir a proposta deste doutorado.

Aos professores Linda Heywood e John Thornton, da Boston University, pela tutoria e por me admitirem como aluna-ouvinte.

Às equipes das bibliotecas, arquivos, centros e institutos de pesquisa a que recorri, em particular aos bibliotecários da Biblioteca Nacional da Jamaica, tão empenhados em facilitar meu acesso a obras pouco acessíveis.

À CAPES, pela bolsa na fase inicial do curso.

Ao CNPq. Sem a bolsa manutenção no último ano e meio do doutorado teria sido impossível concluir esta pesquisa.

À minha família nuclear. E a Remington Alikor, por 'ensolarar' meus domingos.

A meus ancestrais. Pela presença.

RESUMO

Este trabalho acompanha a emergência de festas de protagonismo negro, de ocorrência no ciclo natalino, em regiões do Brasil e do Caribe, durante os séculos XVIII e XIX. O objetivo é identificar seus dinâmicos processos de transformação, bem como estratégias de adaptação ao “novo mundo” a que africanos escravizados, burlando a repressão e a violência do poder colonial, lançaram mão para perpetuarem os vínculos que os ligavam à África. Para além da sazonalidade do período, compreendido entre Natal e 6 de janeiro, essas festas negras partilham ‘fragmentos de textos performativos’, que em suas similaridades e diferenças são reveladores do aporte civilizacional africano nas Américas. Propomos “ler” essas festas privilegiando costumes, práticas e, principalmente, o corpo africano, que em seu deslocamento carregou experiências e saberes.

Palavras-chaves: Festa negra, diáspora afro-latinocaribenha, reis negros, práticas culturais, performance, ciclo natalino.

ABSTRACT

This paper outlines the emergence of black festivities around Christmas holidays, in Brazil and the Caribbean during the eighteenth and nineteenth centuries. Its main objective is to identify its dynamic processes of transformation, as well as strategies used by slaved Africans to both adapt to the "new world", and to perpetuate the ties that bound them to Africa, a necessary step to resist colonial power embodied into oppression and violence. In addition to the seasonality of the period between Christmas and January 6, these black festivities share fragments of "performative literacies", which inspite of their similarities and differences are revealing the contribution of African civilization in the Americas. We propose to "read" these festivities through, mainly, cultural practices, customs and the African body which in its displacement uploaded experiences and knowledge.

Keywords: Black festivities, black Latin-Caribbean diaspora, black Kings, cultural practices, performance, Christmas holidays.

Lista de Figuras

1	Coroação do rei no Dia de Reis, de Carlos Julião	56
2	Coroação da rainha no Dia de Reis, de Carlos Julião.....	57
3	Rei e Rainha negros, de Carlos Julião	59
4	Cortejo, de Carlos Julião.....	62
5	Diablito náñigo ou Abakuá (Cuba). Litografia de Victor Patricio de Landaluze.....	68
6	Mascarados Ibos.....	69
7	Dia de reis em Havana. Litografia de Mialhe.....	71
8	Congada. Dance in Rio, de Rugendas.....	73
9	Participantes do Jonkonnu na Jamaica.....	75
10	Festival do Inhame entre os ashantis. Imagem extraída de www.google.com.br/imgres?imgurl	83
11	Pintura representando festival do inhame entre os Ibos, Nigéria. Extraída do site www.learner.org/courses	83
12	Jonkonnu ou House-Jonkonnu. Litografia de Isaac Belisário.....	93
13	Conjuntos de músicos do Jonkonnu tocando o Jawbone. Litografia de Isaac Belisário.....	95

14 Rainha das Set-Girls, o conjunto de garotas. Litografia de Isaac Belisário.....	101
15 As French-girls, conjunto de garotas formado por escravas procedentes do Haiti. Litografia de Isaac Belisário.....	101
16 As Set-girls, conjunto de garotas, ladeando o Jack-in-the Green.....	103
17 O deus Zangbeto, do vodun do Benim.....	104
18 Mascarado da Sociedade Secreta Feminina Sande.....	104
19 O Jack-in-the Green dos ingleses.....	104
20 O Koo Koo ou actor-boy, encarregado pela dramatização. Litografia de Isaac Belisário.....	109
21 Actor-boy. Litografia de Isaac Belisário.....	110
22 Um grupo de Cucumbi no R. Janeiro. Fotografia de Cristiano Junior.....	116
23 Enterro do filho de um rei negro. Debret 1830.....	125
24 Dois integrantes do Cucumbi. Fotografia de Cristiano Junior, 1830.....	127
25 Dança de Congos em Mato Grosso.....	146
26 O Ticumbi de Conceição da Barra, no Espírito Santo.....	147
27 O Ticumbi sai em procissão para visitas às casas dos	

festeiros.....	149
28 Ticumbi de Conceição da Barra.....	161
29 Praticantes mirins do Jonkonnu, de Belize.....	161
30 Detalhe da indumentária dos Jonkonnus de Belize.....	161
31 Vestimenta de Congadeiro.....	165
32 Banda de Jonkonnus.....	165

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

Lista de Figuras

1 Introdução.....1

PARTE I

Existem em realidade muchos Caribes.....30

I – As múltiplas faces de uma mesma área cultural.....30

II – Definindo o Caribe.....39

III – Festas e Reis aqui e acolá.....45

PARTE II

Jonkonnu, cucumbis: “recriando” Áfricas nas Américas75

I – Jonkonnu. Máscaras, danças, dramatizações.....75

II – Cucumbis, Congos, Congadas: diferentes nomes, mesmas
práticas.....116

III – Similaridades, diferenças, continuidades.....151

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 176

“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.”

(Tierno Bokar, grande mestre da ordem muçulmana de Tijaniyya e tradicionalista em assuntos africanos)

APRESENTAÇÃO

Em maio de 2007, ao participar da 32ª. Conferência Anual da Caribbean Studies Association (Associação de Estudos Caribenhos)-CSA, em Salvador (BA), assisti o documentário intitulado *Play Jankunu, Play* (2006), produzido pelo etnomusicólogo e professor da Georgia States University, Oliver Greene Jr. À medida que imagens do ritual *Wanaragua*, ou *Jankunu*¹, do povo Garifuna, de Belize (América Central), surgiam na tela, despertavam analogias com “memórias de ritmos e formas brasileiros”², levando-me a identificar uma série de elementos comuns a certas celebrações tais como “Reisados”, “Congadas”, “Ticumbis”, “Folias de Reis” e até alguns carnavais de ruas, dos mais diversos cantos – urbanos e rurais – do país. Ao final da exibição do documentário, indagava-me sobre o porquê de manifestações culturais distintas, de regiões igualmente diferentes e geograficamente separadas entre si, como é o caso do Brasil e Belize, apresentarem similaridades.

A busca por mais informações sobre o ritual dos Garinagu³ (plural de Garifuna) de Belize levou-me a descobrir que o Jonkonuu é uma celebração

¹ Há uma imensa variedade de grafias do termo. Nos próximos capítulos detalharemos os vários registros existentes bem abordaremos sua possível origem. Doravante, salvo exceção, será utilizada a nomenclatura Jonkonuu, como habitualmente referida na Jamaica.

² MARTINS, L. M. A Cena em Sombras. S. Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p. 24.

³ O povo Garifuna descende da mistura de grupos indígenas Arawak e Carib com africanos sobreviventes de três naufrágios na costa de St. Vincent, nas Antilhas, no século XVI, ao quais se juntaram, mais tarde, outros escravos fugitivos que procuravam refúgio nas montanhas da ilha. Juntos, africanos e indígenas combateram franceses e ingleses que tentavam controlar a ilha. Derrotados pelos ingleses em 1796, foram deportados massivamente para a costa de Honduras, onde formaram comunidades litorâneas, estendendo-se da Nicarágua até Belize. Conhecidos também como “Caraíbas Negros”, os Garinagu de Honduras foram, nos anos 1940, tema de estudo do antropólogo brasileiro Rui Coelho, que defendeu tese de doutorado sobre o grupo na Northwestern University (MA/EUA), posteriormente publicada em livro sob o título *Os Caraíbas Negros de*

daquilo que no Brasil é chamado ciclo natalino⁴, de ocorrência não somente nos territórios por onde o grupo se espalha – Honduras, Nicaragua, Guatemala⁵ – mas também em boa parte do Caribe, como Jamaica (onde teria se originado), Bahamas e Saint Kitts-Nevis; e, na América do Sul, na Guiana. Até o início do século XX, a manifestação podia ser encontrada também nos Estados Unidos, particularmente na Carolina do Norte e na Virgínia, o que chama a atenção para a abrangência da área geográfica.

Registros de viajantes oitocentistas mostram que celebrações reunindo africanos e descendentes, durante o ciclo natalino, muitas delas com a coroação de reis e rainhas, tornaram-se recorrentes em praticamente toda a América até pelo menos o último quartel do século XIX, num equivalente ao carnaval contemporâneo. O antropólogo cubano Fernando Ortiz reforça essa dimensão no folhetim *La fiesta afrocubana del Día de Reyes*⁶, onde mostra as celebrações em Cuba e em outras regiões. Juntando africanos de diferentes partes da África, negros nascidos nas colônias, escravizados e livres, homens, mulheres e crianças, tais manifestações ocupavam as ruas de diversas cidades coloniais, impondo-se, na maioria das vezes, sobre formas culturais do colonizador europeu. Um registro do antropólogo cubano dá bem a ideia do quanto a África continuava presente nessas celebrações. Embora a referência seja sua ilha

Honduras (Editora Perspectiva, 2002). O diário de campo do pesquisador também virou livro, intitulado *Dias em Trujillo: Um antropólogo brasileiro em Honduras* (Editora Perspectiva, 2000).

⁴ De acordo com o calendário cristão, o período que vai de 23 de dezembro a 6 de janeiro.

⁵ Após a II Guerra Mundial houve uma intensa migração dos Garinagu. Atualmente, há significativas colônias dos “Caraibas Negros” nos Estados Unidos (Nova York, Los Angeles e New Orleans) e na Inglaterra (Londres).

⁶ Publicada originalmente na forma de folhetim na Revista Bimestre Cubana, Vol. XV, 1920 e depois reproduzido em *La Reforma Social*, XVII, n. 4, 1920 e *Archivos del Folclore Cubano*, Vol. I, n. 2, 1924 e nos números 3 e 4, em 1925. Em 1960 a Dirección de Publicaciones del Departamento de Assuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores de La República de Cuba lançou uma nova edição. A edição aqui consultada é uma compilação de *Los Cabildos Africanos e La Fiesta Afrocubana del Día de Reyes*, publicada pela Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Colección Fernando Ortiz.

natal, o exemplo, a se depreender de testemunhos de outros observadores que serão trabalhados ao longo deste estudo, certamente pode ser estendido a outras áreas.

Aquele dia [o de Reis] a África negra e ultra-atlântica com seus filhos, seus trajes, suas músicas, suas línguas e cantos, seus bailes e cerimônias transportava-se para Cuba, principalmente para Havana. (1992, 25)⁷

Em algumas regiões, como as de colonização anglófona, por exemplo, essas celebrações eram (e ainda são) muito comuns no dia seguinte ao Natal (Boxing Day) e no Ano Novo. Naquelas de colonização ibérica, os festejos deram-se mais comumente durante o Natal e no Dia de Reis. A sazonalidade não era o único elemento compartilhado por essas manifestações. Articulado dança, música, sátiras, elas apresentavam em comum pelo menos um desses elementos: sistema processional, visitas casa a casa, presença de mascarados, trajes coloridos, desafios versegados, cantos responsoriais e performances caracterizáveis, quase sempre, por “saltos e volteios”⁸, “estranhas contorções de corpo”⁹ e “danças estrepitosas”¹⁰, como usualmente referido por cronistas e viajantes estrangeiros da época, que procederam o registro e julgamento moral, revelando o estranhamento com o “outro”.

⁷ “Aquel día [o de Reis] é África negra y ultratlántica con sus hijos, sus vestidos, sus músicas, sus lenguajes y cantos, sus bailes y ceremonias, sus religiones y instituciones políticas, se trasladaba a Cuba, principalmente a La Habana”. Tradução livre.

⁸ Ramón Meza. “El Día de Reyes”. *El Hogar* de 11 de janeiro de 1891. Apud Ortiz, F. Op. cit., p. 26.

⁹ Isaac. M. Belisario. *Sketches of Character*, 1837. Apud BETTELHEIM, J. “Jonkonnu and Other Christmas Masquerades”. In. NUNLEY, J., BETTELHEIM, J. *Caribbean Festival Arts. Each and every bit of difference*. Seattle, London: The Saint Louis Art Museum; University of Washington Press, pp 39-83.

¹⁰ Aurelio Pérez Zamora. “El Día de los Reyes em La Habana”. *El Abolicionista Español*, año II, no. 7, 15 de enero de 1866. Apud Ortiz, F. Op. cit., p. 33.

Formas de expressão como as que acabamos de citar compuseram o cenário da vida colonial do “Novo Mundo”, notadamente entre os séculos XVII e XIX, naquelas áreas em que africanos escravizados e seus descendentes marcaram presença. E essa presença, ainda hoje, determina muitas características comuns “desde o arco das Antilhas até as duas grandes zonas agrícolas ao Norte e ao Sul do continente”¹¹, imprimindo “semelhanças familiares”¹² não só a celebrações, mas também a aspectos da vida cotidiana dessas regiões como um todo, a despeito de suas especificidades. Embora registros acusem a existência de tais práticas culturais ainda no século XVII, o período de interesse desta pesquisa situou-se entre o final do século XVIII e os três primeiros quartéis do XIX, caracterizado por uma maior difusão e também por significativas transformações dos festejos e do contexto social, bem como do processo produtivo em nível econômico.

Muitos dos elementos acima descritos, presentes nas celebrações negras ou de protagonismo negro, são comuns a formas de expressão encontradas em África, o que não implica dizer que há homogeneidade ou continuidade cultural essencial advindas de experiências naquele continente. Pelo contrário, a África foi e é um continente marcado pela diversidade étnica e cultural, conquanto alguns autores chamem a atenção para aspectos culturais comuns às sociedades da África negra. Se não é correto dizer, como assinala Ola Balogun (1977), que existe uma forma de arte única que se possa definir como estritamente africana, é preciso atentar para a existência de um conjunto de estilos e de formas que constituem, efetivamente, as expressões artísticas africanas.

¹¹ LEÓN, A. *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001, p. 52.

¹² HALL, S. *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais*. B. Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco, 2003, p. 36.

As formas de arte que se encontram nas diferentes regiões da África negra, e entre diferentes tribos, não só apresentam muitas vezes semelhanças de estilo como também vem a descobrir-se que possuem em comum um certo número de características gerais que se sobrepõem às diferenças de estilo. Verifica-se, por exemplo, um certo número de similitudes nas relações entre as formas artísticas e as crenças religiosas, tanto mais flagrantes quanto é certo que se pode atribuir às práticas rituais da maioria das sociedades africanas as mesmas origens. (p. 42)

Os africanos que vivenciaram o tráfico, por um lado, deixaram para trás sociedades organizadas com base nas relações de parentesco, vivências comunitárias e sociabilidades múltiplas, mas trouxeram consigo memórias e formas de fazer e de ver o mundo que lhes possibilitaram, por meio de ritos, ritmos, música, religiosidade, culto aos ancestrais etc., sobreviver e reconectar-se, nas Américas, com a terra apartada. Por outro lado, incorporaram elementos novos resultante do contato com outros códigos culturais e visões de mundo, sobretudo quando estes ofereciam correspondências a seu universo de valores.

Para isso, valeram-se de várias formas de reorganização e sociabilidades, agindo paralelamente ao/ou nos interstícios do sistema dominante (Sodré 1983, 120)¹³, criando espaços de luta, resistência e integração, através dos quais afirmaram sua humanidade, recriaram ou inventaram novas identidades. Contradizendo a ideia de submissão absoluta e tábula rasa, teceram memórias e reconstituíram laços de afinidade, compadrio e solidariedade, em substituição àqueles esgarçados pelo aprisionamento e exílio, e reorganizaram-se, na medida do possível, de acordo com seus dispositivos e tradições culturais de origem. Práticas

¹³ Sodré enumera organizações de ordem econômica, como as caixas de poupança para compra de alforria; de ordem política, caso dos conselhos deliberativos que atuavam na resolução de conflitos e pendências entre os integrantes de uma 'nação' e as confrarias de assistência mútua; de ordem mítica, como no culto aos ancestrais, e de ordem linguística exemplificada pelo ioruba como língua ritualística.

culturais funcionaram simultaneamente como campo de africanidades e espaço de negociação durante a vigência do regime escravista e também após seu término.

Lembrando, como observado por estudiosos de culturas e sociedades africanas do passado, “que música e dança não se apresentavam como simples formas recreativas e tinham fortes qualidades adicionais, em termos simbólicos e religiosos”¹⁴, entendemos que expressões de comunicação e práticas culturais de africanos da diáspora tornaram-se locus privilegiado para o acompanhamento de processos de transformações histórico-sociais das culturas africanas no “Novo Mundo”, que é o objetivo deste trabalho.

No passado colonial, festas do calendário oficial constituíram espaços permanentes de embates entre diferentes modos de ver e viver o mundo, tornando-se “cenários para a dramatização de múltiplos aspectos da experiência humana”¹⁵, possibilitando entrever “atividades intrínsecas à construção e à atualização de memórias, em meio a reafirmações e tensões”¹⁶. Nesse sentido, festas, em suas recriações e reapropriações, permitem

(...) refletir sobre poderes e perspectivas do devir, sem perder de vista que celebrações articulam cultura e natureza em expressões orais, escritas, visuais que, seletivamente, incorporam tempos, espaços e relações históricas.¹⁷

¹⁴ RUSSELL-WOOD, A. J. “Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial”. *Tempo*, R. Janeiro, Vol. 6, no. 12, p. 20.

¹⁵ FERREIRA, J., SILVA, M., ANTONACCI, M. A. Apresentação Projeto História, São Paulo, (28), p.9-10, jun. 2004.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

O campo apreendido aqui refere-se a culturas de tradições orais. No entanto, habitualmente as acessamos, hoje, a partir de textos escritos e iconografias dos séculos XVIII, XIX e XX e dos desdobramentos contemporâneos dessas práticas. No dizer de Marta Abreu (1999, 38), festas são caminho atraente para se conhecer melhor uma coletividade, suas identidades, valores e tensões, bem como a época em que aconteceram. Nessa perspectiva, as festas negras, mais do que quaisquer outras dos períodos colonial e imperial, no Brasil e no Caribe, expressam tensões e apontam para artimanhas de sobrevivência cultural, traduzidas nas incorporações seletivamente elaboradas de determinados elementos, que confundiam aqueles responsáveis por controlá-las e por zelar pelo exercício de práticas “civilizadas”.

Em certos casos, as festas negras eram vistas com temor, pelo potencial de revolta que guardavam. Em outros, eram encaradas de forma oposta, como um instrumento necessário para aquebrantar pressões decorrentes dos rigores da escravidão. João Reis mostra que essa era uma das concepções senhoriais, expressa pelo Conde dos Arcos em carta ao Juiz de Fora de Cachoeira¹⁸. Ainda João Reis (2002), ao escrever sobre festas negras na Bahia, no século XIX, afirma que elas foram vividas com diversos fins, sentidos e resultados e que, “a partir e em torno dela muita coisa se tornava possível: rituais de identidade étnica, reunião solidária de escravos e libertos, competição e conflito entre os festeiros, ensaios para levantes contra os brancos”. (p. 101)

Muitas das manifestações negras natalinas alvo dos registros de cronistas e outros observadores durante o período trabalhado deixaram de

¹⁸ “O meio mais seguro e eficaz de evitarem as desordens causadas pelos pretos escravos é sem hesitação o permitir-se-lhes o entretenimento de suas danças, nos Domingos e dias Santos”. Apud Reis, “Batuque Negro”. In JANCSÓ...

existir ou, adaptadas a novas situações e contextos, adquiriram contínuas reconfigurações, como veremos na segunda parte deste estudo. Algumas delas ainda mantêm a nomenclatura do passado, mas acrescidas de novos elementos apresentam grande variedade em relação às precursoras; outras, migraram do período de ocorrência inicial ou fundiram-se, resultando em novas formas culturais. Apesar das incorporações, mesclas e apropriações ao longo dos séculos pode-se afirmar que persistem nessas práticas, ou naquelas que as sucederam, um dado singular que as remetem a origens africanas e que foi conceituado pelo intelectual nigeriano Esiaba Irobi (2003, 898), qual seja, uma “escrita performática” e que, entre outras coisas, possibilita acessar significados e sentidos que permearam as manifestações originais.

Irobi argumenta que o corpo humano é fonte de significação e, por isso, essencial para desenvolver, articular e expressar ideias bem como toda forma de arte, seja a música, o drama, a literatura, o teatro, celebrações ou carnaval, tendo servido como instrumento essencial na “translocação”, para o “Novo Mundo”, de aspectos cruciais da celebração teatral africana. “Esses fragmentos de ‘textos performativos’ foram usados pelos africanos na diáspora para a criação de configurações híbridas e sincréticas agora chamadas de textos carnavalescos afro-americano ou caribenho ou sul-americano”. (p. 903)

Celebrações envolvendo máscaras, ritmos e danças nas Américas, sejam em áreas do Caribe, sejam em regiões do Brasil, permitem vislumbrar práticas originalmente africanas e possibilitam acompanhar a transformação destas em formas culturais negro-americanas, mesmo que subsumidas em festas do calendário religioso cristão ou naquelas de caráter mais secular trazidas pelos colonizadores, como o carnaval.

Submissão e subversão são aspectos de um complexo processo entre princípios civilizatórios distintos, africanos e ocidentais.

Para além de indicar mudanças e manutenção, por parte de africanos escravizados e seus descendentes, de crenças e modos de vida que nem a dispersão decorrente do tráfico, nem o contato com o europeu foram capazes de anular totalmente, essas manifestações dão a conhecer a profundidade e extensão de valores civilizacionais africanos enraizados em instituições e estruturas socioculturais das Américas que transcendem aquelas historicamente associadas às populações negras.

Reforçando esse pensamento, Irobi (2003, 889) afirma que o africano, em seu deslocamento forçado, trouxe consigo hábitos e memórias que ajudam a explicar hoje a existência de “similaridades performáticas-textuais” em diferentes pontos da América.

Alguns estudiosos, contudo, trabalham com a ideia de que não houve rupturas e interrupções nos processos culturais afro diaspóricos como é o caso de Marco Aurélio Luz (2000, 31), para quem

O que caracteriza o processo histórico negro-africano é o fato de notarmos uma linha de continuidade ininterrupta de determinados princípios e valores transcendentais que são capazes de engendrar e estruturar identidades e relações sociais (...). De tal modo esses princípios regem a vida que eles garantem a expansão dos valores civilizatórios, mesmo quando ameaçados pelas conjunturas históricas mais desfavoráveis.

Contrariando tal perspectiva, Elikia M'Bokolo (2009) situa que “continuidade, adaptações, cesuras: é na combinação destes processos que na África como alhures, reside o movimento da história.”

O estudo da diáspora africana decorrente do tráfico transatlântico¹⁹ impõe desafios. É tarefa complexa, de grande abrangência, que demanda ao pesquisador trilhar pelo caminho da interdisciplinaridade, (entre)cruzar diferentes metodologias, valer-se de fontes variadas e transitar entre diferentes histórias e culturas. A noção de diáspora que vem sendo trabalhada por acadêmicos já há algumas décadas abarca a experiência de dispersão de quaisquer povos em consequência de preconceito ou perseguição política, religiosa e étnica. No passado, o termo, de origem grega²⁰, esteve forte e quase exclusivamente associado à dispersão dos judeus pelo mundo. No Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, edição de 2001, por exemplo, é essa a principal acepção do verbete.

O uso do termo em relação aos povos africanos escravizados ganhou reconhecimento acadêmico no fim dos anos 50 e início dos 60, a partir de uma série de artigos publicados pelo historiador inglês George Shepperson²¹. Desde o século XIX, entretanto, paralelos entre a experiência dos judeus e a dos africanos haviam sido traçados por dois serra-leonenses: o médico e escritor James Africanus Beale Horton e o professor Edward W. Blyden, um dos pensadores do Panafricanismo. Beale Horton faz alusão ao termo no livro *West African Countries and Peoples*, de 1868, enquanto Blyden, num discurso proferido em 1880, comparou a dispersão dos povos africanos à dos judeus, embora sem referir-se, explicitamente, à palavra diáspora.

¹⁹ Palmer, Colin . “Defining and Studying the Modern African Diaspora”. The Journal of Negro History, Vol. 85, N1/2 (winter-Spring, 2000), pp. 27-32. O autor identifica cinco correntes na diáspora africana, ocorridas em diferentes tempos e por diferentes razões. Três dessas correntes, situa no que chama de pré-moderna diáspora, e as duas restantes, incluída a associada ao tráfico transatlântico, na moderna diáspora africana.

²⁰ O termo *dia* significa para o outro lado de, por meio de; enquanto o verbo *speiro* tem o sentido de disseminação.

²¹ Hine, D. C. E McLeod, J.(Editors). *Crossing Boundaries: comparative history of Black people in diaspora*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1999.

O negro é, neste momento, o oposto do anglo-saxão. Aquele, por toda parte é servo; este, por toda parte governa. O império de um é mais amplo que o de qualquer outra nação; o serviço do outro é mais generalizado do que qualquer outro povo. O negro é encontrado em todas as partes do mundo. Ele se espalhou para a Arábia, Pérsia, Índia e para a China. Ele cruzou o Atlântico para o Ocidente e aqui ele tem trabalhado no novo e no antigo assentamento da América, nos estados do Leste, Oeste, Norte e Sul, no México, Venezuela, nas Antilhas e no Brasil. Ele é um objeto familiar em toda a parte, e ele é, por toda a parte fora da África, o servo de outros. A África se distingue por ter *servido* e *sufrido*. Nesse sentido, sua sorte não é diferente da do antigo povo de Deus, os hebreus, que eram conhecidos entre os egípcios como os servos de todos, e entre os romanos, em tempos anteriores, foram apontados por Cícero como a "nação nascida para a servidão" e eram protegidos, em meio a uma população altiva, apenas "pelo desprezo que eles inspiravam", 1976, 3)²².

Autores como Patterson e Kelley (2000, 4) consideram que a noção de diáspora já se fazia presente entre os africanos escravizados desde os primeiros tempos do tráfico negreiro. Eles justificam essa asserção com base em escritos de escravizados e libertos como Juan Latino (séc. XVI), Ottobah Cuagano e Olaudah Equiano (séc. XVIII) e José Manuel Valdés (séc. XIX), que se viam como pertencentes a uma ampla e internacional comunidade negra.

A diáspora africana foi, por muito tempo, vista como movimento unidirecional, uma via de mão única no sentido África-exterior, sem levar

²² Apud SHEPPERSON, G. 1976, p. 3. Grifos do autor. (The Negro is, at this moment, the opposite of the Anglo-Saxon. These everywhere serve the world; these everywhere govern the world. The empire of the one is more widespread than that of any other nation; the service of the other is more widespread than that of any other people. The Negro is found in all parts of the world. He has gone across Arabia, Persia, and India to China. He has crossed the Atlantic to the Western Hemisphere, and here he has labored in the new and in the old settlements of America; in the Eastern, Western, Northern and Southern States; in Mexico, Venezuela, the West Indies and Brazil. He is everywhere a familiar object, and he is, everywhere out of Africa, the servant of the others...Africa is distinguished as having *served* and *suffered*. In this, her lot is not unlike that of God's ancient people, the Hebrews, who were known among the Egyptians as the servants of all; and among the Romans, in later times, they were numbered by Cicero with the 'nations born to servitude', and were protected, in the midst of a haughty population, only 'by the contempt which they inspired').

em conta a intensa circulação de pessoas, suas experiências e ideias no âmbito do triângulo Atlântico conectando África-Europa-América. O “fluxo e refluxo” e a teia de relações decorrentes dessa circulação fizeram da diáspora “um espaço global, uma rede mundial na qual conta tanto o continente africano, quanto os lugares para onde os africanos foram impulsionados pelas forças cruéis da história”²³, sem falar no retorno de ex-escravos ao continente mãe. A dispersão dos povos africanos desde o comércio negreiro é assim entendida e examinada a partir do seu papel na transformação e criação de novas culturas, identidades e instituições, não apenas fora, mas também dentro da África.²⁴

Nesse espaço atlântico, global, sujeitos em diáspora vivenciaram cotidianamente experiências, encontros, desencontros, tensões, perdas, ganhos, negociações e identidades múltiplas, influenciando e sendo influenciados pelas culturas uns dos outros. Reflexões de Hall chamam a atenção para o dialogismo e o hibridismo²⁵ que caracterizam essa diáspora, na qual tanto interessa “a forma como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa”, ainda que num contexto de relações assimétricas de poder.²⁶

²³ OKPEWHO, I. Introduction. In OKPEWHO, I., DAVIES, C., MAZRUI, A. (Orgs). *The African Diaspora. Africans Origins and New World Identities*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999, pp.XI-XIX

²⁴ Idéias fundamentadas em Shepperson, 1982 e Petterson e Kelley, 2000. Para as transformações da diáspora em África, ver VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. S. Paulo: Ed. Corrupio, 1987; GURAN, M. *Os “brasileiros” do Benin*. R. Janeiro: Nova Fronteira; Ed. Gama Filho, 2000; AMOS, A. M e AYESU, E. “Sou brasileiro: História dos Tabom, afro-brasileiros em Acra, Gana”. *Afro-Ásia*, 33 (2005), pp. 35-65; MATORY, J.L., “Jeje: Repensando nações e transnacionalismo”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, Apr. 1999. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100003&lng=en&nrm=iso. Acessado em 10 julho 2010.

²⁵ O autor emprega hibridismo no sentido de tradução cultural e não de mistura racial.

²⁶ HALL, S. *Da Diáspora*. Op. cit., p.31.

As trocas culturais, o processo de transculturação²⁷ nas diásporas africanas é o foco deste trabalho. Buscamos perseguir, por meio de festas e celebrações, as dispersões, conexões, incorporações, interações e solidariedades diaspóricas que resulta(ra)m em similaridades de experiências de africanos e seus descendentes em diferentes pontos das Américas. Ao empregarmos conceitos como trocas, empréstimos culturais e transformações não estamos querendo afirmar que as culturas africanas foram as únicas a serem modificadas a partir do encontro de diferentes povos²⁸. Alguns estudiosos costumam tratar tais processos como se fossem de mão única, atribuindo a mudança apenas às culturas africanas na diáspora²⁹. O teórico literário Michael Echeruo chamando a isto desvio interpretativo, indagou: “Por que criouliização é sempre acontecimento atrelado apenas a uma de duas fontes de hibridismo”? “Por que são sempre os africanos aqueles a serem “inseridos” na modernidade e não os criadores da modernidade”?³⁰

A esta altura, o esclarecimento acerca de alguns conceitos/categorias utilizados neste trabalho faz-se necessário. Ao lado de trocas, empréstimos culturais e transformações, duas outras categorias serão largamente empregadas neste estudo: transculturação e criouliização. O primeiro

²⁷ Neologismo cunhado pelo cubano Fernando Ortiz em sua obra *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, nos anos 1940, relacionado ao universo da cultura afro-cubana. Mais tarde, na década de 1970, sob uma nova perspectiva, foi abraçado, sobretudo, pelos estudos literários, a partir de Ángel Rama. Utilizo aqui o sentido empregado por Mary Louise Pratt, sendo conceituado no decorrer do texto.

²⁸ Linda Heywood mostra a africanização dos colonizadores portugueses e de suas culturas em Angola e Benguela no início do século XVIII. “De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII”. In HEYWOOD, L. (Org.). Op. cit., pp.101-124.

²⁹ Este tipo de interpretação está presente, por exemplo, em artigo do historiador Luis Nicolau Parés. Apesar de reconhecer o encontro de diversas culturas e a forma híbrida daí resultante, apenas as culturas africanas são mencionadas como tendo estado sujeitas a processos de transformação. “O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800). Afro-Ásia, 33 (2005), pp.87-132.

³⁰ ECHERUO, M. “An African Diaspora: The Ontological Project”. In OKPEWHO, I., DAVIES, C., MAZRUI, A. Op. cit. p.6

termo, criado por Fernando Ortiz nos anos 1940, será aqui aplicado com o sentido que lhe atribuiu mais recentemente a canadense Mary Louise Pratt³¹, que o emprega para explicar as apropriações dos materiais nativos pelos europeus e também a maneira pela qual povos subjugados se apropriam dos estilos imperiais construindo modos de representação que acabaram por moldar construções europeias sobre esses próprios subordinados. Essa transculturação emerge, sobretudo, na forma de expressões contestatórias naquelas áreas onde mais se fizeram sentir as intervenções imperiais, em “cerimônia, dança, paródia, filosofia, contraconhecimento, contra-história”³².

O segundo conceito, criouliização, por seus polêmicos “usos e sentidos” requer explicação mais detalhada. Refletindo e mapeando, no campo da literatura, sobre 20 conceitos fundamentais ao comparativismo interamericano, Eurídice Figueiredo³³, baseando-se em Wálter Mignolo, lembra que as teorias e conceitos viajam e, ao chegarem a lugares diferentes, são transformadas.³⁴ Assim, os conceitos podem, ao longo do tempo, modificarem-se em termos de valoração, de interpretação, serem ressignificados ou, ainda, sofrerem sobreposição de sentidos. Este, por exemplo, é o caso de criouliização. Como muitos dos 20 conceitos abordados no livro *Conceitos de Literatura e Cultura* (2005), ele “corresponde a realidades culturais ora semelhantes, ora díspares, cunhado e utilizado por teóricos em varias partes do continente americano e no Caribe”³⁵.

³¹ PRATT, M. L. *Os Olhos do Império*.....

³² *Idem*, p. 24 e

³³ *Conceitos de Literatura e Cultura*, Niterói (RJ): Editora EDUFF, 2005.

³⁴ FIGUEIREDO, E. Por um comparativismo interamericano. *Revista de Letras*, São Paulo, 45 (2): 15-32, 2005, p. 17. Conceitos não têm vida própria ou autonomia. Eles transitam em fluxos intelectuais na maioria dos casos em fluxos desequilibrados entre os grandes centros produtores de saberes e tecnologias.

³⁵ *Idem*, p.16

O termo crioulização surge pelas mãos de Édouard Glissant, em substituição à criouldade, nascida pouco antes, também no campo linguístico-literário do mundo francófono antilhano, como explica Figueiredo.

Édouard Glissant prefere falar de crioulização, em vez de criouldade, a fim de dar o sentido de processo, já que a criouldade, segundo ele, exprimiria uma essência, como a latinidade, a francidade.³⁶

Para o poeta da Martinica, crioulização traduz o “encontro, a interferência, o choque, as harmonias e as desarmonias entre as culturas na totalidade realizada do mundo-terra” (2005, p. 21), resultando em *imprevisibilidade* - em oposição à mestiçagem, entendida como síntese, cujos efeitos podem ser calculados (2005, 22). A crioulização, de acordo com Glissant, requer intervalorização mútua, ou seja, sem a inferiorização de determinados elementos culturais frente a outros, para que não haja desequilíbrio na relação. Teoria viajante - valendo-se da ideia de Mignolo -, o conceito (*creolization*) ganhou amplo espaço na área dos estudos afro-americanos, a partir dos anos 1990, principalmente entre intelectuais norte-americanos, servindo à interpretação dos fenômenos de adaptação das culturas de diferentes grupos a um ambiente novo. No Brasil, desde a época da escravidão, o termo ganhou vinculação biológica, servindo para nominar o escravo nascido na colônia, em contraponto ao africano de origem. Por conta disso, Figueiredo (2005, 29) considera o emprego do conceito “crioulização” de difícil uso no Brasil, visto que “a palavra ‘crioulo’ designa o negro, em registro pejorativo, não sendo aceita pela comunidade de afrodescendentes”.

³⁶ Idem, p. 24

Os pesquisadores que debatem a criouliização em tempos mais recentes³⁷ trabalham com a perspectiva da relevância da homogeneidade ou heterogeneidade -, de grupos étnicos africanos para a formação identitária e das tradições culturais negro-africanas nas Américas. Nesse debate, destacam-se algumas correntes de estudo que não são, necessariamente, antagônicas, chegando mesmo, algumas delas, a se inter-relacionarem³⁸.

Uma das correntes que interessa mais de perto a este trabalho é aquela defendida pelo acadêmico norte-americano James Sweet. O historiador da Universidade de Wisconsin formula a tese de que ritos e crenças de africanos transplantados para a margem de cá do Atlântico permaneceram caracteristicamente africanos por um tempo muito mais longo do que até então se supunha, isto é, não se transformaram rapidamente em formas afro-atlânticas pelo menos até o século XVIII, embora os significados dos ritos tenham se modificado para se adaptar ao novo ambiente. “Os africanos”, pontua ele, “trouxeram consigo para as Américas certas crenças fundamentais de seu passado que não foram destruídas pela influência do cristianismo”.³⁹

Apesar de trabalhar com a América Portuguesa e dirigir seu olhar para os africanos da região Congo-Angola, entendemos que o modelo de análise adotado por Sweet, que busca identificar “os mesmos elementos rastreadores básicos”⁴⁰ em determinadas sociedades africanas e naquelas

³⁷ Entre esses estudiosos estão Linda Heywood, John Thornton, James Sweet, Robin Law etc. No Brasil vêm trabalhando com esta perspectiva Flávio Gomes, João Reis, Nicolau Parés, Beatriz Mamigomiam, dentre outros.

³⁸ Para um melhor entendimento da discussão, ver Richard Price. O Milagre da criouliização. Retrospectiva. Estudos Afro-Asiáticos, ano 25 (3), 2003.

³⁹ Sweet, James. Op. cit., p. 103.

⁴⁰ HALL, S. Op. cit, p. 32.

regiões da diáspora que receberam contingentes populacionais originários dessas mesmas comunidades, é o mais operativo para ajudar a compreender o significado e o desenvolvimento das festas aqui investigadas, nas quais é possível vislumbrar permanências de sistemas político-religiosos, de ritos de cura e de laços com a ancestralidade, bem como a reprodução de estruturas organizacionais africanas, como as sociedades secretas, dos grupos étnicos nelas preponderantes.

Vale lembrar, como pontua Stuart Hall (2003, 40), que as semelhanças não decorrem do fato de uma cultura africana singular ter fluído imutável ao longo de gerações, mas da forma como os povos da diáspora se propuseram a produzir de novo a África. Ainda que a terminologia adotada por Hall tenha um cunho mais político do que antropológico podemos caminhar com ele no sentido de visualizar processos históricos e culturais nos quais apreendemos como esses translocados da diáspora “fizeram-se” africanos nas margens de cá do Atlântico, em contraponto à desumanização do escravismo e ao trauma da expatriação.

Para Costa e Silva (1994), práticas culturais africanas na diáspora estão ainda a merecer análises sob outros prismas. O historiador ressentese de que essas práticas não foram ainda estudadas em uma perspectiva que valorize as percepções africanas. Símbolos de poder em Angola, por exemplo, - caso da Calunga (boneca que era carregada por um soberano) - atravessaram o oceano, desembarcaram e permaneceram no “Novo Mundo”.

Pode ter continuado como tal [símbolo de poder] no maracatu, um cortejo real africano. Quem sabe se o maracatu não era um modo de manter vivo no exílio um sistema de solidariedade e obediências? Quem sabe se o maracatu não era, sob o disfarce de bloco festivo, o modo que tinha um rei oculto de mostrar-se aos seus ou de afirmar a sua presença

(...) que, como se estivesse na África, desfilava, entre marcha e dança, sob os grandes pára-sóis?⁴¹

Investigar o universo de vida de africanos escravizados, que não legaram, ou deixaram em reduzida quantidade, memórias escritas ou opiniões manifestas, leva, na maioria das vezes, a que nos valhamos de documentos que foram escritos por aqueles que detinham o poder e os códigos da escrita e que enquadravam os africanos ora como força de trabalho⁴², ora como seres ex-opticos. Narrativas visuais e textuais de viajantes europeus nos trazem olhares eivados de preconceitos no tocante a culturas de “subalternos”. Adentrar este passado implica defrontar-se com o problema das fontes, seja pela precariedade e escassez das mesmas, seja pelas circunstâncias históricas em que estas foram produzidas. O quadro ganha um fator complicador quando o universo pesquisado é o caso das festas, com o dinamismo e movência que lhes são peculiares.

O historiador João Reis propõe relativizar o problema das fontes, ao se estudar períodos como o da escravidão e seus temas correlatos sob a ótica do escravizado, e nunca imaginar que ele possa impedir avanços, já que o historiador, lembra, está fadado a trabalhar com as fontes que encontra e não com aquelas que deseja.

O pouco que temos deve ser adequadamente explorado, eis um primeiro ponto. Qualquer indício que revele a capacidade dos escravos de conquistar espaços ou de ampliá-los segundo seus interesses, deve ser valorizado. Mesmo os aspectos mais ocultos (pela ausência de discursos) podem ser apreendidos através das ações (1989,14).

⁴¹ COSTA E SILVA, Alberto da. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Estud. av.* [online]. 1994, vol.8, n.21, pp. 21-42. ISSN 0103-4014. doi: 10.1590/S0103-40141994000200003.

⁴² Bilby, K. Masking the Spirit in the South Atlantic World: Jankunu’s partially hidden history. Disponível em www.yale.edu/glc/belisario/bilby.pdf

Paul Connerton também sugere agarrar-se aos fragmentos. Ele argumenta que só é possível conhecer as atividades humanas passadas conhecendo-se seus vestígios. “Aquilo com que o historiador trabalha são vestígios. Isto é, as marcas, perceptíveis pelos sentidos, deixadas por um fenômeno qualquer em si inacessível”.⁴³ Estudioso de celebrações negras do século XVIII na Jamaica e Belize, Kenneth Bilby deparou-se com o desafio de buscar compreender sentidos ontológicos que tais manifestações possam ter tido no passado, tendo como base registros feitos por pessoas que tinham pouco ou nenhum entendimento sobre formas de organização de vida que não as suas próprias. O antropólogo concluiu que valia prestar menos atenção às fontes escritas e concentrar-se mais “nos vestígios do passado encontrados em costumes e práticas”⁴⁴ de grupos cuja cosmovisão foi peça fundamental de resistência ante o impiedoso e desumanizante sistema escravista.

Lidando com fontes arqueológicas, Pedro Paulo Funari tece críticas à hegemônica prevalência do uso de documentos escritos que, de acordo com ele, ganharam ares de verdade absoluta na história, a ponto de se tornarem “sinônimos de História” e de naturalizarem a expressão “pré-História” para referências a um passado sem escrita.

Por sua origem filológica, a História mantém, portanto, uma ligação fortíssima com o documento escrito. No entanto, se voltarmos aos historiadores antigos (Heródoto, Tucídides ou Salústio) nós perceberemos que, para eles, *a História se faz com testemunhos, com objetos, com paisagens, não necessariamente com documentos*

⁴³ CONNERTON, P. *Como as sociedades recordam*. Oeiras, PT: Celta Editora, 1993, p. 16.

⁴⁴ Bilby, K. Op. Cit., pp. 11 e 19

escritos, consultados apenas marginalmente e citados de forma indireta, reportada.⁴⁵

Condicionados à supremacia europeia-ocidental do escrito, que destituiu e desclassificou saberes autóctones, vistos como primitivos e inferiores, nos despreparamos para histórias que “envolvem maneiras de ver”⁴⁶ e de ouvir. Relegamos, enquanto fontes, “códigos textuais” que não privilegiam o escrito como forma de comunicação e expressão. Entretanto, “marcas” e códigos “podem nos dizer tanto quanto palavras”⁴⁷ sobre o cotidiano e as formas de vida criadas pelos africanos na diáspora, trazendo à superfície significados e sentidos inalcançáveis por aqueles registros “oficiais” chancelados pelos detentores do poder. No entendimento de que outros “textos culturais” foram invisibilizados e obscurecidos, nos propomos, nesta pesquisa, a “ler” outros tipos de fontes, como festas, gestos, vestuários, ritmos, máscaras e, sobretudo, o corpo, como “suporte de registros”⁴⁸, lembrando que o povo da diáspora negra “tem usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos”(Hall: 2003, 342).

O corpo, como sugerido por Vigarello, “evoca numerosas imagens, sugere múltiplas possibilidades de conhecimento”⁴⁹. Em “certas situações,

⁴⁵ FUNARI, P.P. “Os historiadores e a cultura material”. In Pinsky, C. B. (Org.) *Fontes Históricas*. S. Paulo: Editora Contexto, 2005, p. 83. Grifos do autor.

⁴⁶ Samuel, R. “Teatros de Memória”. Revista Projeto História, no. 14, Fev. 1997, pp.41-81

⁴⁷ Frase do personagem Alloune, no filme argelino *Little Senegal*, de 2001, que trata da jornada de um velho senegalês “djulla” a Nova York ao encontro de descendentes de um ancestral levado para a América como escravo. A fala em questão refere-se às escarificações – três marcas que vão da boca ao queixo – que identificam os integrantes de sua etnia.

⁴⁸ Expressão retirada de ANTONACCI, M. Antonieta. “África *made in* Brasil”. Artigo inédito. Agradeço a permissão para leitura e citação.

⁴⁹ VIGARELLO, G. “O corpo inscrito na História: imagens de um arquivo vivo”. Apud ANTONACCI, M.A. “Corpos sem Fronteiras”. Revista Projeto História, no. 25, dez. 2002, pp. 145-180

especialmente quando a relação com a escrita e com o livro não é geral, pode revelar uma profundidade social por vezes inimaginável”.⁵⁰ Trilhando uma linha similar de pensamento, Esiaba Irobi atribui à valorização excessiva da palavra impressa, por parte do Ocidente, as dificuldades de se compreender o poder do corpo como “um local de múltiplos discursos para esculpir a história, memória, identidade e cultura”.⁵¹ Também para Antonacci, “corpos sem fronteiras” permitem sondar valores, crenças, posturas éticas e estéticas que constituem patrimônios intangíveis e que carregaram experiências e saberes para o Novo Mundo⁵².

Ao privilegiarmos tradições de expressões artísticas e de comunicação, não pretendemos ignorar ou desprezar fontes documentais escritas ou passar a ideia de que estas são recursos já esgotados. Ao contrário, propomos conjugá-las aos demais recursos metodológicos acima elencados, visando ampliar possibilidades de compreensão do passado e dar visibilidade a outros possíveis saberes.

[Saber] possível de verdades, possível de legitimidade, possível de encanto e sedução, e, como todo saber, passível, porém, de fendas, de rasuras, de incompletudes”
⁵³.

Objetivamos ler documentos escritos a partir de um novo olhar, conectado a outros sentidos como o tato, a escuta, atenta às performances, questionando o império das letras com base em novas perspectivas, buscando extrair de suas (entre)linhas aspectos que foram menosprezados

⁵⁰ Idem.

⁵¹ IROBI, E. Op. Cit. p. 900.

⁵² Antonacci, M. Antonieta. “África *made in* Brasil”. Artigo em vias de publicação. Agradeço a permissão para leitura e citação.

⁵³ MARTINS, L. M. Op. cit. p.26.

ou tratados pejorativamente por aqueles que se encarregaram de eternizar tradições performáticas da diáspora. Leda Martins (2002), que trabalha com práticas performáticas de matrizes africanas na região das Gerais, apresenta uma leitura que vai de encontro ao formulado neste trajeto de pesquisa.

“As artes e os constructos culturais matizados pelos saberes africanos ostensivamente nos revelam engenhosos e árduos meios de sobrevivência desses vestígios, durante os séculos de sistemática repressão social e cultural da memória africana transladada para os territórios americanos por via do tráfico escravagista circumAtlântico e de outras rotas e contatos transculturais e transnacionais. (p. 70)

Não se trata tão somente de uma renovação temática e metodológica. Esta pesquisa se insere em um contexto de estudo da diáspora que vislumbra uma história social da cultura que vem elaborando habilidades e sensibilidades novas capazes de visualizar a complexidade de processos culturais dinâmicos e inacabados. Além de lidar com fontes visuais e textuais dos setecentos e oitocentos, do Brasil e do Caribe, focamos, ainda, em folcloristas, memorialistas, jornalistas, entre outros, “desconfiando das pistas viciadas que possam ter deixado”⁵⁴ em seus registros, em busca de significados velados ou origem das identidades nacionais. Alguns desses, atuantes na primeira metade do século XX, tiveram o privilégio de conviver com africanos idosos que compunham, provavelmente, a penúltima e última geração de africanos escravizados chegados à América.

Como observa Darnton, “analisando o documento onde ele é mais opaco, talvez se consiga descobrir um sistema de significados estranho, e o fio pode conduzir a uma pitoresca e maravilhosa visão de mundo” (2001,

⁵⁴ SCHWARCZ, L. M. “Viajantes em meio ao império das festas”. In JANCSÓ, I., KANTOR, I. (ORG). *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. S. Paulo: Hucitec:EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001, Vol. II, pp.603-619.

XV). Procedi a interpelação desses documentos não para ver a escrita em si mesma, mas para desvelar rastros de oralidades. Ao me deparar com elas, inferir textos performáticos, como sugere Irobi. Sons inaudíveis, imagens distorcidas, indumentárias esgarçadas, adereços, fragmentos de memórias, movimentos de corpos...

Constituiu-se no Brasil, desde o final do século XIX, em diferentes áreas do conhecimento, um significativo volume de estudos sobre a presença negra no país, seja em torno do tráfico e da escravidão, seja em torno das religiosidades africanas. Da década de 1980 em diante, outros temas ganharam visibilidade, como territorialidade, musicalidade, comunicação, psicologia social, educação e movimentos negros. Contudo, ainda são de pequena monta os trabalhos que adotam perspectivas transatlânticas, levando em conta que “as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais”(Hall, 2003: 35). O volume desses estudos vem crescendo nos últimos anos, mas boa parte deles foca, sobretudo, nas margens africana e brasileira da Calunga Grande, ignorando os demais portos atlânticos onde os navios negreiros e outras embarcações comerciais faziam suas paragens.

Dois pontos coincidentes entre si, suscitados, respectivamente, por Costa e Silva e Olga Cabrera chamam a atenção para a importância de se expandir, para além das margens africana e brasileira, estudos decorrentes do tráfico de escravizados e sobre a diáspora africana. O primeiro, diz respeito a uma questão ainda pouco privilegiada pelos acadêmicos brasileiros, qual seja, o comércio de escravizados entre o Brasil, as ilhas caribenhas e os Estados Unidos, ou vice-versa⁵⁵- e as trocas resultantes dessa circulação; o segundo, refere-se às potências coloniais que ocuparam

⁵⁵ SILVA, A. C. e. “África-Brazil-África during the Era of Slave Trade”. In CURTO J., LOVEJOY, P. *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. N. York: Humanity Books, 2004

uma ou outra região do Brasil, procedentes, sempre, de seus entrepostos no Caribe e que “vieram com seus escravos e, quando voltaram ao Caribe, levaram com elas muitos de seus colaboradores e famílias constituídas no Brasil e, é claro, os escravos”.⁵⁶ “Histórias conectadas”, como afirma Sanjay Subrahmanyam, que apontam para a necessidade de restabelecer conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais e os *area studies* geralmente obscurecem (Apud Mancuso, 2005, p. 263).

As conexões e trocas da diáspora negra nas Américas primeiro despertaram minha atenção durante pesquisa de Mestrado⁵⁷, ao acompanhar a trajetória e a emergência da Companhia Negra de Revistas e a de seu fundador, “Monsieur De Chocolat”⁵⁸, entre 1926 e 1927, no Rio de Janeiro. De Chocolat, um baiano que chegou ao Rio de Janeiro na adolescência, foi pioneiro na criação de uma companhia teatral integrada apenas “por gente da raça”, demonstrando grande facilidade de trânsito e de contatos no eixo Europa-Caribe-Brasil, trocando experiências, habilidades e tecnologias com artistas negros do Caribe e dos Estados Unidos.

Aproveitando-se da aceitação que a cultura negro-africana passava a ter na Europa, De Chocolat embarcou para Paris na terceira classe de um navio, apresentando-se em vários espetáculos de variedade. Inspirado no sucesso obtido por Josephine Baker com *La Revue Nègre* voltou ao Brasil

⁵⁶ CABRERA, O. “Caribe Brasil: una relación en debate”. Memórias, Año 4, No. 8. Uninorte. Barranquilla. Colômbia. Nov, 2007, pp. 22-29.

⁵⁷ Testemunhos de Poéticas Negras: De Chocolat e a Companhia Negra de Revistas no Rio de Janeiro – 1926-27. Dissertação apresentada ao Programa de História.PUC-SP, 2006.

⁵⁸ João Cândido Ferreira era seu nome de registro. Adotou inicialmente o nome artístico Jocanfer, junção das sílabas iniciais de seu nome. Durante temporada de exibição em Paris, para onde viajou na 3ª. classe de um navio, ganhou o apelido de “Monsieur De Chocolat”. De volta ao Brasil, passou a usar apenas o “De Chocolat”, nome com que ficou conhecido nos palcos brasileiros.

para criar a Companhia Negra de Revistas, na qual abriu espaço para artistas de Barbados e dos Estados Unidos. A presença de artistas negros estrangeiros nos palcos da então Capital Federal da República, nas primeiras décadas do século XX, não era de todo incomum, apesar de, na época, as formas de expressão de africanos e seus descendentes serem ainda pouco valorizadas. Trocas, contatos e também tensões podem ser apreendidos em relações nas quais despontavam, claramente, mútuas influências, apropriações e difusões de produtos culturais uns dos outros.

Homens e mulheres negros, inseridos no mundo urbano e cientes de suas habilidades artísticas diferenciadas, souberam entender o momento novo em que o entretenimento oferecia brechas de inserção social e ganhos financeiros, além de rotas conhecidas e possibilidades novas de deslocamento nessa geografia esmaecida do tráfico negreiro, agora reapropriada não mais na condição de produto, mas de produtores de novos significados, de outras práticas, símbolos, cadências e ritmos. A emergência do *charleston*, do tango, do maxixe e depois do choro, está inserida nesses trânsitos de saberes africanos reconfigurados.

Os entrelaçamentos do sistema atlântico, outrora, tornaram indissociáveis as histórias do Brasil, do Caribe e da América Latina como um todo. Embora ligados por condições históricas análogas, são grandes as distâncias. Como pontua Roberto Moura,

não conhecemos o cinema, nem a literatura, a poesia ou o teatro colombiano, ou o argentino, chileno, ou de qualquer outro país com quem partilhamos o continente e do vizinho Caribe (...) não sabemos nada sobre suas sociedades a não ser alguma trívia, geralmente política ou esportiva, tratada de forma caricatural pela imprensa – muito menos temos consciência de aspectos comuns que compartilhamos quanto à nossa formação profunda como países e como culturas nacionais e regionais próprias, além de termos todos vindo de um penoso processo

colonialista. Não nos identificamos como países e como indivíduos que partilhamos de condições ecológicas, sociais, econômicas, culturais, não iguais, mas comuns⁵⁹.

Buscando compreender o jogo semelhança-diferença da diáspora africana, este trabalho se propõe a acompanhar o desenvolvimento de duas celebrações de protagonismo negro nos séculos XVIII e XIX: o Jonkonnu, em suas ocorrências de Jamaica e Belize, e o Cucumbi, comum em várias regiões do Brasil até 1883, já extinto, mas do qual derivam várias outras celebrações brasileiras ainda de grande vitalidade na atualidade.

De caráter nitidamente africano em suas origens, tanto o Jonkonnu quanto o “Cucumbi”, ao longo de suas trajetórias de dissimulações, incorporações, migrações e transformações, reforçam a ideia do Atlântico como local de encontro e difusão de diversas tradições e saberes, suscitando questões em torno das interseções e redes da diáspora africana. O que podem ter em comum festas que ocorriam em áreas distintas e sob realidades, domínios, línguas e culturas coloniais diferentes? Em que elas se assemelham? O que as diferenciam? Essas questões acabam por remeter a outras sobre como os escravizados viviam essas festas.

Que sentidos tinham para aqueles africanos e seus descendentes que tão intensamente as vivificavam no período natalino? O sentido emprestado por eles a essas celebrações natalinas era o mesmo dado pelos senhores e religiosos da colônia? O que impeliu coletividades de escravizados e homens livres para as ruas num período tão fortemente demarcado por simbologias cristãs? Que fios condutores conectam práticas de africanos em diáspora? O que, efetivamente, nesses processos, foram rupturas ou foram continuidades?

⁵⁹ Em prefácio a ULLOA, A. *Pagode. A festa do samba no Rio de Janeiro e nas Américas*. R. Janeiro: MultiMais Editorial, 1998, pp. 9-21.

Essas são algumas das formulações que este trabalho procurou responder, na perspectiva dos Estudos Culturais e dos Estudos Atlânticos, tendo em conta as constantes e frequentes trocas, bem como as eficientes redes orais de comunicação⁶⁰, estabelecidas por africanos escravizados que tornaram a imensidão e movência do Atlântico mais do que um local de dispersão, um espaço de aproximações e contatos. Postas em encontro-confronto, vivências culturais de africanos, indígenas e europeus resultaram em modos de ser que demarcam culturalmente essas Américas. Analisar, em escala transnacional, as interconexões dessas práticas pode, nas palavras de Paul Gilroy, “fornecer recursos para que se escrevam histórias, ainda não escritas nem pensadas, sobre uma trans-cultura negra” (2001, p.14).

Ainda que transfigurados, travestidos ou esmaecidos, “divertimentos estrondosos”⁶¹, com raízes fincadas em África – onde o sagrado e o profano não são estanques -, chegam ainda hoje aos nossos ouvidos, ecoando no Brasil e em vários países da América Latina e do Caribe. Mesmo que de muitos desses “divertimentos” tenha desaparecido “o instrumento musical maior da celebração africana”- o tambor⁶², a performance ritual nelas inscritas remete para ancestrais memórias, tornando-se, por isso, de

⁶⁰ Já amplamente apontadas em trabalhos de Peter Linebaugh e Marcus Rediker.....

⁶¹ SANTOS, J. T. “Divertimentos estrondosos: Bataques e sambas no século XIX”. In SANSONE, L. E SANTOS, J. T. (ORGs). *Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador (BA): Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997, pp. 17-38.

⁶² REIS, J.J. “Tambores e temores: A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX”. In CUNHA, M. C. *Carnaval e outras frestas. Ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002, pp. 101-155. Apesar da centralidade dos tambores na maioria das sociedades africanas, Salomão Jovino da Silva mostra, em detalhado trabalho, a marcante presença de outros instrumentos, cordofônicos, na vida dos africanos. Muitos desses instrumentos musicais, feitos e tocados por africanos e descendentes, “desapareceram” a partir da segunda metade do século XIX. Ver em *Memórias Sonoras da Noite*. Tese de Doutorado. Programa de História. PUC-SP, 2005.

acordo com Martins (2002), um rico campo de investigação, conhecimento e fruição.

Por meio delas podemos vislumbrar alguns dos processos de criação de muitos suplementos que buscam cobrir as faltas, vazios e rupturas das culturas e dos sujeitos que aqui se reinventaram, dramatizando a relação pendular entre a lembrança e o esquecimento, a origem e a sua perda. (p. 70)

Stuart Hall (2003, 32) ao produzir documentários para a rede de televisão inglesa BBC sobre a cultura caribenha, nos anos 1990, surpreendeu-se com a “presença dos mesmos elementos rastreadores básicos (semelhança)”, conjugados com “as distintas configurações em cada lugar (diferença)” que visitou, e Édouard Glissant (2005), igualmente, narra experiências de “unidade-diversidade, por um lado dos países do Caribe, e por outro lado, do conjunto dos países do continente americano”(p. 14).

Para tornar de mais fácil compreensão o jogo das semelhanças-diferenças da diáspora negra e do revela-esconde das festas de protagonismo negro que marcaram os séculos XVIII e XIX em áreas do Brasil e do Caribe, esta tese foi dividida em duas partes. Na primeira buscou-se traçar um panorama histórico cultural das regiões privilegiadas neste estudo, bem como da profusão de festas do ciclo natalino, dominadas pela presença do africano, que nelas ocorriam, a despeito da perseguição e repressão que sofriam.

A segunda parte tem como temática “etnografias” das festas estudadas. Nela, podemos acompanhar o processo de desenvolvimento dessas práticas culturais, que em muitos casos acompanham os processos de transformação social das sociedades nas quais estão inseridas. O objetivo foi mostrar o dinamismo das incorporações de experiências e tradições diversas, inicialmente entre as diferentes etnias africanas e, posteriormente, destas com os colonizadores e com os indígenas,

resultando em uma efervescência cultural que ainda hoje demarca a cultura latino-americana.

.

PARTE I

EXISTEN EN REALIDAD MUCHOS CARIBES

1 – As múltiplas faces de uma mesma área cultural

A América Latina, e o Brasil em particular, partilha com o Caribe um passado comum de colonização, escravidão e agricultura de exportação. As duas regiões tiveram suas margens ligadas pelos navios que, ao longo de três séculos e meio, despejaram em suas costas homens e mulheres africanos retirados à força de seus lugares de origem. Estima-se que dos cerca de 11 milhões de africanos extraídos à África no tráfico interatlântico, aproximadamente cinco milhões desembarcaram em portos brasileiros, enquanto um número um pouco menor, à volta de quatro milhões, teve o Caribe como destino¹.

A multiplicidade de povos afrodescendentes na região latino-caribenha compõe um arco que vai desde aquelas sociedades e culturas maciçamente negras, como é o caso da Jamaica e do Haiti, passando por aquelas com parcela significativa da população de origem negra, como Brasil, Colômbia e Cuba, até outras com uma

¹ Números retirados de José Curto and Paul Lovejoy. *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. N. York: Humanity Books, 2004. Ver, sobretudo, Introdução. Essa é também a estimativa feita por Philip Curtin em *The Transatlantic Slave Trade: A census*. University of Wisconsin Press, 1972. Contudo, não há consenso em torno desse número. Alguns autores, como o historiador nigeriano Joseph Inikori, por exemplo, trabalham com a cifra de 15 milhões de africanos traficados para as Américas. Apesar da diferença numérica, ambos os lados fazem referência apenas aos africanos desembarcados vivos nas Américas, não contabilizando aqueles que sucumbiram no violento processo de captura em África ou na travessia do Atlântico.

minoria negra em seu conjunto populacional, situação da Venezuela, Uruguai e Peru. Atualmente, os afrodescendentes perfazem um total entre 84 e 98% da população de treze países situados no Caribe². Em outros seis territórios da região latino-caribenha essa população representa entre 41 e 66% dos habitantes³, enquanto alcança de 9 a 31% em outras sete áreas⁴ e compõe um percentual inferior ou igual a 5% em dez outros territórios⁵. Do total de 514 milhões de habitantes da América Latina e Caribe, 23%, ou 119 milhões de pessoas, são afrodescendentes.⁶

A contribuição africana na formação das sociedades latino-caribenhas foi fundamental para a constituição do que se convencionou chamar de cultura latino-americana, cultura essa transpassada por percursos comuns cujos aspectos ainda não receberam a devida atenção dos meios acadêmicos. A coincidência e a sintonia entre o surgimento de ritmos como o samba, no Brasil, a rumba, em Cuba, o tango, na região do Prata, o merengue em Santo Domingos e o jazz nos Estados Unidos⁷, assim como a ocorrência de manifestações festivas originadas, claramente, em ritualísticas

² São eles: Jamaica, Saint Kitts e Nevis, Dominica, Santa Lúcia, Haiti, Granada, Guadalupe, Barbados, Antígua e Barbuda, São Vicente-Grenadines, Bahamas e República Dominicana.

³ Guiana Francesa, Trinidad e Tobago, Guiana, Suriname, Cuba e Brasil.

⁴ Colômbia, Panamá, Venezuela, Equador, Nicarágua, Uruguai e Belize.

⁵ Peru, Honduras, Costa Rica, Bolívia, Argentina, México, Guatemala, El Salvador, Paraguai e Chile.

⁶ Números e percentuais retirados de FERREIRA, L. "A diáspora africana na América Latina e o Caribe". Disponível em www.afro-latinos.palmares.gov.br/sites/.../artigo-Luis%20Ferreira.pdf.

⁷ ULLOA, A. Pagode. A festa do samba no Rio de Janeiro e nas Américas. R. Janeiro: Multimais Editorial, 1998.

africanas ilustram o potencial de pesquisas ainda por desenvolver no campo da diáspora africana nas Américas.

Apesar da proximidade geográfica e das similaridades históricas, em termos de estrutura social e formação racial que apresentam, as duas regiões permanecem praticamente desconhecidas e desconectadas uma da outra, salvo pelo atrativo turístico recorrente nos dois lados. São ainda escassos os estudos que se dedicam à análise das conexões - culturais, históricas, políticas, sociais etc - surgidas a partir do “sistema Atlântico” ou daquilo que Mary Louise Pratt (1999, 27) designa “zona de contato”. Dentro desse quadro, são ainda mais raras as pesquisas envolvendo o Brasil e territórios caribenhos. É certo que a barreira da língua, sobretudo em relação às ex-colônias inglesa e francesa, precisa ser considerada, mas ainda assim não deixa de ser espantoso o desequilíbrio de estudos sobre aquela região se comparados com outras áreas, como os Estados Unidos e mesmo a Europa.

Por “sistema Atlântico” entende-se o contato entre a Europa, a África e as Américas, a partir do século XV e até meados do século XIX, sendo que, nesse processo, a Europa não foi o único vértice do triângulo atlântico a ter um papel ativo no desenvolvimento do mundo daí surgido. As interconexões decorrentes das navegações europeias e do comércio de escravizados resultaram na formação de um “sistema intercontinental” que implicou no estabelecimento de relações de comércio, mas, principalmente, num gigantesco movimento internacional de pessoas e de bens culturais, ideias, técnicas, crenças e valores sem precedentes na história do Velho Mundo e em nenhum

outro domínio da expansão europeia.⁸ O termo “zona de contato”, cunhado por Pratt (1992), tem o sentido de espaços sociais “onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (p. 27). Dessas zonas, segundo esta autora, emergiram expressões contestatórias de crítica ao império manifestadas em cerimônias, danças, paródias e filosofias, entre outras. Ao se encarar o Atlântico como unidade de análise, torna-se possível descortinar conexões até então veladas, como as que apreendemos nas festas negras de ocorrência no ciclo natalino, que são o tema deste estudo, e descobrir que certos aspectos festivos da sociedade brasileira, “que pensávamos estar na base de uma originalidade sambista e mestiça que só a nós pertencia”⁹, tem raízes comuns com outros territórios atlânticos.

O poeta e ensaísta martiniquense Édouard Glissant¹⁰ lembra que o Caribe foi o ponto primeiro de desembarque de africanos vítimas do tráfico interatlântico. Era dali que milhares de cativos partiam para outros portos das Américas, inclusive os brasileiros e os dos Estados Unidos. No registro de Franco, Pacheco e Le Riverend (citados por LEON, 2001, p. 36)

El área antillana se va convirtiendo en centro donde se acumulan bienes, capital y productos que van a nutrir las empresas de conquista... uno de los bienes

⁸ THORNTON, J. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. N. York: Cambridge University Press, 1998, p. 14.

⁹ PEREIRA, M. C. C. *Carnavais e outras frestas. Ensaio de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, Cecult, 2002. Ver Apresentação, p. 16.

¹⁰ GLISSANT, E. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Tradução de Enilce Rocha. Juiz de Fora (MG): Ed. UFJF, 2005, p. 15.

acumulados que, por lo general, acompañan a los que parten de las islas para penetrar en lo firme del continente, son los esclavos africanos.

O Caribe ou West Indies - como o conjunto de ilhas foi chamado durante muito tempo - e o Brasil receberam africanos, praticamente, das mesmas procedências, com variação em termos de volume e de grupos étnicos e de acordo com a época de chegada. Os africanos que povoaram as duas regiões saíram das três grandes regiões africanas fornecedoras de cativos: a Central, a Ocidental e a Oriental. Enquanto no Brasil houve predominância de escravizados da região Congo-Angola (as estimativas são de que 70% dos africanos importados pelo Brasil no século XVII eram da África Central), em certas áreas do Caribe, como a Jamaica e o Haiti, por exemplo, a prevalência foi de africanos da Costa Ocidental. No caso da Jamaica, área de interesse deste estudo, bem como de outras colônias britânicas¹¹, a maioria dos africanos escravizados teria provindo da região da África onde hoje se situa Gana. Eram, sobretudo, povos Ashanti, Fanti e Akan, que ficaram conhecidos nas Américas por “Coromanti”¹². A então colônia britânica recebeu também, em grande número, povos “ibos”, do Golfo do Benin, “mandingas”, da Senegâmbia, e centro-africanos.

¹¹ A ilha, a terceira maior do Caribe, foi domínio, primeiramente, dos espanhóis, de 1494 a 1655, quando os ingleses a ocuparam depois de expulsar os súditos da Coroa espanhola.

¹² O nome Coromanti parece não designar uma etnia específica e estaria relacionado a um forte holandês chamado Koromantim ou Coromantyn. Os “coromantis” eram notórios por sua belicosidade e rebeldia, tendo liderado várias e sangrentas rebeliões na Jamaica. Foram os “coromantis” também os principais povoadores das então colônias Berbice e Demerara-Essequibo, atual Guiana, onde, em 1823, protagonizaram uma das maiores revoltas de escravizados do Novo Mundo, com a participação de mais de 10 mil cativos de cerca de 60 fazendas. Ver em LOPES, N. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. S. Paulo: Editora Selo Negro, 2004, e COSTA, E. V. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Belize¹³, por sua vez, recebeu africanos originários da região do Delta do Níger, onde hoje se situa a Nigéria, no Golfo do Benin, e também da região Congo-Angola. Porém, esse quadro é válido já mais para o final do século XVIII. Os primeiros escravos para lá levados acompanhavam negociantes ingleses de madeira, no século XVII, tendo sido adquiridos à Jamaica e Bermudas. Traçar a cartografia dos grupos étnicos transportados para essas regiões é tarefa que demanda longo tempo e pode resultar improdutiva, em razão, como atenta Gwendolyn Midlo Hall (2005, p. 31), das tantas transformações por que passavam as etnias que partiam dos vários portos de África. É preciso ter em mente, ainda, a intensa circulação de cativos, que nem sempre tinham suas origens étnicas assinaladas nos registros de compra e venda. A movimentação, muitas vezes, tinha início dentro do continente africano, como mostrado por Miller.

Os primeiros centro-africanos a serem capturados e exportados em número significativo vieram da área do baixo rio Zaire. A maioria deles... foi para a Costa do Ouro para ser vendida devido aos interesses relativos às minas de ouro na região Akan... dali, uma minoria pode ter se juntado ao fluxo de cativos do Alto Guiné que ia para Lisboa e Sevilha, e, após 1518, da Península Ibérica alguns se viram enviados pelo Atlântico para o Caribe espanhol (2008, p.31).

O mosaico étnico do Brasil não foi menos complexo do que o da região caribenha. Regiões como o Rio de Janeiro, Minas Gerais e a Zona da Mata do Nordeste receberam, majoritariamente, escravos bantu de etnias variadas, embora estivessem presentes nessas áreas também

¹³ A região, antigo território Maia, foi alvo de inúmeras contendas entre espanhóis e britânicos em tentativas de obter o exclusivo domínio das terras. Os ingleses saíram vencedores em 1798, mas continuaram a sofrer a resistência dos maias por longo período.

escravizados africanos provenientes da Costa Oeste de África. Já em áreas como a Bahia e o Maranhão, africanos da Costa Ocidental predominaram entre os escravizados, com registro para a presença, também, de grupos bantu. Alguns dos povos trazidos para as Américas foram capturados, negociados e transplantados em tão grande volume que tornava impossível, aos traficantes e negociadores, não adquirir, em grande número e a um só tempo, escravizados de uma mesma “nação”, a despeito dos grandes proprietários evitarem agregar, em suas plantações, cativos de uma mesma origem. No caso do Brasil, por exemplo, deram entrada por ano, apenas entre 1620 e 1623, mais de 15 mil cativos retirados unicamente da região de Angola.¹⁴

Apesar dos traficantes brasileiros de escravos terem estabelecido um linha direta com África e de ter sido esse o padrão predominante de aquisição de cativos, havia casos também de aquisição das mãos de terceiros. Carece de estudos mais profundos a negociação de cativos a partir das várias colônias caribenhas. A Jamaica tornou-se um dos maiores centros do tráfico negreiro para a América do Sul, a partir de 1672, com a criação da Real Companhia Africana. O historiador Flávio Gomes (2005, 44), em seu estudo sobre a resistência escrava na região amazônica, informa, com base em Vicente Salles, que os primeiros cativos a chegarem na região do Grão-Pará, entre o final do século XVI e as primeiras décadas do XVII, foram levados pelos ingleses, que montaram feitorias entre a costa de Macapá e a zona dos estreitos.

¹⁴ Para números detalhados sobre a importação de africanos, ver Manolo Florentino. Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. R. Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

A movimentação de escravos entre os territórios sul americanos e caribenhos aponta para transferências de marcas culturais e para um histórico panorama de relações entre o Brasil e o Caribe que aguardam para ser desvendadas. São relações que não se limitaram ao período do tráfico negreiro, haja vista a migração de milhares de caribenhos para trabalhar na região Norte brasileira no início do século XX. Ainda assim, como afirma Glissant (2005, 15), seguimos ignorando que o Caribe “é uma espécie de prefácio ao continente americano”¹⁵. De acordo com Costa e Silva, o olhar brasileiro sempre preferiu voltar-se mais para a Europa, apesar de “o obá do Benim ou o *angola a quiluanje*, ou rei dos andongos, est[arem]ão mais próximos de nós do que os soberanos da Inglaterra ou da França” (2003, p. 240)

Sabemos ainda pouco sobre a África e sabemos igualmente pouco sobre os territórios, populações e culturas caribenhos, embora uma parte do Brasil - os estados do Maranhão, Pará e Amapá - seja considerada uma "extensão" do Caribe, quer em termos de paisagens geográficas quer em termos culturais¹⁶. Pesquisa-piloto conduzida entre 2002 e 2004 pela historiadora Maria Negrão de Mello, dentro do Projeto Procad/Capes “Fronteiras: espaços imaginados, lugares

¹⁵ De acordo com Glissant, op. cit., p. 15 “(...) nos séculos XVI e XVII, chamava-se o mar do Caribe de mar do Peru. Ora, o Peru está do outro lado do continente e não existe nenhuma relação possível. Já se havia então compreendido que estava ali uma espécie de introdução ao continente, uma espécie de elo entre o que é preciso deixar atrás de si e o que é preciso dispor-se a conhecer”.

¹⁶ A invisibilidade da região pode ser sentida nos livros escolares utilizados nos níveis Fundamental e Médio do sistema escolar brasileiro, nos quais a história das áreas que compõem o arquipélago é ignorada. A exceção fica por conta das revoluções cubana e haitiana, esta última nem de longe contemplada com o mesmo destaque dado às revoluções europeias. A situação em nada é diferente nos cursos de graduação. As disciplinas com foco nas Américas, em geral, privilegiam alguns países da América e do Sul e, é claro, os Estados Unidos.

concretos”¹⁷, evidenciou o desconhecimento de estudantes brasileiros em relação à região e a permanência de representações que em muito pouco diferem daquelas construídas pelos viajantes europeus dos séculos XVIII e XIX. A pesquisadora analisou um conjunto de quatro livros didáticos de História da América¹⁸, publicados nos anos 1980 e 1990 e adotados por escolas secundárias brasileiras. Em seguida, conjugou a análise à aplicação de questionários a estudantes universitários saídos do Ensino Médio há menos de dois anos, a fim de conhecer “que discursos veicula[va]m quando o tema é o Caribe” e “que representações lhes confer[iam]em suportes”.¹⁹

A apreciação de Mary Louise Pratt (1999) sobre os viajantes europeus dos séculos XVIII e XIX, pode, sem erro, ser aplicada à percepção dos jovens universitários brasileiros do século XXI, que parecem ver “a paisagem como inabitada, devoluta, *sem história*” (p. 99). Assim como nos relatos dos viajantes do século XVIII, a presença humana que emerge dos registros dos estudantes é absolutamente marginal, ou, quando não, pautada em estereótipos que remetem à voluptuosidade e a associações entre climas tórridos e povos de sangue mais quente ainda. O resultado da pesquisa reforça a ideia da

¹⁷ “Santa Maria, Pinta e Nina: a redescoberta dos Caribes em espaços discursivos brasileiros”. In Almeida, J., Cabrera, O. e Zavala, M. T. *Cenários Caribenhos*. Sobradinho, D.F.: Ed. Paralelo 15, 2003, pp.13-31.

¹⁸ Os livros selecionados foram *História da América*, de Elza Nadai e Joana Neves, Ed. Saraiva, 1991; *História da América*, de Heródoto Barbeiro, Ed. Harper & Row do Brasil, 1984; *História da América*, de Raymundo Campos, Ed. Atual, 1991; e *História das Sociedades Americanas*, Ed. Eu e Você, 1981.

¹⁹ Nas respostas ao questionário e no debate promovido pela pesquisadora chamou a atenção o conhecimento precário dos estudantes “ consubstanciados em respostas vagas sobre um conjunto de ilhas e apenas uma menção ao processo de independência do Haiti. Quanto às representações, giraram em torno de imagens pautadas na natureza tais como “ exuberância da natureza”, “ frutos tropicais”, “praia”, “turismo”. Houve referências também a “gente bronzeada”, “sensualidade” “ritmos”.

continuidade de uma história eurocentrada nas grades curriculares de nossas escolas.

2 – Definindo o Caribe

Cabe esclarecer que o termo/conceito Caribe comporta muitas definições e interpretações (ver Tabela p. 13), podendo ser “lido” geográfica, geopolítica, estratégica, econômica ou culturalmente. O historiador porto-riquenho Gaztambide-Geigel (1996, 84) sustenta que “existen en realidad muchos Caribes”. O literato e ensaísta cubano Antonio Benítez-Rojo pensa a região não em termos geográficos, como um aglomerado de ilhas heterodoxas e sem conexão, mas como um conjunto de repetições de valores e manifestações vitais.

O que se repete não é uma ilha, mas sim sua essência, suas manifestações vitais, culturais, folclóricas, religiosas e até tribais. Assim é que o Caribe não se circunscreve a um mero espaço geográfico, mas a um certo grupo de valores que podem aparecer ou florescer em qualquer rincão do planeta. O Caribe é ritmo, improvisação e certa ternura. É um meta-arquipélago porque não existe apenas como lugar geográfico, mas também como valores comuns compartilhados por grupos humanos de naturezas diversas.²⁰

O filósofo e poeta martiniquense Édouard Glissant trabalha com uma ideia ampliada de Caribe, que ele prefere chamar de Américas ou

²⁰ Entrevista retirada do site Wikilearning.

http://www.wikilearning.com/antonio_benitez_rojo_y_la_nueva_novela_historica-wkccp-17162-3.htm.

Consulta em junho de 2007.

“país das Américas”²¹. A peculiar configuração desse “país” desconhece fronteiras nacionais e privilegia as imbricações, resultantes da confluência de diferentes povos e culturas.

Enquanto invenção do século XX, no que tange à geografia, surgido em contexto de transição da hegemonia europeia para a norte-americana²², o signo Caribe têm suscitado discussões acadêmicas mundo afora. Ganhou inúmeras revisões nas últimas décadas e tem sido “continuamente redefinido e reinterpretado em função do interesse por oferecer respostas às influências externas e aos processos internos” (Girvan:1999, 10). Carvalho e Oliveira (2004, 213) consideram que algumas dessas interpretações revelam e reiteram, com maior ou menor intensidade, a ambiguidade do conceito e a relação estabelecida pelo termo Caribe com outros conceitos que o precederam, caso de *West Indies* e Antilhas (2004, 213). Norman Girvan, um outro estudioso da região, atribui a invenções imperiais tanto a criação do nome Caribe²³ quanto sua posterior aplicação a uma zona geográfica. Mas alega que as redefinições que se seguiram ao termo foram elaboradas por acadêmicos locais já como expressões de resistência intelectual e política (2000, 5)²⁴.

²¹ GLISSANT, com base em classificações do brasileiro Darcy Ribeiro, do mexicano Bonfil Batalla e do jamaicano Rex Nettleford, divide a América em Meso-América, dos povos indígenas; Euro-América, dos colonizadores europeus; e Neo-América, a América da crioulização, com a presença dos africanos e seus descendentes. No entanto, o autor observa que um mesmo território pode abrigar dois e até três das divisões acima descritas. Op. Cit, p.13.

²² Carvalho E., Oliveira, G. “Perspectivas Interpretativas do Caribe e o Antilhanismo de Eugenio María de Hostos”. In Cabrera, O., Almeida, J. Op. cit.

²³ O termo Caribe remete a Cristóvão Colombo, que no diário de sua viagem de 1492 anotou “caribes” ou “canibáes aos povos antropófagos daquelas ilhas e de outras partes do Novo Mundo.

²⁴ Girvan afirma que “Hasta poco después de mediados del siglo XX, la mayoría de estas islas se mantuvieron simplemente con el nombre de *The West Indies* o Las Antillas —británicas, francesas y

Já o historiador Gaztambide-Geigel, argumentando que não existe uma definição pura e exata de Caribe, propõe quatro tendências para explicar aquele espaço insular: Caribe insular ou etno-histórico (conceito muito usado historicamente, tende a ser sinônimo de Antilhas e de West Indies. Inclui também Guianas e Belize e pode se estender a Bahamas e Bermuda); Caribe geopolítico (diz respeito ao Caribe Insular, à América Central e Panamá. Conceito associado às áreas que sofreram intervenção dos EUA); Gran Caribe ou Cuenca del Caribe (inclui Venezuela e partes da Colômbia e do México. Tende a coincidir com a visão de Meso-América); e Caribe Cultural ou Afro-América Central (abrange do Sul dos Estados Unidos ao Norte do Brasil. Sem fronteiras político-geográficas).

As várias definições de Caribe aqui abordadas tornam patentes tensões entre diferentes visões de intelectuais e estudiosos, de dentro e de fora da região, e acenam para a impossibilidade de precisão e exatidão em torno de um conceito “carregado de história, de ideologias e discursos e de imaginários, como propõe Gaztambide-Geigel” (1996, p. 14). São interpretações que se diferenciam entre si por reivindicarem e enfatizarem, cada qual, distintos critérios definidores, que podem ser geográficos, geopolíticos, econômicos, históricos, a-históricos, linguísticos ou culturais (Carvalho & Oliveira 2004, p. 214).

Girvan (2005, 1) concorda que um entendimento do signo Caribe tem estreita relação com a perspectiva adotada e com o contexto em

holandesas— y sus habitantes fueron conocidos como *West Indians* o antillanos. Haití, aislado desde su independencia al inicio de este siglo, era africano, francófono y sencillamente haitiano. A partir de la década de 1940, “el Caribe” comenzó a adquirir alguna vigencia en las colonias europeas, resultado directo de las actividades de la (anglo-americana) Comisión del Caribe y, subsecuentemente, del trabajo de historiadores regionales y científicos sociales (2000, 5).

que este é apresentado, enquanto Gaztambide-Geigel (1996) argumenta que o conceito tem implicações metodológicas além do óbvio que devem ser objeto de reflexão por aqueles que se pretendem estudiosos do Caribe, e sugere que

(...) cada vez que hablemos de la región, debemos de apellidarla, precisar del cuál hablamos y, de ser posible, por qué. Inversamente, cuando se nos hable del Caribe, exijamos lo mismo o almenos identifiquemos cuál de los Caribes está implícito. (1996).

Tabela 1. Los Caribes

Nombre	Cobertura	Principios	Organismos
La Cuenca del Caribe (Estados Unidos)	Continente e islas	Geopolítico/ hegemónico	ICC
El Gran Caribe 1 (<i>Greater Caribbean</i>)	Continente e islas	Geoeconómico/ cooperación	AEC
El Gran Caribe 2 (<i>Greater Caribbean</i>)	Continente e islas	Geosocial/ anti-hegemónico, nacionalista	CRIES, Foro Civil
Plantación Caribeña o "Afro-América Central"	Islas, las tres Guyanas y "el Caribe" / comunidades negras en tierra continental	Etnohistórico / anti-hegemónico	AECA
Insular o Isla caribeña	Islas, las tres Guyanas y Belice	Etnohistórico	CCDC, AE, CCD
Caribe de CARICOM	Estados anglófonos, Surinam, Montserrat	Cooperación económica, fuertes lazos culturales y lingüísticos	CARICOM
Caribe de GPACP	CARICOM, República Dominicana, Haití	Neocolonial / negociación, en transición	CARIFORUM

SIGLAS:

AE	Asociación de Economistas del Caribe.
GPACP	Grupo de países africanos, caribeños y del pacífico signatarios de la Convención de Lomé con la Unión Europea (UE).
CARICOM	Comunidad del Caribe. Sus miembros son 13 Estados anglófonos, Surinam y Montserrat, un territorio dependiente de Inglaterra. Haití ha sido admitido en principio, pero el trámite aún no ha concluido.
CARIFORUM	Miembros caribeños del GPACP. Los miembros son el CARICOM, la República Dominicana y Haití.
AEC	Asociación de Estados del Caribe. Todos los miembros son Estados de El Gran Caribe, más tres territorios franceses ultramarinos (no ratificados como miembros asociados).
ICC	Iniciativa de la Cuenca del Caribe

CCDC	Comité Caribeño de Desarrollo y Cooperación de la CEPAL (Comisión Económica para América y el Caribe). Todos los Estados miembros pertenecen al Caribe insular únicamente más los territorios ultramarinos de Holanda y Estados Unidos, así como tres territorios dependientes de Inglaterra
Foro Civil	Foro de la Sociedad Civil de El Gran Caribe.
CCD	Centro Caribeño de Desarrollo, un conglomerado de organizaciones no gubernamentales del Caribe insular.
CRIES	Coordinación Regional de Investigación Económica y Social, una red de centros de investigación ligados a organizaciones no gubernamentales.
AECA	Asociación de Estudios del Caribe

Extraída da Revista Mexicana Del Caribe, No. 7, 2000.

Dessa forma, acompanhando as recomendações do historiador portorriquenho, o Caribe a ser abordado no âmbito deste trabalho é aquele que Benitez-Rojo vê como repetição de manifestações vitais, culturais, folclóricas e religiosas; aquele no qual Glissant - e outros estudiosos - enxerga a África prevalecendo. Esse Caribe, unido pela experiência do escravismo e da plantação, que prescinde de fronteiras físicas, no dizer do pensador haitiano Jean Casimir inventou outras formas de vida para superar os estragos acarretados pela experiência escravista.

Todas las culturas caribeñas fueron creadas por grupos humanos en conflicto permanente con el sistema dominante. Por su creatividad y su talento, estos grupos mantenían un desafío constante contra el sistema que, pese a todo, prevalecía como punto de referencia. La cultura caribeña es una respuesta a la sociedad de plantación, no es la cultura de la sociedad de plantación. (Apud Gaztambide-Geigel, 2003, 14)

Diante da amplitude do Caribe cultural de raízes comuns, que se estende do Sul dos Estados Unidos ao Norte do Brasil, ousou pensar outra configuração espacial, que privilegia especialmente a Jamaica e Belize, país geograficamente situado na América Central, sem, no

entanto, desprezar os demais territórios nas ocorrências de manifestações que sejam pertinentes com aquelas aqui acompanhadas, já que o propósito desta pesquisa é alcançar, por meio do acompanhamento de festas, as conexões, interações, solidariedades, tensões, deslocamentos e dispersões de africanos escravizados em seus processos de adaptação ao novo ambiente, de reconfiguração de identidade e de transmissão de saberes. Independentemente da origem do colonizador e da língua a que esses cativos estiveram submetidos e do espaço geográfico para o qual foram transplantados, os processos guardam similaridades culturais e de experiências.

A escolha por Jamaica e Belize decorre da constatação de que as celebrações do Jonkonuu nessas duas áreas demonstram ter estado esteticamente ligadas no passado, sobretudo no que diz respeito às danças, de acordo com Judith Bettelheim (1988), embora atualmente ambas as manifestações apresentem uma série de elementos que as distinguem entre si. A explicação para as semelhanças apontadas por Bettelheim no passado possivelmente se encontra na origem dos primeiros escravos africanos levados para a então colônia britânica da América Central. Como visto, os primeiros africanos ali desembarcados eram provenientes da Jamaica e de Bermudas, territórios britânicos ultramarinos localizados no Oceano Atlântico, onde ainda hoje ocorre a celebração do Jonkunuu.

3 – Festas e Reis aqui e acolá. Presença negra em espaços eurocristãos.

O processo de adaptação das culturas africanas ao ambiente hostil e desconhecido do novo mundo e sua influência na vida e cultura das sociedades da região despertaram o interesse de estudiosos²⁵ de diversas partes das Américas desde o século XIX, embora Roger Bastide (1974) demarque como data de surgimento desse interesse a supressão da escravatura²⁶, momento em que o negro passou a ser visto não apenas como trabalhador, mas como portador de uma cultura²⁷. Até então, de acordo com o sociólogo, “o estudo de uma instituição – ou de um modo de produção -, de suas origens históricas, de seu desenvolvimento, de seu valor econômico, era preocupação apenas dos filósofos ou eruditos” (p. 5).

Passados 123 anos da abolição (tomando-se como referência o Brasil, último país das Américas a libertar seus escravos), o tema continua a apaixonar estudiosos, adquirindo, de tempos em tempos,

²⁵ A obra *The Suppression of the Slave Trade to the United States*, de W.E.B. DuBois, publicado em 1896, é considerada a precursora do tema. Outro a escrever sobre o assunto foi Edward Wilmot Blyden, *The call of Providence to the descendants of Africa in America* (1862).

²⁶ Dentre as obras deste período destacam-se: Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil* (1932); Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil* (1932); Fernando Ortiz, *Los Negros Brujos: La Hampa Afro Cubano* (1906); Gonzalo Aguirre Beltrán, *La Población negra del Mexico* (1944); Martha Beckwith, *Black Roadways: A study of Jamaican Folk Life* (1929); Jean Price-Mars, *Ainsi parle l’Oncle* (1938); Romulo Lachatenere, *Oh mio, Yemanjá* (1938).

²⁷ Deduz-se, por Bastide, que o interesse dos primeiros estudiosos da temática negra decorre não da necessidade de conhecer/apreender as culturas africanas, mas de sondar a capacidade assimilação do negro, isto é, a possibilidade de que este se tornasse “latino”, ou “anglo-saxão”, sem representar *um problema* para a sociedade à qual seria integrado como cidadão. Nina Rodrigues e o cubano Fernando Ortiz, cujos estudos Bastide enquadra nessa categoria, chegariam a um veredito negativo sobre esta questão.

renovados contornos²⁸, mas continuamente buscando identificar retenções culturais africanas nas sociedades das Américas. Dos anos 1990 para cá, esses estudos têm posto redobrada atenção na origem africana nas culturas negras da diáspora, atentando para a importância e o papel dinâmico desempenhado por escravos nascidos na África na criação e desenvolvimento das formas culturais originadas do lado de cá do Atlântico, para a interação entre diferentes dinâmicas culturais e para a conexão entre eventos envolvendo cativos africanos e descendentes no “novo mundo” com determinados grupos étnicos e acontecimentos na África (Heywood, 2008, p. 17).

Arthur Ramos, em 1939, já havia chamado a atenção para a necessidade de estabelecer vínculos entre a cultura africana e a da diáspora, em seu livro *The Negro in Brazil*, ao afirmar que “uma adequada compreensão do papel do Negro no Brasil demanda o conhecimento das várias culturas que constituem sua experiência

²⁸ A partir dos anos 1930 teve início uma vasta produção bibliográfica sobre as culturas negras nas Américas. Um acirrado debate entre duas correntes de intelectuais polarizou os estudos na época. De um lado, o argumento de que a crueza da escravidão havia despojado totalmente os africanos de suas raízes culturais; do outro, a defesa de que práticas culturais dos cativos teriam sobrevivido à travessia atlântica e se reconstituído nas margens de cá do oceano. O antropólogo Melville Herskovits - *The Myth of the negro Past*, 1941 - é considerado o divisor de águas na discussão. Para uma melhor compreensão da polêmica ver Orlando Patterson, “Rethinking Black History”. Harvard Educational Review, no. 41, 1971, pp 297-315; Sidney Mintz e Richard Price, O nascimento da cultura Afro-Americana. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003; Roberto Slenes, R. *Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava*. R. Janeiro: Nova Fronteira, 1999. O assunto é abordado também em John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. N.York: Cambridge University Press, 2nd Edition, 1998 (em especial Cap. 6) e em Rafael Bivar Marquese, “História, Antropologia e a cultura afro-americana: o legado da escravidão”. Estudos Avançados [online]. 2004, vol.18, n.50 [cited 2010-04-06], pp. 303-308 . Available from: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>

Para a bibliografia do período ver, entre outros: Arthur Ramos. *O Negro Brasileiro* (1940); Edison Carneiro, *Negros Bantos* (1937) e *Candomblés da Bahia* (1948); Roger Bastide, *Les Ameriques Noirs* (1967), *As Américas Negras*, 1974; Aquiles Escalante, *El Negro em Colombia* (1964); Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), entre outros.

africana”. O apelo de Ramos foi endossado, décadas depois, pelo cubano Argeliers León, que nos anos 1970 pregava ser necessário

(...) reunir una buena información sobre las manifestaciones culturales afroides de la Américas y enfrentarlas comparativamente a aquellas formas de vida de los pueblos africanos de manera que podamos discernir, si no coincidências y continuidades, al menos ciertas homologías que las defieran como de raigambre negroafricanas”(p. 17)²⁹

Os estudos desenvolvidos a partir do anos 90 descortinaram novas abordagens, voltando-se para áreas do conhecimento até então ignoradas, ou pouco privilegiadas, pelos pesquisadores de épocas passadas, como a linguística, política, arqueologia, música e tradições da arte performática, e que vêm desvelando a dimensão cultural de universos africanos. Heywood (2008, p. 22), todavia, ressenete-se de ausências, pois, tais estudos, “ainda nos contam muito pouco sobre como identidades e etnias africanas foram transformadas nas Américas”, e deixam em aberto, por exemplo, questões como “em que medida a cultura africana formatou as culturas afro-diaspóricas e americanas?” (idem).

Como afirmam Mintz e Price (2003), nenhum grupo, por melhor equipado que esteja, “é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes” (p. 19). Na povoação do “novo mundo”, ao africano escravizado, mais do que a qualquer outro grupo migrante, essa assertiva seria adequada. “Migrante nu”, para usar a expressão de

²⁹ O livro de Argeliers León, *Tras las huellas de las civilizaciones negras em América*, foi escrito em 1970, a pedido da Unesco. Por motivos financeiros o livro permaneceu inédito até 2001, quando foi publicado pela Fundación Fernando Ortiz, de La Habana, Cuba.

Glissant (2005, 20), chegou despojado de tudo, reconstituindo nas Américas, a partir de memórias, um modelo civilizacional ainda hoje não adequadamente dimensionado.

O processo de adaptação dos africanos ao ambiente desconhecido e hostil do Novo Mundo deu-se de diversas formas e dependeu de um amplo leque de fatores que podia incluir desde o padrão de introdução dos grupos de cativos; a composição e porcentagem das etnias; a proporção entre homens e mulheres; o tempo que levavam para se reproduzir; a presença e o grau de grupos indígenas no ambiente; as estratégias de repressão e organização militar utilizadas pelos proprietários, até os meios de controle social adotados (Midlo Hall: 2005, 35).

Para Thornton (1998, 129), a natureza do papel dos africanos como trabalhadores e seu lugar na economia de sociedades coloniais do Atlântico também ajudaram a moldar o seu papel como agentes culturais. Embora ressalve que é impossível generalizar quando se trata de abordar o tipo de vida levado pelos africanos escravizados no “Novo Mundo”, o autor afirma que determinadas condições e lugares tanto podiam inibir quanto favorecer a transmissão e, conseqüentemente, a manutenção, em maior ou menor graus, de práticas africanas.

Nas áreas rurais, por exemplo, aspectos como o desequilíbrio entre os sexos, a prevalência de habitação coletiva e as extenuantes horas de trabalho tornavam menos frequente as chances de interações sociais, inibiam a formação de famílias e, conseqüentemente, reduziam as possibilidades de transmissão de tradições culturais. Já naqueles locais em que era facilitado aos cativos manter seu próprio cultivo,

construir suas próprias casas e constituir famílias, as chances de continuidade de tradições africanas e de criação ou reinvenção de novas formas culturais foram mais acentuadas.

Nas áreas urbanas, o quadro era relativamente diferente. Um número significativo de escravizados tinha considerável controle sobre seu próprio tempo. Mesmo naqueles casos em que a jornada extrapolava dezoito horas por dia, como mostrou Mary Karasch (2000, p. 292) para o Rio de Janeiro, o tempo que tinham para descanso era investido na circulação entre outros grupos de africanos, em reuniões nas ruas e mercados, o que possibilitava o contato e transmissão de padrões culturais de suas sociedades de origem e a forja de outros novos, “mesmo que, como escravos domésticos, por exemplo, normalmente se movessem no mundo dos europeus ou de seus descendentes nascidos na América” (Thornton, 1998, p. 178).

Mesmo vivendo de muito perto o mundo dos amos europeus, muitos cativos mantinham atado o fio que os ligavam à hierarquias/estruturas sociais e tradições de origem na vida que mantinham em separado dos senhores. Emília Viotti da Costa mostra bem esta situação em *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue* (1998), acerca da rebelião escrava na colônia de Demerara, em 1823. Para a formulação do levante, foi de fundamental importância uma eficiente rede de escravos domésticos. Entreouviam conversas de seus senhores sobre a iminência de leis formuladas na metrópole ampliando direitos dos escravos - e que encontravam resistência dos fazendeiros coloniais - e as repassavam para o restante da escravaria das plantações ou que trabalhavam semi-independentemente em atividades urbanas.

No julgamento dos envolvidos na rebelião, tomou-se conhecimento que o escravo Daniel, criado do governador da colônia, era o principal canal de comunicação dos cativos. Ele admitiu, no tribunal, o hábito de ler documentos e correspondências do patrão e dividir o conteúdo com seus pares. O caso de Daniel chama a atenção porque seus interlocutores, assim como ele, pertenciam todos a um mesmo grupo étnico: eram coromantis³⁰. A mesma questão identitária verificou-se na rebelião de 1675 em Barbados, também liderada por grupos de escravos Akan, e em Guadalupe, em 1656, na qual escravos de origem banto e da região da Senegâmbia cindiram por não chegar a acordo sobre qual dos dois grupos deveria liderar o conflito³¹. Esses episódios evidenciam que os africanos escravizados, sempre que possível, juntavam-se a outros da mesma etnia, algo que tem sido confirmado por estudos que analisam padrões de casamento, relações de compadrio ou mesmo a formação de irmandades religiosas.

Por pior que fossem as condições da escravidão, assinala Thornton (1998, p. 183), elas não foram suficientes para impedir o desenvolvimento de comunidades escravas razoavelmente autossustentadas. Apesar de em muitas delas prevalecerem o desequilíbrio demográfico, foi possível gerar novas gerações,

³⁰ Poucos anos antes da rebelião, que envolveu de 10 a 12 mil escravos de 60 diferentes fazendas e terminou com o massacre de centenas de rebelados e o açoitamento e prisão de dezenas de outros, cerca de 55% dos cativos de Demerara eram de origem africana, a maior parte vinda da Baía de Benin, da Costa do Ouro, da Senegâmbia e África Central. Compunham os plantéis das fazendas da colônia congos, coromantis, popos, ibos e mandingas, entre outros. Porém, todo o planejamento da revolta, o desencadeamento da ação e a liderança do movimento ficaram nas mãos de um número limitado de coromantis, muitos dos quais com laços de parentesco entre si. Ver em COSTA, E. V. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue. A rebelião dos escravos de Demerara em 1823*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1998.

³¹ Thornton, J. *Africa and Africans...* Op. cit., p. 201

configurando-se um quadro em potencial para manutenção e transmissão de culturas. Leda Martins, igualmente, observa que os rigores da escravidão

“não conseguiram apagar no corpo/*corpus* africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história” (1997, p. 25).

Arrancados de sociedades fundamentadas na solidariedade, na vida comunitária, angolanos, congos, ibos, mandingos, não importando quem quer que tivessem sido um dia, foram agrupados com outros de cultura diversa da sua. Retirados de diferentes áreas, povos que falavam diferentes línguas, pertenciam a grupos sociais distintos e nem mesmo partilhavam uma cultura única, embora em muitos casos elas apresentassem semelhanças, foram transfigurados em “africanos”. Teceram novas identidades e relações de parentesco, mas privilegiavam suas “nações” sempre que a oportunidade surgia.

A travessia do Atlântico rompia a tessitura de significados de suas vidas, no dizer de Viotti da Costa (1998, p. 101), espalhando os fios em várias direções, mas, a despeito disso, foram capazes, se não de reconstruí-los fiel e integralmente, de elaborar novas formas de solidariedades, de sociabilidades e de laços de afetividade, mantendo, alterando e transmitindo suas práticas culturais e crenças e recriando muitas das organizações existentes nas diversas sociedades da África.

Devido à situação extrema em que cada um dos capturados se encontrava, em virtude da ruptura que haviam sofrido, a solidão inicial depressa dava lugar à constatação da realidade do sofrimento coletivo. Assim, mesmo durante a árdua travessia do

Atlântico, amizades eram feitas, alianças eram estabelecidas, novas redes de parentesco eram construídas (Sweet: 2007, p.51)

Os laços estabelecidos a partir dos tumbeiros, ou criados já em terra após o desembarque – o que, reforçamos, não devia ser tão difícil em função do grande número de cativos tirados de uma mesma área – demonstram a importância da socialização para os escravizados. Não faltam registros, em todas as regiões das Américas, documentando a presença de escravos reunidos em tavernas, praças e ruas, principalmente nas áreas urbanas³².

Associações mais ou menos formais, com diversos fins, surgiram desde muito cedo na diáspora africana e não ocorreram somente nas Américas. Registros dão conta de sua existência também em territórios europeus para onde os escravizados africanos foram levados. O cronista espanhol Ortiz de Zúñiga faz referência, em suas crônicas, a bailes e festas de escravos africanos na Andaluzia do século XV, afirmando que “eran en Sevilla tratados los negros con gran benignidad desde los tiempos de don Enrique Tercero, permitiéndoles juntarse a sus bailes y fiestas en los días feriados, con que acudían gustosos al trabajo y toleraban mejor el cautiverio” (Apud Ortiz: 1992, 66). Outro cronista espanhol, Pabanó, observou que os negros organizavam-se em confrarias e cabildos nos quais elegiam reis e rainhas (Idem, idem).

³² A Câmara Municipal de Lisboa baixou, em 1469, uma resolução proibindo a venda de vinhos nas tabernas aos cativos “independentemente da cor”. Ver Tinhorão, J. Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa. Lisboa: Editorial Caminho, 1988, p. 126.

Não era diferente em Portugal, como se depreende das anotações de um viajante anônimo italiano que retratou Lisboa entre 1578 a 1580, contrastando a tristeza e melancolia dos portugueses com a alegria dos escravos, “que não fazem senão rir, cantar, dançar e embriagar-se publicamente, em todas as praças” (Apud Tinhorão: 1988, p. 123). Se expõe o preconceito do observador italiano, o registro evidencia também formas de socialização e o uso de espaços públicos como *locus* de construção de identidades por parte dos africanos, que já se exibiam dançando coletivamente na Lisboa de 1451³³, menos de uma década após a chegada dos primeiros negros “filhados”³⁴ ao país, sendo que Lisboa testemunhou também, no final do século XV, o nascimento de irmandades religiosas reunindo “pretos forros e escravos”.

No “Novo Mundo”, há referências a “ajuntamentos” de escravizados em variada documentação. Uma das primeiras manifestações “festivas” coletiva dos negros que se tem notícia foi registrada pelo aventureiro e mercador italiano Girolamo Benzoni, que durante 15 anos percorreu as West Indies e as Américas Central e do Sul, passando por diversos países dessas regiões. Em 1540 ele presenciou a eleição de reis negros de diferentes “nações” na ilha de Hispaniola (República Dominicana e Haiti), destacando a animosidade

³³ A exibição coletiva deu-se durante as comemorações do casamento da infanta D. Leonor com o imperador Frederico III da Alemanha, quando, ao lado de “judeus e mouros”, “etíopes e canários”, além de “selvagens das ilhas atlânticas”, “escravos da África” exibiram “suas danças e combates, trajados à sua maneira, com as armas próprias, os instrumentos que costumavam usar. Ver em Tinhorão, op. cit., p. 126.

³⁴ Expressão que designava os primeiros negros aprisionados e levados para Portugal para aprenderem a língua e os costumes lusos, servindo, posteriormente, de intérpretes nas embarcações.

existente entre elas³⁵. Escravos em Cartagena, na Colômbia, desde 1573, tiravam licença junto às autoridades para dançar nas ruas e tocar seus tambores³⁶. Por volta de 1609, o franciscano Juan de Torquemada assistiu a “ajuntamentos” de negros para escolha de reis e rainhas, no México, o que voltou a testemunhar em 1612, conforme documenta sua obra *Monarchia Indiana*³⁷. Aparentemente, desde o início tais coroações estavam longe de ser apenas de cunho “festivo”. Em Cartagena, em 1693, o mulato Francisco de Veas, interrogado acerca de uma possível conspiração escrava, detalhou que as “nações” promoviam coroações anualmente e indicavam seus líderes e oficiais militares³⁸.

No Brasil, o registro mais antigo encontrado até agora referente à presença de reis africanos data da primeira metade do século XVII. Não se tratou de eleição ou entronização, como viria a se tornar comum mais tarde, mas de uma apresentação ritual durante a visita de um embaixador do rei do Congo a Recife, em 1642, então sob domínio dos holandeses. O cerimonial, envolvendo danças e simulação de lutas com espadas, foi imortalizado pelo cronista Gaspar de Barleus, encarregado de enaltecer os feitos do conde Maurício de Nassau nos trópicos.

³⁵ Apud Thornton, J. *Africa and Africans...* Op. cit., p.202.

³⁶ Idem, p. 203.

³⁷ *Los veintiún libros rituales i monarchia Indiana con el origen y guerras de los Indios Occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra* Os três volumes, editados em Sevilha em 1615, ganharam edição fac-símile em Madri em 1943.

³⁸ THORNTON, J. Op. cit., p.203.

Documentação sobre eleição de reis negros no Brasil remetem para fins do século XVII³⁹, entretanto, um registro do viajante Urbain de Rennefort cita procissão, reunindo mais de 400 negros e negras, que saiu às ruas de Olinda em 1666, depois de elegerem rei e rainha⁴⁰. O jesuíta italiano Antonil, que viveu no Brasil entre o final do XVII e as duas primeiras décadas do XVIII, numa de suas anotações, defendendo a realização de “folgedos” por parte dos escravos, faz menção à eleição de reis negros. A “naturalidade” com que menciona a existência dos reis negros leva a crer que a prática não era novidade e estava disseminada.

Negar-lhes totalmente seus folgedos, que são o único alívio de seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas, honestamente, em alguns dias do ano e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito. (Apud Souza, 2002, 191)

Melo Morais Filho (2002) reproduz uma coroação ocorrida no Rio de Janeiro em 1748, mostrando que a preparação começava bem antes e era um ato coletivo que envolvia diversos escravos da mesma “nação” dos reis eleitos e que os festejos congregavam africanos de

³⁹ Elizabeth Kiddy, citando Patrícia Mulvey e manuscritos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, e também Marina de Mello e Souza apontam como tendo ocorrido na irmandade ligada a esta igreja a primeira eleição de um rei negro no Brasil, em 1674.

⁴⁰ Marina Mello e Souza, . *Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. B. Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

diferentes etnias, esquecidos de possíveis diferenças que tinham entre si. Apesar de longa, vale a transcrição.

E pelas ruas, pela cidade, internando-se nas fazendas do Engenho Velho, do Engenho Novo, do Macaco, de Santa Cruz, nos limites da autorização concedida, levadas de pretos, dançando e cantando, rufavam caixas de guerra, tangiam instrumentos musicos de seus climas natalícios, recebendo esmolas profusas, dádivas valiosas, que entravam para o cofre da irmandade, por conta da qual corria a despesa da festa.

A esses bandos tumultuários, a esses homens esculturais, nus da cintura para cima, de rosto deformado ou tatuado, segundo os estilos de suas nações, sucediam-se avultadas turmas de outros negros, de mulheres e crianças de diversas tribos, que se associavam a alheios prazeres.

E os foliões africanos, de calça e suspensórios, de faixas encarnadas e azuis, a tiracolo, com a cabeça adornada de penas e o peito listrado de tiras vistosas, tamborilavam em seus tamborins de dança, faziam evoluções com a perna no ar, cantavam suas cantigas bárbaras, que repercutiam avolumadas ou esvaecidas, na proporção das distâncias.



Fig 1. Coroação de rei no Dia de Reis. Carlos Julião

Enquanto esses ranchos ambulantes amontoavam o cabedal para o régio festejo de seus maiorais, na capela da Lampadosa erigia-se o trono para a coroação, armava-se o altar do Santo Rei Mago (...)

Apenas amanhecia o dia de Reis, o Campo de S. Domingos, nas proximidades da capela, opulentava-se de um espetáculo variado e estranho, em que moçambiques, cabundás, banguelas, rebolos, congos, caçanges, minas, a pluralidade finalmente dos representantes de nações d'África, escravos no Brasil, exibiam-se autênticos, cada qual com seu característico diferencial, seu tipo próprio, sua estética privativa.

Homens, mulheres, e crianças, em largo regozijo da liberdade de um dia, esqueciam por instantes as palmeiras de sua terra, os fetiches de seu país, aguardando a cerimônia da coroação do soberano, e rendendo culto ao Santo Rei Baltasar, que lhes recordava pela cor que tinha a cor de sua pele e de seu destino (...).



Fig 2. Coroação da rainha. Carlos Julião

Quase às 10 horas, acendia-se a capela, o capelão revestia-se, os sinos repicavam, e os irmãos do Santo Rei Baltasar, com suas opas de seda, esperavam no corpo da igreja, dobrando língua, batendo boca entre si.

Em breve, a vozeria confusa que se escutava lá fora, calava-se; os sinos repicavam mais vibrantes e rápidos, produzindo esta mudança de efeito o rolar surdo das

caixas de guerra, o som de rapa das *macumbas* em grande número, a queda sonoramente uniforme dos chocalhos enfeitados, de bárbara marcha precedendo o préstito.

De braços no ar, pulando e revirando sobre as mãos, vestidos de penas e estofos coloridos, quatro muanas (negrinhos) serviam de batedores ágeis, fazendo negaças, cantando, gritando...

Atrás da música caminhavam majestosamente o *Neuvangue* (rei), a *Nembanda* (rainha), os *Manafundos* (príncipes), o *Endoque* (feiticeiro), os *Uantuafunos* (escravos, vassalos e vassalos do rei), luzido e vigoroso grupo daquelas festas tradicionais e genuinamente africanas, celebradas no Rio de Janeiro no século passado.

O Rei e a Rainha, com seus mantos de belbutina escarlate recamados de estrelas, com suas vestiduras cintilantes de lentejoulas e agaloadas, aquele com seu cetro dourado, e esta com seu diadema resplandecente, pisavam garbosos à frente de sua corte, levando dois vassalos as duas coroas, vestidos de capa e espada, ostentando na cabeleira carapinhada e no pontudo topete fios de corais e miçangas, que lhes desciam em voltas como um casco de capacete.

O Feiticeiro, desenrolando e enrolando em torno do pescoço enorme cobra, envergando vestimenta de peles e rubro cocar, olhando misteriosamente, volteavam-lhe os antebraços e o colo fieiras de miçangas e de pequenos búzios, entremeados de figas e talismãs, de rosários e bentinhos.

A turbamulta que os acompanhava fechava o régio cortejo, do qual somente o Rei, a Rainha, os príncipes e os vassalos entravam, sendo aqueles para serem coroados na igreja.

Uma vez entronizados pelo capelão, que os recebia à porta do templo, coroava-os ritualmente, conduzindo-os à sacristia, onde ouviam ler, marcavam em cruz e faziam assinar o documento oficial da coroação.(...)

Concluída a solenidade religiosa, o Rei, a Rainha e os demais figurantes vinham incorporar-se ao séquito

deixado; e perdendo-se no dilatado Campo de S. Domingos, arrastavam após si a massa popular, atraída pela música estridente, pelo balancear aéreo e variado de surpresas dos muanas, que tanto realce davam nas avançadas do majestático préstito.



Fig. 3. Rei e rainha negros. Carlos Julião

À tarde, com a assistência dos régios personagens da manhã, havia as festas públicas comemorativas, os clássicos batuques realizados por negros de diferentes tribos, tendo como teatro o areal de improvisado preparado na frente do templo, formando um quadrilátero guarnecido por semicírculos de folhagens, que pendiam do alto de bambus fincados.

Esta segunda festa era mais concorrida e popular; os negros das fazendas dos jesuítas, os escravos das casas fidalgas, alcançando para isso consentimento, avultavam em tropa no Campo de S. Domingos, em alegre algazarra, postando-se nas imediações do magno quadrado, aos rufos das caixas de guerra batidas ao longe.

Esquisitos no trajar, no semblante, nos gestos, negras e negros novos irrompiam de cada lado, entregues à obediência de seus chefes, à vigilância nunca iludida da polícia, que os espreitava.

E os pandeiros, os tambores, as macumbas, os canzás, as marimbas, precedendo à multidão, anunciavam estrugindo a entrada triunfal dos Congos nos festejos profanos da coroação de um Rei negro.

Da capelinha, de portas fechadas, o capelão à janela recreava-se do selvagem espetáculo, e os negros de nação, em pleno dia de Reis, julgavam-se venturosos de sua sorte, esquecendo-se dos desertos de sua terra e das travessias do mar. (pp. 279-284)

Elizabeth Kiddy (2008, p.171) vê semelhança entre a exibição da Corte enviada pelo Congo e os rituais que mais tarde se tornariam uma espécie de marca das irmandades negras, insinuando que o evento de 1642 possivelmente serviu de inspiração para a coroação de reis negros no Brasil. Escolha de reis negros, ou outro dignitário, foi recorrente em todas as regiões das Américas, inclusive no norte dos Estados Unidos⁴¹, independentemente de a religião do colonizador ser a católica ou a protestante.

Associada à escolha da liderança estavam danças, teatralizações e ritmos, com predominância de tambores. As raízes africanas eram visíveis nessas performances, mas não se limitavam a isso. Estruturas de organização social africanas estavam vivíssimas nos cortejos e séquitos das comunidades escravas (e de negros livres). Como lembra Souza (2002, 181), na África Centro-Occidental, por exemplo, cada chefe de aldeia estava vinculado a uma organização política e social maior, que podia ser uma espécie de confederação de aldeias ou um reino estruturado em torno de uma capital ou um rei a quem todos os súditos pagavam tributos. Depois das linhagens que uniam famílias em

⁴¹ SOUZA, M. M. *Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. B. Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

torno de seus ancestrais, a forma básica de organização social era a reunião de grupos familiares em torno de chefes eleitos, conforme as normas de tradição, cujo poder tinha que ser necessariamente confirmado pelo líder religioso, uma vez que os dois poderes –político e religioso – não se dissociavam.

Portanto, as características fundamentalmente africanas de tais costumes [eleição de reis] não estavam apenas nos seus aspectos mais evidentes e ressaltados pelos observadores, geralmente europeus chocados com a diferença que muitas vezes sentiam como agressão e sempre como marca da inferioridade dos negros; estavam presentes no ato de escolher um rei ao qual a comunidade se reportaria para resolver suas questões internas e cuja autoridade seria aceita pela sociedade senhorial (Souza, 2002 p. 182)

Assim, é provável que o ritual congolês da Recife setecentista, tenha, em vez de inspirado, reavivado memórias de africanos no exílio, pois, como argumenta a própria Elizabeth Kiddy, “líderes africanos, fossem eles chefes de pequenas organizações sociais ou reis de grandes Estados, tinham posições rituais importantes que mediavam vários níveis de relações sociais, religiosas e políticas (2008, p.168). O papel primordial dessas lideranças era o de mediação, por meio de ações rituais, entre a sociedade e o ambiente natural, e entre os vivos e os mortos, unindo as pessoas entre si e com tudo o que existia. “Conectavam o que os ocidentais definem como o sagrado e o profano, mas que para a cultura africana eram elementos inseparáveis” (Kiddy, 2008, p.168).

Não é o propósito deste trabalho aprofundar o tema da coroação de reis negros, já amplamente tratado em diversos trabalhos⁴², mas entendemos ser adequado enfatizar que esses rituais não foram próprios apenas de cabildos e irmandades, como ocorreu frequentemente nas Américas portuguesa e espanhola, estando estreitamente ligados também às festas do ciclo natalino em algumas regiões, a partir do século XVII e pelo século seguinte, assim como mobilizava diferentes grupos étnicos. Em todos os lugares em que existiu, sofre perseguição dos poderes constituídos. Tanto nos casos em que se amoldavam a estruturas da sociedade senhorial, quanto naqueles em que se limitavam ao âmbito das comunidades escravas ou de negros livres, são representativas das dinâmicas de negociação e trocas e incorporações que caracterizaram grupos de africanos entre si e destes com os europeus.



Fig 4.
Corte-
jo, de
Carlos
Julião.

⁴² Além da obra de Marina de Mello e Souza – *Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. B. Horizonte: Editora da UFMG, 2002, o assunto é abordado também por Elizabeth Kiddy no livro *Blacks of the Rosary. Memory and History in Minas Gerais, Brazil*. State College (PA):Penn State University Press, 2005, e em “Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil”. In Heywood, L. *Díaspóra Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, pp. 165-191; Patrícia Mulvey. *The Black lay brotherhoods of Colonial Brazil*. Tese de doutorado, University of New York, 1976; .

Ridicularizados por autoridades e religiosos, que costumavam vê-los como “reis de fumaça” ou “reis imaginários”, cumpriam um papel cujo significado fugia ao entendimento daqueles externos ao grupo, reunindo poder político e saberes ancestrais. A condição de “imaginários” não impedia que infligissem temor naqueles encarregados de zelar pela ordem e não foram poucas as iniciativas para seu banimento. No Brasil, diversas medidas foram adotadas visando proibir a prática. Em 1728, um decreto tornou ilegal, em Salvador, a coroação de reis negros, sob alegação que entravam violentamente nas casas para livrar escravos que estavam sendo castigados⁴³. Em Mariana, Minas Gerais, de fato, um rei negro dirigiu-se à cadeia, ordenando a soltura de alguns escravos⁴⁴.

Nesta paróquia, o padre constatou atribuições para além das meramente festiva e assistencial da corte eleita pela comunidade escrava, pois o rei era procurado como adivinho e como aconselhador por pessoas que vinham de longe para ouvir seus ensinamentos⁴⁵. Os escravos das Minas Gerais, predominantemente originários da Baixa Guiné⁴⁶, davam mostras de reconstruir, em novas bases, uma prática de sua região de origem. No culto a Ifá, deus da adivinhação, seu sacerdote, ou babalaô, tinha como uma de suas funções a de olhar a sorte e ser o adivinho da comunidade. Isso, provavelmente explica o assédio ao rei que tanto incômodo causava ao pároco.

⁴³ Idem, p. 173.

⁴⁴ Idem, p. 180

⁴⁵ Idem, p. 180.

⁴⁶ Região que concentra povos Fon, Ioruba, Edo e Ibos. Escravizados dessas etnias predominaram em Minas Gerais até a segunda metade dos setecentos.

Oito anos antes do decreto de Salvador, o conde de Assumar, governador da capitania de Minas Gerais e São Paulo, além de proibir esse tipo de celebração, ameaçou reter os salários dos padres que se envolvessem nas cerimônias. O conde ainda propôs, em carta a Dom João V, que minas e angolas que se aut nomeassem reis fossem detidos e expulsos da comarca⁴⁷. Proibição semelhante às de Salvador, Minas Gerais e São Paulo teve lugar também no Rio de Janeiro, o mesmo ocorrendo em Portugal.

Também em Cuba, modos de vida africanos persistiam no ritual de escolha desses “reis de fantasia”. Ortiz (1992), entrevistando um velho congo a respeito da celebração, ouviu dele que

La elección se hacía el Día de Reyes y recaía en un congo que tuviera talento (*entú*). La elección del *rey* (*salí*) se hacía por cuatro años en una junta celebrada después de tres días de vela y ceremonias a San Antonio, *al cual le daban comida*. Escribían un signo correspondiente a cada candidato en sendo papeles, los metían en un *güiro* hueco, y a la suerte salía el favorecido, cuya designación se recibía con aplausos, ruido de cencerros y gritos repetidos de uuuuu...iuuu..i. (p. 3)⁴⁸.

Reminiscências de culto à ancestralidade são visíveis na prática afro-cubana, e atentam para o fato de quanto essas celebrações serviram para alimentar memórias de Áfricas. Reis e rainhas negros estiveram à frente da maioria das celebrações de rua nos séculos XVIII e XIX, quer estes festejos estivessem ligados a cabildos e irmandades, quer não estivessem; quer fossem realizados em ocasiões especiais,

⁴⁷ Idem, idem.

⁴⁸ Grifos do autor

seguindo o calendário cristão, quer fossem nos “ajuntamentos” cotidianos, que os havia em grande número⁴⁹. E, em todas as regiões, sofreram perseguições e interdições dos poderes coloniais.

A participação negra nessas festas de rua, nas Américas, ocorreu mesmo naquelas áreas onde a presença de escravos africanos não se deu em grande número, exemplos de Venezuela ou Uruguai. São festas que, embora distintas, guardam similitudes, ora nos trajes, ora nos rituais, ora no enredo, quando os há. As diversas regiões da Venezuela, por exemplo, abrigam ainda hoje, no mês de dezembro, festas em honra a São Benedito, de caráter essencialmente negro-africano. As principais concentram-se no estados de Zulia e Trujillo.

No primeiro, ocorre a festa chamada *Chimbanguete*, mesmo nome do tambor que se usa na celebração, e que consiste de bailes e de uma procissão na qual a imagem de São Benedito é levada pelas ruas ao compasso dos tambores. Antes de sair à rua, porém, a estátua é lavada com água e perfume⁵⁰. Nos velhos tempos, o santo era carregado pelos negros de um distrito a outro durante a noite, “mas as

⁴⁹ Um conjunto de leis regulamentando as atividades nos cabildos (Bando de Buen Gobierno y Policía) de Cuba, editado em 1792, limitava, em seu artigo 36, a realização de bailes aos dias festivos, estabelecendo um horário entre 3 da tarde e 8 da noite para o funcionamento, sem que avançassem além desse horário sob nenhum pretexto. A multa aplicada aos “capatazes” pelo não cumprimento era de 6 ducados, subindo para 10 no caso de reincidência, acrescida de iguais dias de prisão e da perda da autoridade perante os companheiros da organização. O Bando editado em 1835 já previa penalidade para a terceira reincidência. Apud Ortiz, F. Op. cit., pp. 9 e 10.

⁵⁰ Pollak-Eltz, A. *Vestígios africanos em la cultura del Pueblo venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, 1972

autoridades proibiram porque os participantes se embriagavam e a festa degenerava em orgia”⁵¹.

O “capataz” ou *el hablador del santo*, como é conhecido o encarregado da organização da festa, leva à cabeça uma bandana adornada com fitas coloridas, flores de papel e penas. O traje, usado por ele e pelos demais participantes da cerimônia, inclui saia de palha ou de folha de palmeira sobreposta por fitas multicores e coroas de penas. O *hablador del santo* porta chicote, para impedir que o público toque ou se aproxime dos participantes. Embora a vestimenta de palha e o chicote lembrem o culto aos egunguns, da Nigéria, a coroa adornada de flores plásticas e fitas e as coplas em louvor a São Benedito entoadas pelos grupos, são muito semelhantes a de grupos de congadas brasileiros, de origem bantu, que no passado também costumavam sair às ruas no mês de dezembro⁵².

Ainda na Venezuela, na província de Goajira, há sacrifícios de galinhas em honra do santo, enquanto em outra celebração, conhecida por El Chimbique de Coro, um “palhaço”, nos moldes do existente em muitas de nossas folias de reis, sai logo atrás do andar do santo, dando saltos, volteios e bulindo com a multidão. Em Cuba, o dia de Reis foi “de livre expansão” para africanos e negros nascidos na ilha até pelo menos 1880, quando as celebrações, que levavam para a rua centenas de homens e mulheres escravizados e livres, começaram a definhar. “Os negros em Cuba não tem em todo o ano outras horas de mais

⁵¹ Idem, p. 65. Desde então, o santo é conduzido de carro entre os distritos O são santo passou então a ser conduzido de automóvel entre os distritos de Sabana Grande a Betijoque, onde ocorre a festa, e devolvido, também de carro, após a procissão dos tambores, à igreja de origem.

⁵² Um dos poucos grupos de congadas a manter a celebração em dezembro são os de Conceição da Barra, no Espírito Santo, conhecidos por Ticumbi.

alegria que as do dia dos Santos Reis; espalham-se por todas as direções, como uma nuvem negra sobre a cidade”, registrou o cronista em 1866⁵³.

Enquanto a “nuvem negra” tomava conta das ruas, “os senhores fugiam para o campo como andorinhas para passar fechados em suas fazendas com suas famílias, ou em companhia de amigos, um dia de tranquilidade, de quietude, de completa calma”⁵⁴. O espetáculo devia, de fato, ser bem impressionante. Cerca de 25 anos antes, em 1842, um outro cronista, sem encontrar palavras que conseguissem expressar para seus leitores a magnificência da celebração, optou por ilustrar seu artigo.

Em este día no solo tenemos que admirar esse conjunto extraordinário, sino que tenemos que ver y vemos com estos ojos que há de comerse la tierra, los tangos diablitos que recorren la población durante el día à caza de aguinaldos, tipos originalísimos que arriba ofrecemos a nuestros lectores, por creer débil el lenguaje para espresar la estravagancia de que sí arrojan⁵⁵.

“Diablitos” de diferentes nações apareciam nas ruas cubanas no dia de reis, cada qual com sua vestimenta peculiar. O “diablito” em questão citado pelo maravilhado jornalista com certeza não era um dos integrantes da sociedade secreta masculina dos Homens-leopardos ou

⁵³ Aurélio Pérez Zamora. “El Día de los Reyes en la Habana”. El Abolicionista Espanhol de 15.01.1866. Apud Ortiz, F. op. cit., p. 33. Los negros de Cuba no tienen em todo el año otras horas de más alegría que las del día de los Santos Reyes; se derraman em todas direcciones, como una negra nube por la ciudad”. Tradução livre.

⁵⁴ Idem, idem. “los grandes señores huyen a los campos como golondrinas para passar encerrados em sus fincas com sus familias, o bien em companhia de sus amigos, um día de tranquilidad de quietude, de completa calma”. Tradução livre.

⁵⁵ El Faro Industrial de La Habana de 06.01.1842. Apud Ortiz, F. Op. cit., p. 34.

Abakuá, também conhecidos na ilha por ñáñigos, formada por escravos de origem calabar, ibos e outros grupos da região do Delta do Níger. Diferentemente do expressado pelo jornalista, os ñáñigos eram vistos com aversão pela sociedade senhorial. Para o literato Ramón Meza, “en los ñáñigos todo era feroz, sombrío, nauseabundo”⁵⁶. Os “diablitos” do grupo usavam um traje inteiriço (lembrando o dos mergulhadores) que deixava a descoberto apenas os pés e as mãos. Uma máscara-capuz em formato cônico cobria o rosto e a cabeça, enquanto a cintura, tornozelos e punhos eram envoltos por chocalhos em formato de pequenos sinos, que eles habilmente percutiam no ritmo de suas danças.



Fig 5. Diablito ñáñigo ou Abakuá Ireme, que povoava as ruas de Havana no dia de Reis. Litografia de Víctor Patricio de Landaluze)

⁵⁶ Apud Ortiz, F. p. 30



Fig 6. Mascarados Ibos com o traje feito em palha de ráfia trançada que guarda semelhanças dom os do ñáñigo.

Mais do que o traje, o que atemorizava mesmo os brancos cubanos era que “a horda repleta de navajas y puñales” costumava resolver as diferenças existentes entre os vários núcleos (juegos ou potencias, como eram chamados) Abakuá durante os festejos, travando sangrentas lutas “em que se herían y asesinaban feroz y cruelmente”⁵⁷. Também sob o nome de diabos e com vestimenta muito parecida com a dos ñáñigos, feita de um tipo de juta, porém, na cor vermelha, eram presença certa nas festividades de regiões da Venezuela, Colômbia e Peru. Apresentando-se “com máscaras adornadas por chifres, espelhos e outros objetos”, dançavam entusiasticamente e cantavam com um som rouco acompanhado pelo tambor. Nos dedos, “levavam unhas

⁵⁷ Apud Ortiz, F. Op. cit., p. 30.

compridas artificiais, feitas de metal, que ajudavam a marcar o ritmo”⁵⁸.

A celebração de reis cubana não consistia apenas dos Abakuás - proscritos em meados do século XIX, embora tenham continuado a existir clandestinamente. Minas, mandingas, lucumis (iorubas), congos, ararás, liderados por seus reis e rainhas, levavam suas tradições e memórias para as ruas, como a contragosto reconheciam os cronistas.

Inúmeros grupos de africanos percorrem a pé as ruas da capital: o público é imenso: sua aparência horroriza ... O barulho que fazem os tambores, cornetas e apitos em todos os lugares atordoam os ouvidos dos passantes: aqui se vê um falso rei Lucumi entre a sua falange negra: ali, um gangá; mais adiante outro de nação Calabar etc, etc, e todos, governantes de um dia, cantam em monótono e desagradável ritmo em língua africana as memórias de seu povo: e centenas de vozes, umas agudas, roucas outras, mas todas selvagens, respondem em coro ao rei etíope, formando um diabólico concerto difícil de descrever (...) Mais além, indivíduos dançam como fantasmas da noite ou sombras do inferno, gritando, gesticulando, movendo-se ritmicamente ao som de tambores e apitos ao redor de uma negra a quem proclamaram rainha.⁵⁹

⁵⁸ COLUCCIO, F. Fiestas y costumbres de América. Buenos Aires: Editora Poseidon, 1954, p. 58.

⁵⁹ Idem, p. 33. “Innumerables grupos de comparsas de negros africanos recorren todas las calles de la capital: la turba es inmensa: su aspecto horroriza... El ruido que forman los tambores, los cuernos y los pitos aturde por doquiera los oídos del transeúnte: aquí se ve un falso rey lucumí en medio de su negra falange: allí un gangá; allá otro de nación carabali, etcétera, etc., y todos ellos soberanos de un día, cantan con monótono y desagradable sonido en lenguaje africano, las memorias de sus pueblos: y centenares de voces, chillonas unas, roncas las otras, y todas salvajes, responden en coro ao rey etíope, formando un diabólico concierto difícil de describir (...) más allá individuos danzan como fantasmas de la noche o como sombras del averno, chillando, gesticulando, moviéndose acompasadamente al ruido de los tambores y de los pitos en torno de una negra a quién han proclamado soberana”.



Fig 7. Dia de Reis em Havana. Litografia de Mialhe

Mas, ao mesmo tempo em que “horrorizavam”, as celebrações africanas, com suas “contorsões semi-lúbricas e semi-frenéticas” tinham, também, algo de irresistível.

Grupos numerosos de homens e mulheres negros cruzam a cidade em todas as direções ao som de seus tambores, ridiculamente vestidos, adornados com uma profusão de fitas, miçangas, espelhos, penas e pedaços de tecidos de todas as cores. No meio de cada um desses grupos segue um de seus iguais, de estatura colossal, com a cara coberta por um lenço ou pintada de branco e vermelho, o que lhe dá um aspecto risível e extremamente ridículo. Este homem carrega na cintura um arco coberto por estopa e enfeitado com fitas, formando uma espécie de saiote que alcança e cobre os joelhos e que balança violentamente cada vez que ele dança diante das janelas ou varandas de seus senhores ou dos amos de seus amigos e acompanhantes. Quando terminam suas danças, um negro velho pede a oferenda de costume, e as crianças que apreciaram a dança africana e riram com os saltos e trejeitos de seus

escravos deixam cair sobre o chapéu do negro o dinheiro
pedido.⁶⁰

Ainda que não com a mesma exuberância de Cuba, celebrações do dia de Reis ou do período natalino ocorreram nas mais diversas regiões das Américas, como nas Antilhas, onde os negros iam às ruas diariamente entre a noite de Natal e a do Ano Novo, portando máscaras, vestindo trajes “grotescos”, adornados com chifres, alguns vestidos como mulher e outros equilibrando-se sobre pernas de pau. No Uruguai, onde a manifestação tornou-se conhecida como Candombe, termo depois estendido para todo e qualquer tipo de baile, nas celebrações de Natal, Ano Novo e dia de Reis, os escravos, de maioria bantu, se reuniam para cantar, dançar e bater seus tambores. No fim do século XIX a reunião metamorfoseou-se em procissão dançante, dando origem às comparsas que hoje caracterizam o carnaval de 40 dias uruguaio.

⁶⁰ P. Riesgo. “Dia de los Santos Reyes”. *La Prensa*. Habana. 06.01.1843. Apud ORTIZ, F. Op. cit., p. 32. “Grupos numerosos de negros y negras cruzan por la gran ciudad en todas direcciones, al son de sus tamboras, vestidos ridículamente, adornados con profusión de cintas, cuentas de vidrio, espejos, plumas viejas y pedazos de telas de todos colores. En medio de cada uno de estos grupos lleva uno de sus amigos, de colosal estatura, cubierta la cara con un pañuelo, o bien pintada de blanco y encarnado, lo que le da un aspecto risible y en extremo ridículo. Este hombre lleva pendiente de la cintura un arco cubierto de estopa y adornado con cintas, formando una especie de sayuelas que le cubren hasta la rodilla, la que mueve violentamente cada vez que baila delante de las ventanas o balcones de sus amos o de los amos de sus amigos y acompañantes. Cuando concluyen sus bailes, un negro viejo solicita la acostumbrada ofrenda, y las niñas o niños que han gustado la danza africana, y que se han reído con los saltos y visajes de sus esclavos, dejan caer sobre el sombrero del negro la dádiva solicitada” (tradução livre).



Fig 8. Congada. Dance in Rio, de Rugendas, 1830

O quadro não foi diferente no Brasil e na Jamaica, como veremos mais detalhadamente no capítulo a seguir. Em muitas das manifestações é possível identificar a existência de instituições e ritos africanos. Associações de africanos, formais ou informais, no entendimento de Bastide (1974, p.91) foram cruciais para a preservação de tradições religiosas de matrizes africanas. Foram fundamentais também para o aparecimento das muitas festas “nacionais” existentes hoje na América Latina. Como não identificar, nesta descrição de uma Congada feita por Luiz Edmundo, apropriadamente denominada por ele “poema choreographico”, traços da formação das escolas de samba, ao menos em seus primeiros tempos.

A um silvo agudo dado pelo capataz, diretor do folguedo, com dois dedos à boca, refreia-se enfim o estouvado entusiasmo, açaima-se o regabofe. Há no préstito mais ordem. As músicas vão à frente. Dominando a massa, no alto, em vistosos andores – o rei e a rainha, sob pálios carmesins, as pontas das varas enfeitadas de plumas e laçarotes (1932, p. 155)

A época colonial nas Américas foi marcada pelas ritualísticas negras, a despeito de todo o esforço da igreja para combater tais práticas. Africanos e descendentes tiveram seus reis ridicularizados, suas danças proibidas, seus instrumentos silenciados, seus ritmos tolhidos e seus cantos foram vistos como “cantilena gemida e soluçante”⁶¹, mas, como afirma Bastide, os costumes estavam bastante enraizados para desaparecer. “Expulsos do templo, mantiveram-se nas ruas, o que continua até os dias de hoje”. (1974, 172).

⁶¹ Ciro de Azevedo, crônica de 10 de março de 1886, in Um ano de imprensa. Apud Cunha, M. Ecos da... Op. cit., p. 44.

PARTE II

JONKONNUS E CUCUMBIS: “RECRIANDO” ÁFRICAS NAS AMÉRICAS

1 - Jonkonnu. Máscaras, danças e dramatizações



Fig 9. Participantes do Jonkonnu. Da esq. Para dir. *Cowhead, Pitchy patch, Horsehead, Devil* e um pequeno aprendiz.

O Jonkonnu é apontado como uma das mais antigas formas de expressão cultural da população da Jamaica. A celebração reúne, ao mesmo tempo, máscaras, música, dança, trajes, escultura e dramatização e remonta à época da escravidão e das grandes plantações. Constitui-se de um entourage de homens vestindo trajes que podem variar de um tipo de macacão a um conjunto de calça comprida e blusa, ambos confeccionados em tecido estampado e altamente colorido ou composto por pequenas peças de retalhos também multicores. O traje é complementado por uma máscara em tela de arame¹, um tipo de capacete do qual despontam chifres de boi e por um rabo, também simulando o do bovino, atado às ancas. O grupo sai às ruas em procissão, acompanhado por uma pequena banda de músicos, parando à frente das casas mais ricas da vizinhança para exhibições de danças em troca de oferendas.

O primeiro registro escrito a fazer referência explícita à esta prática data de 1774, na obra *The History of Jamaica*, de Edward Long. Filho de um proprietário de terras e de escravos da Jamaica, nascido na Inglaterra, Long viveu por cerca de 12 anos na ilha, tempo que lhe permitiu coletar dados sobre a vida daquela sociedade que resultaram na publicação dos três volumes da obra acima citada. Em seus escritos, o administrador colonial inglês relata que “nas cidades, durante os feriados de Natal, eles [os escravos] têm vários companheiros altos e robustos, trajados em grotescos trajes, com um par de chifres de bois em suas cabeças, que brota do topo de uma horrível máscara ou um tipo de viseira da qual, próximo da boca, despontam longas presas de

¹ No passado, essas máscaras eram confeccionadas em couro de javali, sendo, posteriormente, substituídas pelas feitas em tela de arame que ainda hoje são usadas pelos participantes do Jonkonnu de diferentes lugares.

javali, tornando-a ainda mais atemorizante.”² O registro faz referência, ainda, a uma espada de madeira (bastão?) carregada pelo máscara³ líder do grupo, “que seguia de casa em casa gritando *John Connu*, acompanhado por um séquito de mulheres que, de tempos em tempos, o refrescavam com bebida de aniz”⁴.

Bem antes do registro do administrador colonial inglês, o médico e viajante irlandês Hans Sloane, que percorreu a ilha durante 15 meses, a partir de 1687, flagrou o que aparentemente seria o embrião da manifestação que se firmaria mais tarde nas festividades natalinas da então colônia inglesa. Sloane, é certo, não faz menção à expressão *Jonkonnu*, mas seu registro, que antecede em cerca de 80 anos o relato⁵ de Long, aponta para elementos presentes naquela que viria a ser uma das mais importantes expressões culturais da Jamaica nos séculos XVIII e XIX. Ele relata ter visto escravos usando máscaras e com rabos de boi atado às ancas. Das anotações de Sloane surge, também, um incipiente processo de trocas culturais entre grupos de etnias distintas. Médico naturalista e membro da Real Sociedade Britânica, Sloane viajou à Jamaica com o propósito de catalogar espécies de plantas e animais, mas, como boa parte dos viajantes do período, deitou olhos sobre a população escrava.⁶

² LONG, Edward. *The History of Jamaica*. London: T. Lowndes, 1774.

³ A opção pelo emprego da palavra máscara, em vez de mascarado, é uma tentativa de dar à expressão um sentido mais próximo ao que as máscaras têm nas sociedades africanas, como será abordado na segunda parte do trabalho.

⁴ *Ibidem*, *idem*.

⁵ A compilação dos registros de viagem de Hans Sloane à Jamaica e outros territórios atlânticos foi, primeiramente, publicada em 1707 sob o título *A Voyage to the islands Madera, Barbadoes, Nieves, St. Christophers and Jamaica; with the Natural History of Herbs and Trees, Four-footed beasts, fishes, birdies, infects, reptiles & C.*

⁶ SLOANES, Hans. *A Voyage to the islands Madera, Barbadoes, Nieves, St. Christophers and Jamaica; with the Natural History of Herbs and Trees, Four-footed beasts, fishes, birdies, infects, reptiles & C.* Apud BETTELHEIM, Judith. “Jonkonnu and Other Christmas Masquerades”. In. NUNLEY, John, BETTELHEIM,

Numa noite, teve a oportunidade de presenciar uma roda à volta de dois africanos, sentados próximos a uma pequena fogueira, que batiam em cabaças, fazendo as vezes de tambor⁷, e tocavam instrumentos de corda feitos à mão. Ao redor deles, 12 negros e negras com chocalhos presos às pernas, cintura e mãos, dançavam e cantavam, enquanto outros participantes batiam palmas ou raspavam uma vara (reco-reco?), sacudiam vagens de feijão ou batiam com um ferro em uma lâmina de enxada. De acordo ainda com o registro do médico irlandês, os dançarinos e percussionistas travavam um “diálogo”, em que estes últimos “perguntavam” extraíndo som do tambor improvisado, enquanto aqueles “respondiam” fazendo som com seus chocalhos. Do grupo, apurou o viajante, faziam parte “angolas”, “popos” e “coromantis”.

Ao anotar cuidadosamente algumas das músicas do grupo e desenhar seus instrumentos, Sloane legou para a posteridade o testemunho de um processo de incorporação e mesclas de práticas culturais já em curso àquela época, mostrando, como situa Richard Rath (1993, p. 711), “escravizados de diferentes etnias criando identidades como africanos sob a escravidão no novo mundo”.

Entre o flagrante feito por Sloane, no século XVII, aquele captado por Long, no século XVIII e os registros que viriam a ser feitos posteriormente, no século XIX, por diferentes observadores, podemos apreender transformações, transcrições e incorporações de diferentes formas africanas transpostas para as Américas vividas pelas

Judith. *Caribbean Festival Arts. Each and every bit of difference*. Seattle, London: The Saint Louis Art Museum; University of Washington Press, pp 39-83. Ver também BECKWITH, M. Op. cit. P. 150.

⁷ A legislação da Jamaica no período proibia o uso de tambores e de trombetas, feitas com chifres de boi. Os legisladores entendiam que eles eram usados na África como instrumentos de guerra e de comunicação e temiam seus usos no incitamento dos escravos à rebelião.

comunidades de escravos da Jamaica em suas lutas pela reconfiguração de laços de afinidades e recriação de identidades que minimamente os mantivessem ligados à vida de origem.

O sociólogo Orlando Patterson (citado por Bilby, 2007) identifica no ritual do Jonkonnu pelo menos três matrizes culturais da África do Oeste: as festas do inhame da sociedade Omo, dos Ibo, e da sociedade Homowo, dos Gã, e o culto aos Egungun, dos Ioruba⁸. Outros estudiosos da celebração concordam que o culto dos egunguns é a base da celebração, mas, Cheryl Ryman, por exemplo, encontra paralelos também na celebração de rituais mascarados da sociedade secreta dos Poros, de Serra Leoa, Libéria e Costa do Marfim⁹.

Não há consenso quanto à origem e à grafia do termo Jonkonnu. Esta é a forma com que a celebração passou a ser, comumente, grafada na Jamaica. De acordo com Judith Bettelheim¹⁰ e Cheryl Ryman¹¹, são conhecidas mais de 15 variantes do nome, que pode mudar de acordo com a época de registro e o local de ocorrência do ritual. Na Jamaica dos séculos XVII e XVIII a manifestação era conhecida como *John Conny* ou *John Canoe*. Com este mesmo nome era também celebrada em Belize (América Central), onde, mais tarde, tornou-se comum a derivação *Jankunú*. Em outras áreas do Caribe, como as Bahamas, por exemplo, a grafia usual é *Junkanoo*, sendo conhecidas ainda outras formas como *John Connú*, *Joncanoe*, *Jonkanoo* ou *Jancunoo*. No Sul dos Estados Unidos, onde há registros da celebração até pelo menos o início do

⁸ PATTERSON, O. *The Sociology of Slavery*. Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1969. Apud Bilby, Kenneth. *Masking the spirit in the South Atlantic World: Jankunu's partially-hidden history*. Conferência proferida na Universidade de Yale em 2007. Acessível em <http://www.yale.edu/glc/belisário/bilby.pdf>

⁹ RYMAN, C. *Jonkonnu. A neo-African Form*. *Jamaica Journal* 17, 1984, (1): 13-23.

¹⁰ Op. cit. p. 39

¹¹ RYMAN, C. *Jonkonnu...* Op. cit.; p. 16.

século XX, o ritual era conhecido por *Jonkankus e John Kuner*, enquanto em algumas regiões da América Central, como no caso de Honduras, grafa-se *Yancunu*.

Edward Long foi não apenas o autor da primeira referência escrita sobre o Jonkunnu, mas também o pioneiro em buscar explicações para a origem do nome - então John Canoe. Sua versão, repetida de forma inquestionável durante décadas por inúmeros outros observadores da celebração, mostra-se hoje bem pouco verossímil. De acordo com Long, o nome era uma referência/reverência a um chefe africano conhecido por John Conny que dominou a região de Três Pontas/Axim - onde hoje se situa Gana - entre o fim do século XVII e início do XVIII. Este chefe estabeleceu várias transações comerciais com a Brandenburg African Company, do governo da Prússia, que mantinha uma pequena colônia de assentamento naquela costa. A colônia, abandonada em 1717, foi vendida aos holandeses em 1721.

Após a desistência dos prussianos, John Conny teria se apropriado da área, recusando-se a cedê-la aos holandeses. Conhecedor do terreno e de estratégias de combate, teria derrotado várias incursões militares holandesas na região, em suas tentativas de se apossarem do forte construído e deixado para trás pelo governo da Prússia. Ele, igualmente, teria infligido grandes estragos às tropas inglesas, que sucederam aos holandeses. A resistência de John Conny teria durado cerca de 20 anos, ao fim dos quais foi vencido pelos britânicos e vendido como escravo, juntamente com seus

seguidores/súditos¹². Seus heróicos feitos, de acordo com Long, eram conhecidos e tidos em grande conta pelos escravos Akan das West Indies, que iam para as ruas, no período natalino, dançar em sua honra.

Uma das mais fundamentadas restrições à versão de Long partiu da antropóloga Cheryl Ryman, que classifica como espúrias algumas das origens atribuídas ao termo John Cannoe/Jonkonnu¹³. Descartando a possibilidade de o líder africano, envolvido no comércio de escravos, exercer influência sobre um grupo de conterrâneos escravizados do outro lado do Atlântico, argumenta que o número de escravos de origem Akan existente na ilha no período de eclosão da celebração era bastante reduzido¹⁴. Outro ponto a ser considerado é a falta de tradição, entre esse mesmo povo Akan, de celebrações mascaradas¹⁵, como pondera Ryman:

Mostra-se pouco provável, nesse contexto, que um pequeno grupo de escravos Akan, sem ter por vivência uma tradição de máscaras, pudesse ser capaz de

¹² RICHARD, S. L. "Horned Ancestral Masks, Shaskepearean Actor Boys and Scotch-Inspired Set Girls: Social Relations in Nineteenth-Century Jamaican Jonkunnu". In: OKPEWHO, I; DAVIES, C. B.; MAZRUI, A. A. (Editors). *African Origins and New World Identities*. Bloomington (USA): Indiana University Press, 1999, pp. 254-273.

¹³ Entre as tantas explicações, há a que atribui uma origem greco-romana à expressão e outra que remete ao francês "gens Inconnus"(gente desconhecida).

¹⁴ Escravizados do grupo Akan foram predominantes apenas nos primeiros 50 anos de colonização da ilha, cedendo espaço a povos falantes de Ewe. Ver em CASSIDY, F., Le PAGE, R. *Dictionary of Jamaican English*. University of West Indies Press, 1967.

¹⁵ O escritor ganense K. Kedjian assegura que celebrações mascaradas eram inexistentes em Gana no período pré-colonial. Segundo Kedjanyi, o uso de máscaras em celebrações natalinas ou da Páscoa que ocorrem ainda hoje naquele país teria sido influência dos europeus, particularmente dos holandeses, que ocuparam aquela costa a partir de 1637. KEDJIAN, J. *Masquerade Societies in Ghana*. Disponível em <http://archive.lib.msu.edu/DMC/African%20Journals/pdfs/Institue%20of%20African%20Studies%20Research%20Review/1967v3n2/asrv003002008.pdf> Acessado em novembro de 2010. A celebração é conhecida por "Buronya", palavra Fante que significa "o homem branco fez". Kedjian relata ter ouvido de um velho chefe africano que a tradição fora introduzida por tropas deslocadas do Caribe para Serra Leoa. A favor desta versão existe o fato de que a partir de 1822 e até 1874 tropas recrutadas nos territórios caribenhos foram posicionadas naquela região para conter o avanço dos Ashanti em direção ao Sul de Serra Leoa.

fundar uma nova tradição mascarada num ambiente novo, no caso a Jamaica. (1984, p. 16).

Das diversas explicações em torno da origem e significado do termo, uma das mais verossímeis é apresentada pelos linguistas Frederick Cassidy e Robert Le Page¹⁶, que aproximam a expressão Jonkonnu (e termos associados) aos vocábulos Dzono Kunu e Dzonku Nu, da língua Ewe. Diferentemente dos povos Akan, já em número reduzido na Jamaica por volta do século XVIII, povos falantes de Ewe, como os Fon, e povos ioruba desembarcaram maciçamente na ilha entre 1655 e 1725. Ao contrário das sociedades Akan, rituais mascarados tinham (e têm) forte presença na cultura desses dois grupos de povos, provenientes, respectivamente, das regiões onde hoje se situam Benim, Togo e Gana e Nigéria.

De acordo com os linguistas, a expressão Dzono Kunu refere-se a feiticeiro ou sacerdote e a poder mortal, podendo ser interpretada como alguém detentor de forças poderosas. Já Dzonku Nu significa homem feiticeiro. Para Ryman, além dos Ewe-Fon, o termo “kunu” pode ser vinculado a outros grupos culturalmente relacionados, como os Bambara e Quojas, também presentes na Jamaica à época. Ambos os povos cultuam deuses sob este nome e empregam o termo também para designar o dançarino associado aos ritos agrícolas, vitais, grosso modo, nas sociedades africanas. Nos antigos registros sobre o Jonkunnu, feitos pelos visitantes europeus, fica reforçada a ideia de que a celebração, pelo menos em seus primeiros tempos, estava centrada na exibição solo de um homem, alvo das reverências dos demais participantes da manifestação.

¹⁶ CASSIDY, F. G. e LE PAGE, R. B. Dictionary of Jamaican English. The University Of West Indies Press, 1967. Apud Ryman, C. Op. cit. p.17.



Fig 10. Celebração do festival do inhame entre os ahantes



Fig 11. Pintura (sem data) representando o festival do inhame entre os ibos, da Nigéria.

Ainda que, em algumas anotações, um ou outro observador faça menção, de forma coletiva, a grupos de mascarados, o inglês Edward Long, assim como alguns de seus contemporâneos que deixaram impressões sobre a festa, empregam o termo para referir-se mais à

performance solo do máscara, que se exibia dançando magistralmente, do que ao conjunto dos seguidores ou à prática em si mesma, como viria a se generalizar mais tarde. Num registro muito parecido com o de Long (e provavelmente nele inspirado), citado logo no início deste capítulo, o missionário batista James Mursell Phillippo, que chegou à ilha procedente da Inglaterra em 1823, ali permanecendo pelos 20 anos seguintes, observou que:

Nos feriados (...) particularmente nos de Natal (...) tais procissões eram precedidas por um homem alto e atlético, vestido em extravagante traje, complementado por uma repugnante máscara encimada por um par de chifres de boi, enquanto da parte de baixo projetavam-se duas grandes presas de javali. O *herói* desta festa era chamado de John Connu.¹⁷ (grifos meus)

Lady Maria Nugent, mesmo fazendo referência a “Johnny Canoes”, subtendendo-se que era mais de um, foi outra a enfatizar o preponderante papel desempenhado por um negro, que não apenas liderava a procissão, mas parecia ter o controle de toda a celebração. Nascida na então colônia britânica de New Jersey, filha de pais ingleses, ela era casada com o general George Nugent, governador da Jamaica entre 1801 e 1807. No período em que lá viveu com o marido, Lady Nugent registrou o seu dia a dia e o da ilha num diário, posteriormente publicado sob o título de *Lady Nugent’s Journal*. Seus escritos guardam preciosidades sobre a vida da população escrava jamaicana. Sobre a comemoração do Jonkonnu, ela observou

“que eles [os participantes da celebração] têm uma espécie de líder ou superior à frente, que canta de forma

¹⁷ PHILLIPPO, J. M. Jamaica: Its past and presente state. London: John Snow, Pasternoster Row, 1843. Este livro, digitalizado pelo Google, pode ser acessado em <http://books.google.com.br/books>

recitativa e parecia coordenar todos os procedimentos; o restante se junta em coro a intervalos”¹⁸.

Em geral, as impressões deixadas pelos viajantes europeus não são pródigas em fornecer detalhes sobre a dinâmica dessas celebrações, ocupando-se mais, quase sempre, com aquilo que eles viam como aspecto “moral” das manifestações: contatos corporais, exibição sem pudores do corpo, vozerios e outros indicativos de “primitivismo” e “selvageria” pagãos, incompreensíveis e inaceitáveis para suas mentes amedrontadas e “civilizadas”. O viés preconceituoso que caracteriza boa parte desses relatos, contudo, não impede que se acompanhem as transformações que foram impondo novas roupagens e sentidos ao ritual. Descrições como as de Long, Phillippo e Lady Nugent, associadas ao provável significado do termo, como apontado por Cassidy e Le Page, permitem inferir que cosmogonias africanas – a serem tratadas no capítulo seguinte - continuavam a pautar a vida daqueles escravizados e transportados para o “novo mundo”, a despeito do trabalho extenuante, da coerção, da violência e da total ausência de direitos.

A celebração do Jonkonnu ganhava as ruas das cidades e vilas da Jamaica logo cedo nas manhãs de Natal e no Ano Novo. Recorremos aos apontamentos de Lady Nugent para captarmos o clima então reinante, que começava ainda dentro de casa, antes de levadas de escravos pore-

¹⁸ NUGENT, M. L. Lady Nugent's. Journal of her residence in Jamaica from 1801-1805, p. 48. Os registros de Lady Nugent permitem acompanhar sua própria transformação de inglesa convicta e orgulhosa de sua nacionalidade, mesmo tendo nascido na colônia de New Jersey, dos primeiros tempos de Jamaica, para crioula, ao final de sua estada. Certa feita, escandalizou a sociedade colonial ao abrir um baile no palácio governamental dançando com um velho escravo da casa. Também costumava questionar o duro tratamento dispensado pelos senhores aos escravos e argumentava que estes eram humanos e tinham alma.

se na rua. O registro da esposa do governador foi feito em seu primeiro natal passado na ilha, em 1801.

Levantei-me cedo, e toda a cidade e a casa tinham a aparência de uma mascarada. Após a igreja, me diverti com a estranha procissão e figuras chamadas Johnny Canoes. Todos dançam, dão saltos e encenam um monte de baboseiras.¹⁹

A procissão liderada por um ou mais mascarados, com paradas à porta das “casas grandes” e exibição de danças em troca de oferendas, era, aparentemente, a parte da cerimônia a que era dado aos brancos verem e tomarem conhecimento. Sob a proteção da noite e distante da vigilância dos senhores os escravos pareciam imprimir sentidos bem mais profundos àquela prática, invocando, possivelmente, laços com os antepassados. Recorrendo, mais uma vez, ao diário de Lady Nugent, ficamos sabendo que a véspera de seu primeiro natal jamaicano foi insone. Assim como foi também a noite seguinte, perturbadas ambas pelo som dos tambores que ecoavam das matas e plantações. “Dia 25. Natal. Toda a noite eu ouvi a música dos tum-tum e companhia”²⁰, registrou ela, deixando emergir confrontos em torno de um sentido de Natividade que seus escravos de certo não partilhavam.

Naquela véspera de natal, Lady Nugent e o marido governador jantaram nas dependências do palácio governamental, em Spanish Town, e se deitaram cedo, mas em vão. “Fomos cedo para a cama, mas não descansamos, pois o barulho dos cantos e danças foi incessante toda a noite”, escreveu em tom lamentoso. No dia seguinte ao natal, quando os ingleses comemoram o Boxing Day, presenciou “as mesmas

¹⁹ NUGENT, M. L. Lady Nugent's. Journal of her residence in Jamaica from 1801-1805, p.48.

²⁰ Ibidem, idem

cenas selvagens uma e outra vez”²¹. Somente no dia 27, para alívio do casal Nugent, e com certeza de muitos outros lares, a cidade amanheceu silenciosa.

A “música dos tum-tum” que ecoou toda a noite por parte da ilha naquele primeiro natal jamaicano de Lady Nugent, provavelmente embalava sentidos espirituais que a teriam deixado - e a seus pares - não só insones, mas também de cabelo em pé, caso eles tivessem oportunidade de acompanhar o que se passava nas matas. Ao percorrer a Jamaica no início do século XX, a etnógrafa norte-americana Martha Warren Beckwith constatou que o ritual do Jonkonnu, no distrito de St. Elizabeth, na região Sudeste da ilha, tinha duas etapas. Uma, que consistia na exibição pública dos festejos, como a procissão de “Jonny Canoes”; e outra, que a precedia, restrita a alguns poucos participantes. Nesta, era realizado um ritual que consistia, inicialmente, no sacrifício de uma cabra e preparação de sua carne, cozida no rum e sem sal, para ser oferecida aos antepassados. Na noite anterior à saída da procissão do Jonkonnu, os encarregados pelo ritual seguiam até o cemitério onde, através de cantos e danças, invocavam “o espírito dos mortos”, para fins de cura e aconselhamento espiritual. Só após a anuência dos ancestrais, a procissão estava pronta para ganhar as ruas. Terminada a celebração pública, o restrito grupo de participantes voltava ao cemitério para um novo ritual de agradecimento²².

Em 1991, quase um século depois da viagem de Beckwith, o antropólogo norte-americano Kenneth Bilby, ao conduzir pesquisa sobre o Jonkonnu entre a população do distrito de St. Elizabeth,

²¹ Ibidem, idem

²² BECKWITH, M. W. *Black Roadways. A Study of Jamaican Folk Life*. N. York: Negro Universities Press, 1969.p. 151.

observou a manutenção do ritual, com algumas pequenas variações, sobretudo em relação aos alimentos oferecidos. Os celebrantes continuavam reverenciando seus antepassados com comida, música e dança e pedindo-lhes a anuência na véspera da saída da procissão. Porém, no lugar do cabrito cozido no rum, como notado por Beckwith no início do século XX, a oferenda constava de arroz branco, sangue de galinha e uma bebida à base de ovos, consumida por ocasião do Natal na Jamaica dos 1800. Se, num intervalo de quase cem anos entre os dois registros o sentido espiritual da manifestação não se perdeu, é de imaginar que nos primeiros tempos, à volta do século XVIII, ele fosse ainda mais presente entre os escravos jamaicanos.

Dessa forma, não é de todo improvável pensar que a “música dos tum-tum”, causadora da insônia de Lady Nugent naquele distante Natal de 1801, tenha sido entoada pelos celebrantes do Jonkunnu para reverenciarem e confraternizarem com seus ancestrais, certificando-se que contavam com sua proteção antes de expor aos olhos dos brancos – e mesmo de seus pares – a procissão de mascarados e exímios dançarinos na manhã seguinte. A procissão, é importante frisar, costumava estender-se por todo o dia e invadir parte da noite, carregando atrás de si homens, mulheres e crianças. O que era visto como diversão tola por mentes “civilizadas”, como a de Lady Nugent e companhia, atendia a um princípio elementar no qual se estrutura a maioria das sociedades africanas, qual seja, o de que todos os seres, vivos ou mortos/vivos e mortos se interrelacionam²³.

Como anteriormente assinalado, o Jonkonnu demonstra ser uma mescla de diferentes formas culturais africanas trazidas para o Novo

²³ Ver Nei Lopes. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. Verbete “Philosophie Bantoue”; Pierre Verger. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*, p. 496.

Mundo, sofrendo contínuas incorporações e releituras. Embora com predominância de uma ou outra matriz cultural, torna-se impossível precisar e apontar os diferentes aportes étnicos que emprestaram à celebração o formato que ela apresenta na atualidade. Apesar desse complexo processo de incorporações, pode-se, entretanto, apontar três distintos estágios na celebração, estágios estes que acompanham e refletem muito do processo de desenvolvimento/crioulização vivenciado pela sociedade jamaicana.

Estudiosos do ritual do Jonkonnu²⁴ distinguem pelo menos três diferentes fases na celebração, cada uma delas assinalando distintas influências e incorporações de práticas culturais. Não há consenso entre os autores quanto à periodização, embora as diferentes correntes não apresentem grandes disparidades entre si. Neste trabalho, seguimos a divisão estabelecida pela antropóloga Cheryl Ryman, por entendermos que sua classificação facilita a compreensão, pelo leitor, das mudanças sofridas pela celebração. De acordo com Ryman, os estágios do Jonkonnu se dividem em: 1) Fase Pré *Set Girls*; 2) Era *Set Girls*; e 3) Período pós-emancipação dos escravos²⁵.

A primeira fase situa-se no período anterior a 1785. Dos relatos deste período sobre a celebração, como os de Hans Sloane, de 1700, e de Edward Long, à volta de 1770, emerge um ritual caracteristicamente africano, mas já marcado por aportes de diferentes grupos étnicos daquele continente. Destacam-se, nas comemorações deste período, a exibição do mascarado solo e exímio dançarino com seus “saltos” e

²⁴ A divisão do Jonkonnu em estágios pode ser encontrada em trabalhos de Cheryl Rylman, Sylvia Wynter e Judith Bettelheim, já citados nesse estudo.

²⁵ Ocorrida em 1834. Mesmo com a emancipação, muitos ex-escravos foram obrigados a continuar servindo a seus amos, como aprendizes, por mais quatro anos. Tem-se que, oficialmente, a emancipação só deu a partir de 1838.

“volteios de corpo” encabeçando a procissão, tendo atrás de si um séquito de mulheres²⁶, uma banda de músicos e os demais participantes. A procissão, de acordo com esses relatos, seguia pelas ruas, parando à frente das principais casas das vilas ou cidades, ocasião em que o máscara exibia sua performance em troca de moedas e outras oferendas distribuídas pelos donos da casa.

A centralidade do dançarino, com sua máscara com dentes de javali e o capacete feito com metade de uma cabaça ornada com um par de chifres, e a atenção a ele dedicada pelo séquito, configura um forte sentido espiritual à celebração, bem distante de uma mera diversão como apontado pelos observadores. Em África, chifres estão relacionados à força e poder e aqueles que os portam, em geral, são investidos de atributos sobrenaturais. Entre os povos Ewe, o uso de chifres está associado aos sacerdotes e líderes de sociedades secretas²⁷. O caráter espiritual do Jonkonnu para os escravizados Ewe, pode ter despertado em outros grupos de escravizados a necessidade de também ter proteção e cuidados de acordo com suas tradições, incorporando suas práticas à celebração. Vejamos um outro registro de Edward Long.

Em 1769 vários novos mascarados apareceram; os Ibo, os Papaw/popos e companhia com seus respectivos Connus, homens e mulheres, vestidos em risível/estapafúrdio traje.²⁸

²⁶ Apesar da referência de Edward Long a um grupo de mulheres, é possível que se tratasse de homens vestidos de mulheres, como ocorre no Jonkonnu celebrado em Belize. Alguns antigos participantes da celebração insistem em que ela era essencialmente dançada por homens, sendo recente a participação de mulheres. Em alguns festivais da Costa Oeste africana é comum a presença de homens vestidos de mulher em alguns rituais.

²⁷ THOMPSON, R. F....Apud RYLMAN, C. Op. cit. p. 17

²⁸ LONG, E. Op. Cit, p. 425.

Do mesmo modo, Alexander Barclay registra a participação de distintos grupos na festa. O comentário também denota substituições de instrumentos percussivos, que não eram do agrado dos senhores, por outros mais tolerados, evidenciando negociações de ambos os lados. A publicação de seu relato data de 1823, mas ele reporta ao período de 1800, afirmando que

Cerca de 20 anos atrás, diferentes tribos africanas formavam distintas festas, cantando e dançando para o gumba [tambor]...Agora, a rabeca é o instrumento principal (...) ²⁹

É possível perceber, a partir dessa época, a imbricação de diferentes práticas culturais na celebração, notadamente aquelas originárias de sociedades da região onde hoje se situa a Nigéria. A chegada em grande número à ilha de escravizados de nações diferentes das que lá já estavam vai emprestando ao Jonkonnu características diversas das que ele até então apresentava. No registro de Long referente a 1769, há referência aos “risíveis” trajes usados por homens e mulheres. O administrador colonial, infelizmente, não detalha a indumentária que provocava o riso das elites da ilha, mas é possível que o traje visto por ele já se aproximasse do descrito pelo escritor, dramaturgo e herdeiro de fazendas na ilha, Matthew Gregory Lewis.

Lewis desembarcou na Jamaica no dia 1º de janeiro de 1816, em meio à procissão do Jonkonnu, não deixando de registrar o que viu. “O John Canoe”, escreve ele, referindo-se ao principal personagem do ritual, “é um palhaço (Merry Andrew) vestido com um gibão listrado”. Nos dicionários gibão significa, entre outras coisas, uma antiga veste

²⁹ BARCLAY, A. A Practical View of the presente state of slavery in the West Indies. London: Smith, Elder & Co. 1826. Apud BETTELHEIM, J. Jonkonnu and other.... p. 49.

sem mangas ou uma espécie de casaco curto que se veste sem colete³⁰. Porém, o Merry Andrew da Inglaterra do XIX se aproximava do arlequim, em termos de vestimenta, sendo possível que Lewis tenha visto trajes assemelhados com os usados por máscaras Ekpe, do Calabar, recorrentes também nos máscaras de Serra Leoa e Nigéria.

Tão interessante quanto a referência ao traje é uma outra anotação de Lewis, que descreve o “merry andrew” carregando na cabeça “um tipo de casa-barco em papelão cheia de bonecos que representam, alguns, marinheiros, soldados, escravos trabalhando nas plantações”³¹. (grifos meus). O apontamento do inglês aponta para uma das principais migrações/adaptações sofridas pelo Jonkonnu. Até então, a totalidade dos registros feitos pelos viajantes e observadores do ritual tinha como foco a “atemorizante” e “repulsiva” máscara que encobria o rosto do dançarino; o capacete encimado por um par de chifres, alvo das atenções e estranhezas dos colonizadores; e a habilidade de movimentos do dançarino. Nos registros posteriores a este período, a máscara e os cornos vão desaparecendo para dar lugar a outro ornamento que passará, ele próprio, a ser referido como sendo o Jonkonnu. O registro abaixo, de 1823, ilustra essa prática.

Um homem usando uma máscara com uma barba grisalha e longos cabelos soltos carrega um protótipo de uma casa na cabeça. Esta casa é chamada Jonkonnu.³²

Outro registro, de 1829, segue nesta mesma direção.

³⁰ Dicionário Priberam da Língua Portuguesa e Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa

³¹ LEWIS, M. G. *Journal of a West Indian Proprietor Kept during a residence in the island of Jamaica 1815-1817*. N. York: Negro Universities Press, 1969. Apud BETTELHEIM, J. Op. Cit. p.47.

³² WILLIAMS, C. R. *A Tour through the Island of Jamaica in Year 1823*. London: Hurst & Chance, 1827. Apud Bettelheim, J. op. cit. p. 48.

Grupos de jovens rapazes desfilam pelas fazendas carregando uma fantástica e colorida estrutura chamada Johnny Canoe, seguidos por uma multidão cantando e levando um tambor.³³

Beckwith, no início do século XX, julgou que tal ornamento fosse inspirado em modelos usados por dançarinos do Marrocos ou copiados do ritual do “Hussay”³⁴, introduzido no Caribe pelos indianos, que ali começaram a chegar, como trabalhadores contratados, a partir do final da primeira metade do século XIX. Contudo, é possível que o surgimento da casa-barco no ritual do Jonkonnu, e sua prevalência sobre o capacete com chifres, tenha ligação com a presença de povos ioruba e de outros grupos procedentes de Serra Leoa, Senegal e Gâmbia na ilha.



Fig 12.

O
jonkon
nu ou
house-
jonkon
nu

³³ WADDELL, H. M. *Twenty-Nine Years in the West Indies and Central Africa*. Cambridge University Press. Apud Bettelheim, J. op. cit., p. 48.

³⁴ O Hussay ou Hosay Festival integra as comemorações do Muharram, o primeiro mês do calendário islâmico. Remete ao neto do profeta Maomé, Husain, sitiado e abatido, juntamente com seu exército, em Karbala, atual Iraque, em 680 DC. O conflito assinala o cisma entre xiitas e sunitas. Na celebração, uma réplica da suposta tumba de Husain é carregada pelos participantes.

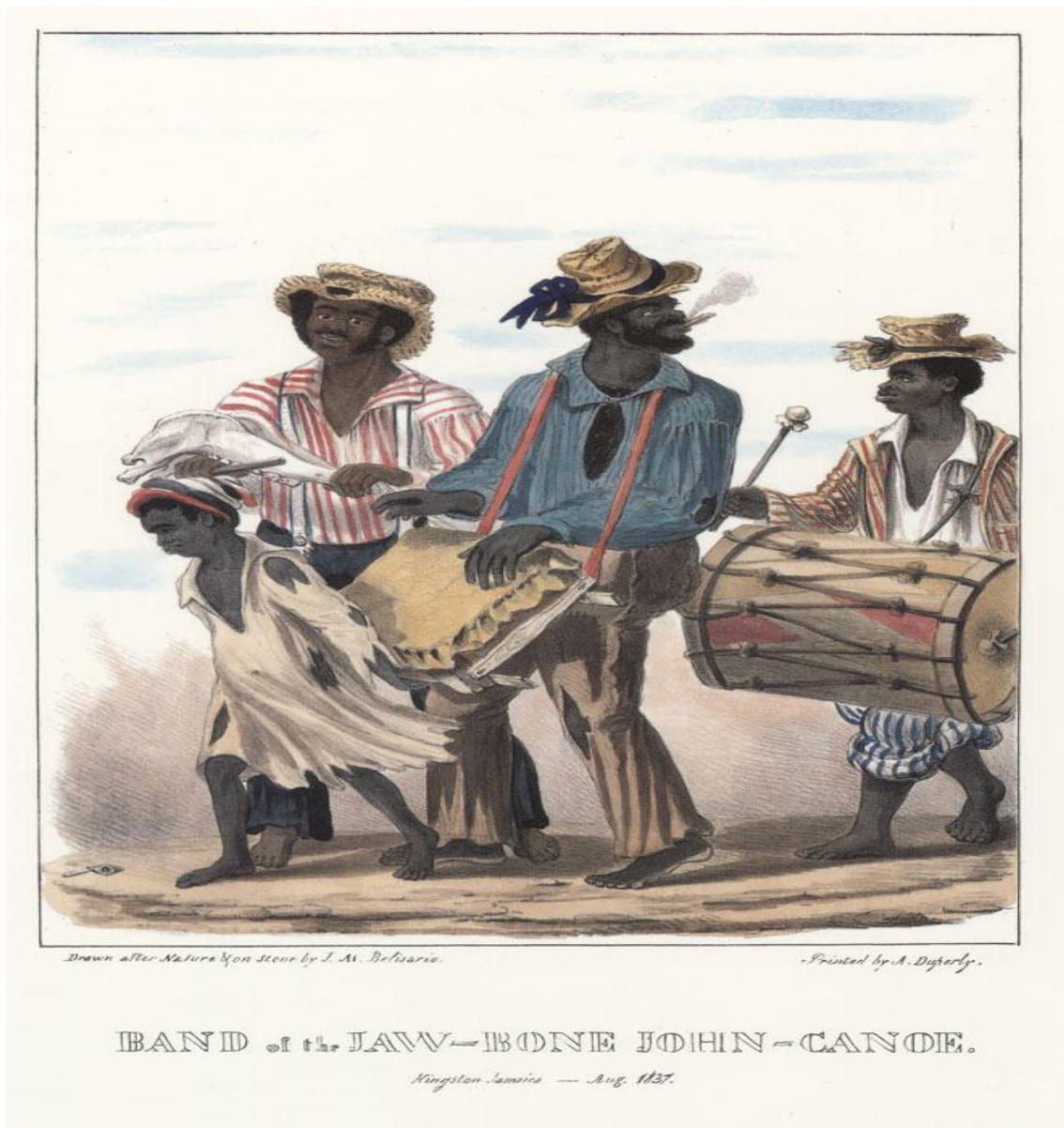
Entre os iorubas, há a figura do mascarado portador de uma estrutura semelhante na cabeça, igualmente preenchida por figuras em miniatura. Em Serra Leoa, o ornamento em formato de casa desempenha a função de luminária nas celebrações, mas ao invés de ser apostado à cabeça, é preso a uma vara de madeira e carregado nas procissões. Em Gâmbia também podem ser encontrados objetos semelhantes que, na verdade, reúnem muito da concepção da casa-barco do Jonkonnu. Também utilizado como lanterna, um dos ornamentos pode ter tanto a forma de um barco quanto a de uma casa. Já o outro é uma mistura dos dois, isto é, a estrutura de um grande barco contendo em seu interior o protótipo de uma casa.

É preciso atentar, também, para a coerção sofrida pelos escravos e as estratégias adotadas por estes para driblar impedimentos a suas práticas culturais. Beckwith, embora sem detalhar data, afirma que o uso do capacete com cornos foi proibido pelas autoridades, em função do medo que suscitava. Mas ela afirma ter visto, tempos depois, “dois excelentes e muito horríveis mascarados ornados com os chifres que dançavam acompanhados por seus músicos”³⁵. Para Ryman (1988), a casa-barco pode ter sido um apropriado substituto para os proibidos chifres, que teriam sido dissimulados, mas não totalmente descartados. “Certamente, o símbolo da *casa-grande*, foco de poder e medo para os escravos, pode ter sido apropriado, já que suas vidas e sobrevivência giravam em torno da casa-grande da fazenda e seus ocupantes” (p. 19).

Além da estrutura em formato de casa, nota-se, no período, a adoção de um incrível tipo de instrumento, quase sempre carregado

³⁵ BECKWITH, M. Black....Op. cit. p. 150. Em 2010, moradores de Port Antonio, na parte Oeste da Jamaica, ainda se lembravam do medo e terror que despertavam a visão do mascarado do Jonkunnu“.

pelo líder da cerimônia. Trata-se da mandíbula inferior de uma ossada de cavalo, que emitia um som semelhante ao de um chocalho quando uma vareta de madeira era passada de cima a baixo da superfície dos dentes³⁶.



Músicos integrantes das bandas de Jonkonnu. Um deles toca o Jawbone

³⁶ Em inglês, o nome é conhecido por Jawbone.

A segunda fase da celebração do Jonkonnu, chamada *Set Girls* (conjunto de garotas), estabelecida por Ryman entre 1775 e 1838, denota a incorporação de elementos europeus, sobretudo britânicos, na manifestação. Além da introdução de diversos personagens, relacionados ou não ao colonizador, a manifestação ganha um caráter dramático, com a encenação de trechos de textos teatrais por parte dos integrantes da celebração. Ryman explica essa apropriação de práticas teatrais europeias por parte dos grupos escravizados com a situação político-econômica vivida pela Jamaica à época.

A partir do final do século XVII, a ilha enfrentou uma série de desastres naturais, tentativas de invasão por parte dos franceses e sucessivas revoltas escravas, que obrigaram os governantes locais a intensificarem a busca por novos colonos, voluntários ou não. Tropas, formadas principalmente por soldados irlandeses e escoceses, baseadas em outras colônias inglesas, foram remanejadas para reforçar a segurança e garantir a ocupação de regiões da ilha. Com a expansão do cultivo de açúcar, nas primeiras décadas do século XVIII, a imigração passou a ser estimulada e levadas de trabalhadores contratados desembarcaram na ilha, assumindo funções de administradores e capatazes nas fazendas, já que a maioria dos proprietários de terras vivia na Inglaterra.

O contato entre os escravos e esses brancos pobres tornou-se mais estreito³⁷. Ao mesmo tempo em que esses europeus condenavam o que chamavam práticas bárbaras dos escravos, como as “máscaras atemorizantes” e “tambores”, por exemplo, passou a haver também uma certa aceitação, e mesmo o apadrinhamento, de outras, como

³⁷ Peter Linebaugh e Marcus Rediker têm chamado a atenção para as interrelações entre brancos pobres e escravos nos navios.

danças e celebrações de cunho “menos selvagens”. Essa aceitação era também uma tentativa de arrefecer a onda de rebeliões escravas que sacudia constantemente a ilha neste período. No caso do Jonkonnu, esse apadrinhamento manifestava-se por meio de contribuições em dinheiro, empréstimo de jóias e adereços ou abertura das residências para exibição das *performances*, sobretudo nas áreas urbanas³⁸.

Lady Nugent, por exemplo, no Natal de 1804, relaciona, com incontido orgulho e prazer, as despesas da família com o preparo dos escravos da casa para o Jonkonnu, gastos que, de acordo com seu relato, davam-se todos os anos. Além das moedas dadas por General N. - como ela se referia ao marido governador -, a cada uma das crianças da casa e de outras tantas atiradas por eles da varanda aos participantes da procissão, o casal brindou seus escravos

[Com] um novilho, um carneiro e um cordeiro, com um dólar para cada pessoa da casa, do mais velho à criança mais nova, além de um vestido novo completo, com duas mudas de roupa. – A cada Natal e em todos os festivais eles recebem uma roupa de presente. É bem mais do que geralmente é feito, mas pelo pouco tempo que estivermos com eles, vamos torná-los tão felizes quanto pudermos. (p. 219)

Os escravizados, a seu termo, emprestavam hábitos e trajés dos donos do poder, sem abandonar de vez uma estética africana, mas tornando-a mais “palatável” àqueles que tinham o poder de censura e coerção. É neste contexto que se integram à celebração do Jonkonnu as Set-Girls, ou conjunto de garotas. O aparecimento deste grupo aponta para a emergência de estratificações na sociedade jamaicana, uma

³⁸ Um comentário de Major Chambre (*Recollections of West-end life*), de 1858, evidencia divisões e diferenciação no modo de celebrar. “No lado norte da ilha é um esplêndido acontecimento, mas no lado sul (nas montanhas) é exatamente o oposto.

divisão demarcada também em termos geográficos. Nas áreas rurais, o Jonkonnu manteve-se mais próximo de tradições africanas, enquanto nas cidades adaptou-se às condições sociais do momento e ao contato mais frequente com os europeus ou descendentes.

É de notar que a expressão Jonkonnu, a esta altura, já se aplicava indistintamente a celebrações envolvendo máscaras no período natalino. O conjunto de garotas e a casa-barco³⁹, como substituta da máscara com presas de javali e do capacete com chifres, são elementos de uma mesma fase do Jonkonnu, passando a fazer parte do registro de viajantes a partir do final do século XVIII. Tanto a indumentária do conjunto de mulheres quanto a dos homens portadores da casa-barco representam uma ruptura nos trajes até então usados pelos participantes da procissão, evidenciando uma sofisticação e estrutura de organização que a procissão passaria a apresentar deste período em diante. Richardson Wright (1937, 239), mostra que, nas áreas rurais, cada “nação” escolhia uma rainha que era então “berrantemente” vestida com um traje que lhe cobria dos pés à cabeça. Com uma máscara “hedionda” ela desfilava pela vizinhança, indo de propriedade em propriedade acompanhada em seus cantos por uma banda de tambores e banjos e seguida de perto por um grupo de escravos.

Nas cidades, para onde o costume de fato teria se originado o conjunto de garotas passou a evidenciar também a emergência de uma elite mestiça na população jamaicana. As *Set Girls* vestiam-se com amplas saias rodadas, confeccionadas em tecido fino, com sucessivas camadas de anáguas - que em muito lembram as roupas das baianas -,

³⁹ Apesar de uma série de litografias desenhadas por Belisário, mostrando integrantes do Jonkonnu com a casa-barco à cabeça, a maior parte dos registros faz menção apenas à casa. Esta foi a forma de Jonkonnu que se popularizou na Jamaica.

paramentavam-se com jóias e chapéus de abas largas, além de carregarem sombrinhas ou parassóis, independentemente de desfilarem durante o dia ou à noite. Cada conjunto vestia-se com uma determinada cor e costumava rivalizar nas *performances* ocorridas durante os feriados natalinos. Os grupos mais populares eram o azul e o vermelho. Lewis atribui essas cores à divisão criada na Marinha Britânica pela rainha Elizabeth I. Belisário (1836) confirma que o conjunto vermelho representava os ingleses, enquanto o azul representava os escoceses.

Seus vestidos correspondem em cor aos da rainha e outras lideranças, de acordo com a regra estabelecida, diferenciando-se apenas na superioridade da textura dos materiais. Assim, vistosamente vestidas, elas irrompem por volta das 10h ou 11h da manhã, acompanhadas por uma banda, e desfilam pela cidade com raros intervalos até à noite, quando então são convidadas a entrar nas casas para dançar e cantar. Por mais estranho que possa parecer, elas carregam constantemente abertas suas sombrinhas, tanto nas aparições noturnas quanto sob o sol.

Havia ainda um terceiro grupo, conhecido por “French Set-Girls”, integrado por imigrantes do Haiti⁴⁰. As Set-Girls deram origem, posteriormente, a vários outros conjuntos, como Golden Sets, Velvet Sets, Garnet Ladies. Homens e mulheres apresentavam-se fantasiados, com uma delas carregando a “shaka” uma espécie de chocalho, enquanto os homens batiam tambores feitos de barris cobertos por couro de cabra.

⁴⁰ Muitos colonos haitianos fugiram para a Jamaica, levando seus escravos, após a independência da então colônia francesa

Esse grupo se distinguia tanto pelo estilo arrumado de suas roupas, quanto por seu comportamento geral. O French Sets era invariavelmente partidário de bom gosto e etiqueta. Elas têm sua rainha e permitem que homens participem das danças. O gracioso jeito com que as French Girls amarravam seus lenços à cabeça foi sempre motivo de inveja para os negros-crioulos da Jamaica. (Belisário 1836:...).

A exemplo dos vários grupos étnicos que participavam distintamente da celebração com seus companheiros de “nação”, como notado por alguns observadores, a existência das *Set Girls* também aponta para divisões, mas entre africanos e crioulos, mostrando estratificações na sociedade jamaicana. Já por volta de 1820 a Jamaica tinha uma população mulata muito superior à branca, embora não comparável em número com a população escrava. Muitos desses mulatos, ou pessoas de cor, como eram chamados, tinham capital, terras e podiam trabalhar por conta própria, mas estavam impedidos, por lei, de votar ou de deter cargos. A tentativa desses grupos de distanciarem-se dos africanos e escravos aparece nitidamente neste registro de 1834, de Michael Scott.

A parte bonita da exibição [referindo-se ao Jonkonnu] era o conjunto de garotas. Elas dançavam ao longo da rua em grupos de 15 a 30. Havia conjunto de mulatas e de pretas e conjunto de todas as graduações intermediárias de cores. Cada conjunto vestia-se igualzinho e carregava sombrinhas ou parassol da mesma cor e tamanho... Elas cantavam enquanto deslizavam pelas ruas... Mas as cores nunca se misturavam entre si. Nem as negras interferiam com as pardas, assim como as pardas não interferiam com as morenas (sables) (Scott, 1999, p. 472)



Fig 14. A rainha ou “Mama” das Set-Girls

Fig 15. As French Girls, formada basicamente por escravas procedentes do Haiti (abaixo)



A influência visível de práticas europeias, neste ciclo do Jonkonnu, contudo, serviu, muitas vezes, para dissimular a continuidade de formas africanas, embora nem sempre tenha sido vista desta forma por muitos dos observadores visitantes. Como afirma Brathwaite, (citado por Bettelleheim, 1988, p. 46.) “as formas podiam ser europeias, mas o conteúdo era bem diferente”. Os conjuntos de garotas desfilavam acompanhando um personagem que ficou conhecido no folclore jamaicano por Jack-in-the-Green, mesmo nome de um personagem surgido no século XVIII nas festas inglesas de celebração do verão. O Jack inglês cobria-se de folhas dos pés à cabeça, deixando na indumentária apenas um espaço aberto na altura dos olhos, o que levou os cronistas a verem no Jonkonnu o mesmo personagem das festas britânicas.

O Jack-in-the-Green da Jamaica difere em poucos pontos do personagem que acompanha os limpadores de chaminés no 1^o. De maio na Inglaterra. (.....)⁴¹

O máscara da celebração jamaicana ocultava-se dentro de uma estrutura totalmente coberta por camadas de folhas de palmeira, de forma que ficava difícil para o espectador dizer para que direção ele olhava ou mesmo onde era a frente ou suas costas. Para aqueles familiarizados com o Vodum, a associação do Jack-in-the-green da Jamaica com o deus Zangbeto é inevitável. O espírito guardião da noite, cultuado por povos do Sul do Benin⁴² e do Togo, caracteriza-se por cobrir-se inteiramente de palha da cabeça aos pés. Sua aparição é marcada por saltos acrobáticos, rodopios e pela emissão de sons

⁴¹ “The Jack-in-the-Green of Jamaica differs in very few points from the same description of personage who accompanies the chimney-sweepers on the 1st May in England”.

⁴² Uma das etnias dessa região são os povos Plá, que antigamente assentavam-se em Ayudah. Área de localização também dos povos Badagry.

guturais e sua dança tem por propósito a purificação e proteção do povo e o afastamento dos males, mantendo distante os malfeitores.

Na Jamaica, ainda hoje é voz corrente entre a população que apenas homens portavam o Jack-the-Green, o que também ocorre no culto ao Zangbeto. Aliás, na África, é interdito às mulheres portar máscaras, bem como tocar naquele que a incorpora. A imagem que os colonos jamaicanos julgavam ser a versão tropical do personagem inglês pode, ainda, ser associada ao orixá Obaluaê/Omulu do panteão dos ioruba, cujos grupos populacionais também estavam bem representados na ilha. Outras entidades de sociedades da Costa do Marfim, Senegal e Gâmbia, por exemplo, também têm por indumentária trajes de palha que encobrem o rosto e praticamente o restante do corpo.



Fig 16. As Set-Girls, conjunto de garotas, ladeando o Jack-in-the-Green



Fig 17. O deus Zangbeto, do Vodun do Benim (acima).

Fig 18. Mascarado da Sociedade Secreta Feminina Sande, da Libéria e Serra Leoa (ao lado)

Fig 19. O Jack-in-the-Green dos ingleses (abaixo)



No início do século XIX, os participantes do Jonkunnu haviam incorporado mais uma prática à sua celebração. Para os cronistas, nada além de uma tentativa de copiar as encenações teatrais então florescentes nos teatros da ilha. Contudo, os escravizados africanos da Jamaica podiam estar ressignificado uma antiga e comum prática de sociedades africanas: a dramatização. Lady Nugent, a esposa do governador colonial, assistiu a uma dessas encenações logo no primeiro dos seis natais que passou na ilha, entre 1801 e 1807.

Havia a festa dos atores. – Então, uma criança era entronizada, fingindo ser um rei, que esfaqueava todo o restante. Eles me disseram que algumas crianças estavam representando Tippoo Saib⁴³ quando criança e o homem era Henrique IV da França. – Que confusão!⁴⁴

Esses atores, que ficaram conhecidos mais tarde pelo nome “Koo Koo” ou “Actor Boys”, tinham predileção, de acordo com os “esquetes” deixados por Belisário, por uma peça de Shakespeare. “Ricardo III era a tragédia favorita deles”, relatou o litógrafo, observando, porém, que a estrutura narrativa idealizada pelo dramaturgo inglês parecia não ter a menor importância (ou sentido) para aqueles grupos de intérpretes. Chamava a atenção também para a tal *melange* relatada por Lady Nugent.

apenas algumas partes [da peça Ricardo III] eram escolhidas, sem prestar atenção à ordem que o ‘Bardo de Avon’ achara apropriada para organizar o tema. (Apud Bettelheim, p. 48).

⁴³ Tippoo Saib, conhecido como O Tigre do Misore, foi um sultão indiano derrotado e morto pelos ingleses em 1799, após várias batalhas em defesa de seu reino.

⁴⁴ Lady Nugent. Op. cit., p. 48.

Henry de la Beche, um geólogo e explorador inglês que herdou do pai terras e escravos na Jamaica, também assistiu, em 1825, a uma dessas apresentações (embora durante a Páscoa, quando os escravos também costumavam ganhar as ruas), promovida por negros de uma propriedade vizinha à sua.

Apareceram na minha casa, músicos e um bando de personagens fantasticamente vestidos representando reis e guerreiros; um deles tinha uma máscara branca sobre o rosto e uma parte da representação tinha, evidentemente, alguma referência com a peça Ricardo III, pois o homem com a máscara exclamava ‘um cavalo, um cavalo, meu reino por um cavalo’. (Apud Brathwaite, p. 230)

A exemplo dos conjuntos de garotas, a indumentária dos Koo Koo abusava de sedas, rendas, cetins e penas e deslumbrava os cronistas e viajantes. Os termos usados por estes para definir os trajes os atores vão do “finamente vestidos”, “fantasticamente vestidos” ao “soberbamente trajados”, passando também por “explêndidos trajes”. São comuns, ainda, as referências a franjas douradas e prateadas, lantejoulas, miçangas e espelhos. Richardson Wright, que pesquisou os costumes da ilha entre 1682 e 1838, descreve detalhadamente o traje e a performance de um Koo Koo. A vestimenta, de acordo com ele, podia custar até 15 libras, custo que era, em sua maior parte, coberto com o que ele arrecadava durante a apresentação.

A fantasia de Koo-Koo consistia de uma volumosa saia de musselina, sedas, laços e rendas e uma longa e folgada jaqueta até os calcanhares, cachos caindo pela frente, costas e ombros, uma máscara e um fantástico arranjo de cabeça composto de miçangas coloridas, penduricalhos e pedaços de espelho “presos a uma

forma de cartolina decorada com renda prateada e finalizada por penas.” Ele segurava um leque em uma mão e na outra um chicote para afastar crianças irrequietas/atrevidas. Actor-Boys gastavam até £15 nesse traje. À noite, a fantasia parecia excepcionalmente resplandecente, pois o Actor-Boy desfilava cercado por uma grande moldura quadrada de madeira iluminada por velas e carregada por homens. Isso mantinha a multidão a uma distância segura. Dentro dela, ele girava e girava cantando em língua ininteligível em altos tons acompanhando a batida do goombah e do goombay. Com essas acrobacias, um Actor-Boy poderia coletar até £12 por dia. (p. 240).

Ao substituir trajes “grotescos” e “exóticos” por indumentárias luxuosas, ao adotar performances do teatro inglês em suas celebrações e trocar as máscaras “atemorizantes” por outras com feição e cor que se aproximavam das do colono, os escravizados e negros livres selecionavam aquilo que podia ser repostado e continuavam a praticar o que fazia sentido a seu universo de vida. O que colonos e autoridades viam como *mélange* possivelmente não era interpretado dessa forma pelos *actor-boys*. “Mesmo com uma performance estruturalmente relacionada a modelos ingleses” argumenta Bettelheim, “os negros podiam manter um grau de controle estético e de interpretação dos personagens introduzindo inovações que manipularam e transformaram seus modelos”.(1988, p. 49).

Isso ocorria, por exemplo, nos textos teatrais encenados. Como notado por Belisário e outros observadores, os *actor-boys* selecionavam, aparentemente de forma ilógica, trechos do drama

escrito por Shakespeare, transportando-os para universos africanos. A *performance* vista por De la Beche, por exemplo,

terminava com o rei Ricardo assassinando seu antagonista, para em seguida participarem os dois de uma dança de espadas. (Apud Brathwaite,p. 230)

Além de Ricardo III, outros textos encenados pelo grupo tinham como “tema recorrente a luta em torno de uma mulher, um duelo até a morte, rapidamente seguido por uma dança ‘selvagem’ em que o morto ressuscitava e era atraído para a dança.”⁴⁵

Por volta de 1780, de acordo com apontamentos de Wright, sempre que havia apresentação de grupos teatrais nas cidades de Kingston, Spanish Town ou Montego Bay, era comum ver, logo cedo, grupos de negros “de vários tons, formas e tamanhos e com todos os tipos de texturas e falta deles” se dirigindo para o teatro. Eles eram enviados por seus amos para guardar os melhores lugares até que a sessão começasse. “Que barulho e vibração eles faziam no teatro”, escreveu Wright.

É possível, também, que escoceses e irlandeses que chegaram à ilha para administrar as fazendas tenham levado com eles um velho hábito de suas terras de declamar textos teatrais ao longo de velórios e funerais e que os negros tenham acompanhado de perto tais performances. Tanto o contato com atores ingleses ou de outras origens europeias, durante a espera no teatro, quanto a participação indireta nos costumes irlandeses pode ter servido de inspiração aos *actor-boys*, mas o fato é que o elemento teatral em África esteve sempre imbricado nos modos de vida das sociedades. Constitui, interpenetrado

⁴⁵ RYMAN, C. Op. cit, p. 21.

pela música, danças e exibições mascaradas, segundo Balogun (1977, 83), uma arte que visa essencialmente servir de veículo às manifestações coletivas de uma crença ou ritual sagrado.

Assim, a “morte e ressurreição”, seguida pela dança, do oponente de Ricardo III nas dramatizações dos Koo Koo, que tanta estranheza causava aos brancos da ilha, estava plenamente de acordo com a forma de funcionamento do mundo africano, no qual a noção de morte não se dissocia da de vida e tampouco significa o fim de uma pessoa.



Fig 20. O koo koo ou ator-boy, encarregado das dramatizações



Fig 21. Actor-boy

Por volta de 1833, a celebração do Jonkonnu tinha adquirido uma dimensão bem mais ampla, ganhando uma configuração de espetáculo, incorporando uma série de novos personagens e práticas, entre eles “índios”, “guerreiros” e os “guardas natalinos”, que passaram a fazer parte da vida jamaicana após a revolta de 1831-32⁴⁶. O levante escravo ajudou a acelerar o processo de emancipação⁴⁷, e as mudanças socioeconômicas decorrentes dessa nova realidade vivida pela sociedade jamaicana refletiram fortemente na celebração até seu banimento da capital Kingston, a partir de 1841, em meio a uma série de distúrbios na cidade.

A queda no preço do açúcar, a impossibilidade de competir no mercado externo com o preço praticado pelos ainda escravocratas Brasil e Cuba e a elevação do custo da mão de obra interna, aliados à resistência dos ex-escravos em continuar vinculado a seus antigos proprietários, preferindo trabalhar por conta própria nas montanhas, levou à importação de *indentured labourers* da Índia, China, África (principalmente Serra Leoa e Congo), além de negros livres de outras ilhas caribenhas e dos Estados Unidos⁴⁸. A sátira e a crítica social a esses trabalhadores contratados e à influência estrangeira na ilha

⁴⁶ Conhecida como ‘guerra batista’ ou ‘revolta natalina’, por ter sido desencadeada na semana do natal, o levante envolveu cerca de 60 mil escravos e durou dez dias, liderado pelo escravo e pregador batista Samuel Sharpe. Sintonizado com o movimento abolicionista londrino, Sharpe pretendia deslanchar uma pacífica greve geral reivindicando mais liberdade e pagamento de salário pelo trabalho. A recusa dos fazendeiros elevou os ânimos e transformou-se em uma revolta de grandes proporções. Centenas de imóveis foram destruídos e doze brancos e 207 escravos morreram durante os conflitos, enquanto outros 340 negros foram executados nas semanas seguintes ao conflito após decisões judiciais sumárias.

⁴⁷ O ato emancipatório livrava, de fato, apenas aqueles escravos com idade até seis anos e os que estavam por nascer. Todos os demais ficavam obrigados a um período de quatro a seis anos de ‘aprendizagem’ nas fazendas a que estavam vinculados.

⁴⁸ Estimados meio milhão de indianos foram levados para as colônias inglesas no Caribe entre 1838 e 1917, enquanto 32 mil africanos foram contratados para trabalhar nas plantações britânicas entre 1841 e 1867, sobretudo nas da Jamaica e Guiana. Na primeira, desembarcaram cerca de oito mil africanos em 20 anos, entre 1840 e 1860. Outros grupos como chineses, alemães e árabes também migraram para a ilha, principalmente a partir do início do século XX.

passaram, então, a ser um forte componente do Jonkonnu. Por outro lado, vale ressaltar, esses imigrantes inegavelmente influenciaram o ritual, contribuindo significativamente para os formatos que este apresenta na atualidade.

A condição legal de cidadão obtida pelos ex-escravos não alterou significativamente sua condição econômico-social, embora uma classe média de agricultores tenha surgido nas primeiras décadas pós-emancipação. Porém, essa aparente mobilidade social escondia limitações amparadas em leis civis que dificultavam, entre outras coisas, o acesso ao mercado de trabalho e à posse da terra por parte dos ex-escravos. A luta por direitos civis gerou inúmeros conflitos com os ingleses e descendentes residentes na ilha, cuja proporção numérica, por volta da segunda metade do XIX, era de 1 para 32, isto é, para cada branco residente na ilha havia, em contrapartida, 32 negros na população. A tensa situação, coadjuvada por rumores de restabelecimento da escravidão e pela recusa da rainha Vitória em permitir que os ex-escravos cultivassem terras da Coroa, culminou, em 1865, na rebelião de Morant Bay e na execução de cerca de 500 negros.

“Um povo oprimido sempre busca alternativas”, argumenta Ryman e, no caso da Jamaica, a saída foi uma “volta às raízes”, espiritualmente falando, concretizada no fortalecimento de um fervor religioso, iniciado poucos anos antes, que ficou conhecido como Revival, configurado pela eclosão de diversas práticas religiosas africanas, ainda que, no início, sob a máscara do cristianismo. Mesmo nas denominações cristãs, como a Batista, cujos principais pregadores eram africanos que haviam sido cativos nos Estados Unidos ou negros lá nascidos, estava presente a ideia de possessão, comunicação com os

espíritos, culto aos ancestrais, adivinhação, sacrifício animal e cura com ervas.

Há esparsos registros sobre o Jonkonnu neste período, mas não é de todo impossível que, com a presença dos milhares de africanos contratados para trabalhar na ilha, a celebração, a exemplo do ocorrido com a religião, tenha também passado por uma “volta às raízes”, isto é, incorporado elementos culturais dos africanos imigrantes ou reavivado aqueles já existentes. Essa incorporação ocorreu com os indianos que, ao mesmo tempo em que “cederam” personagens para o Jonkonnu, como o Babu, viram suas celebrações, como no caso do Hosay, ganharem vários elementos da cultura jamaicana.

Hoje, na Jamaica, existem dois tipos de Jonkonnu. O *Roots Jonkonnu* e o *Fancy Dress* ou *Masquerade*. A palavra roots, significando raízes ou origem no inglês, tem no vocabulário jamaicano uma associação com camponês e está diretamente associada a uma forte presença/tradição negra. Assim é que o reaggae e o rastafarianismo, por exemplo, são considerados roots Jamaican, isto é, de expressão jamaicana. Como enfatiza Bettelheim (1988, p. 50), a performance do Roots e do Fancy Dress segue a mesma estrutura - a procissão seguida de uma concentração para performance dos personagens - e os dançarinos apresentam praticamente os mesmos básicos passos, “mas a qualidade dos movimentos, a identidade dos personagens e os figurinos diferem significativamente”.(idem)

Essa divisão na maneira de celebrar pode ter decorrido do banimento do Jonkonnu em Kingston, em 1841. Proibido na capital, o ritual, ao que tudo indica, continuou a ser sorratamente/dissimuladamente praticado nas áreas mais remotas, embora não se

conheçam muitos registros escritos sobre a celebração nesses locais e durante esse período. Com a proibição, a celebração praticamente desapareceu das cidades por várias décadas, antes de ser oficialmente reabilitada nos anos 1950 na forma de uma competição nacional subvencionada pelo jornal *The Gleaner*, o mais importante da ilha. Em 1951, o editor-chefe do jornal, Theodore Sealy, promoveu, oficialmente, o primeiro concurso nacional de Jonkonnu, inspirado no sucesso do carnaval de Trinidad e Tobago, um orgulho daquele país, também financiado por um jornal local. Meses antes do Natal o jornal iniciou a publicação de uma série de artigos sobre o tema, visando despertar o interesse da população. Na edição de 6 de outubro de 1951, ao lançar as regras do concurso, Sealy perguntava em editorial

Terá a tradição da dança de rua e dos espetáculos de trajes burlescos – as principais características das festas de Natal na Jamaica dos velhos tempos – morrido, desaparecido por completo? Terá nosso povo esquecido o folclore do John Canoe com sua inocente e simples alegria? Este Natal nos dirá. (Apud Bettelheim 1988, p. 43)

O povo não só não havia esquecido como deu mostras de que a interdição banira a festa apenas daqueles lugares ao alcance dos olhos das autoridades. Nas áreas rurais, e mesmo em algumas outras urbanas, ela continuou seu processo de desenvolvimento e incorporações. As bandas de Jonkonnu - como passaram a ser chamadas - do interior tinham uma configuração mais africana, enquanto as bandas urbanas remetiam mais a estéticas europeias. Deixaram as ruas da ilha para apresentarem suas performances em palcos montados pelo órgão responsável pelo turismo nos festivais de

verão que atraem, todos os anos, milhares de turistas da Europa, e de outras partes do mundo.

PARTE II

2 - Cucumbis, Congos, Congadas: diferentes nomes, mesmas práticas



Fig 22. Um grupo de Cucumbi no Rio de Janeiro

O Brasil reúne, desde os tempos coloniais, um número sem fim de festejos populares celebrados entre 23 de dezembro e 6 de janeiro, o chamado ciclo natalino. De Norte a Sul, de Leste a Oeste do país surgem, em profusão, folguedos, muitos dos quais congêneres, constituídos por danças, instrumentos, encenações, desafios verbais, e duelos de espada, praticados, na maioria das vezes, por negros. Muitas dessas festas carregam estéticas e valores visivelmente africanos, apesar da mistura de influências processadas ao longo dos anos e de ser praticamente impossível precisar suas origens.

João Reis (2001, 339) afirma que os negros estiveram envolvidos em quase todo tipo de festa na Colônia e no Império. Nas festas privadas promovidas pelos brancos, atuavam como serviçais e, geralmente, também como músicos; nas celebrações públicas - cívicas ou religiosas - lá estavam, segregados ou misturados social ou racialmente; e, é claro, nas suas próprias festas. Vividas por africanos e descendentes como um exercício de sociabilidade e estreitamento de laços de afinidades e solidariedades, as festas foram vistas como um eficaz mecanismo de controle social, ao mesmo tempo em que atemorizavam e fascinavam os zeladores da ordem.

Dentre os tantos folguedos a ajuntar gentes de diferentes níveis dos brasis colônia e imperial nas “noites [e dias] de folgança”, como Vieira Fazenda¹ refere-se ao período de dias entre Natal e dia de reis, um dos mais antigos, certamente, é o Cucumbi. De acordo com Arthur Ramos (1956, 112), a celebração data do início do século XVII. Dançado em festa pública comemorativa do casamento da princesa do Brasil, D.

¹ FAZENDA, José V. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo 93, vol. 147, 1923.

Maria, com seu tio, D. Pedro - os futuros Maria I e D. Pedro III de Portugal -, na vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, na Bahia, em 1760², a dança, grafada então Quicumbiz, já aparecia, 20 anos antes desta data, na *Súmula Triunfal*³ que narra as festas em homenagem a São Gonçalo Garcia, em 1745, em Pernambuco (Meyer, 2001, p. 228).

A celebração, referida como sendo de ocorrência natalina (mais tarde, presente também no carnaval), atraiu a atenção de inúmeros viajantes estrangeiros que visitaram o Brasil durante o período colonial e o Império, e foi estudada por cronistas, memorialistas e folcloristas, cujos registros, ainda que marcados pela estranheza, permitem acompanhar seu desenvolvimento ao longo dos tempos. A exemplo do que ocorre com o Jonkonnu, celebração natalina de áreas caribenhas, o festejo brasileiro possui diferentes grafias, bem como apresenta múltiplos estilos, que podem variar de estado para estado e, muitas vezes, de cidade para cidade dentro de uma mesma região. Igualmente, como no caso do festejo jamaicano, não há consenso nem quanto à grafia, nem quanto à etimologia. O memorialista Mello Moraes Filho, por exemplo, que descreveu uma manifestação do Cucumbi no

² CALMON, F. *Relação das faustíssimas festas* [1762]. Rio de Janeiro: MEC/SEC/Funarte, 1982. Apud Silvia Hunold Lara. “Uma embaixada africana na América Portuguesa”. In JANCSÓ, I., KANTOR, I. *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa*. S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, Vol. I, pp. 151-168.

³ *Súmula Triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto mártir São Gonçalo Garcia. Dedicada, e oferecida ao Senhor Capitão José Rabelo de Vasconcelos, por seu autor Soterio da Silva Ribeiro: com uma coleção de vários folguedos, e danças, Oração Panegírica, que recitou o Doutíssimo, e Reverendíssimo Padre frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, Religioso Capucho da Província de São Antônio do Brasil, na Igreja dos Pardos da Senhora do Livramento, em Pernambuco no primeiro de maio do ano de 1745. Lisboa. Na oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha nossa Senhora. Ano de M.D.CC.LIII.*

Rio de Janeiro, em 1830, utiliza as grafias **Cucumbi** e **Bucumbis** no seu livro *Festas e Tradições Populares do Brasil* (1946) para referir-se a um mesmo tipo de celebração. A primeira grafia é empregada na descrição da festa do Rio de Janeiro

Destoando do concerto magnífico, lá cresce o rancho dos *bucumbis*, que são negros e negras vestidos de penas, rosnando toadas africanas, e fazendo bárbaro rumor, com seus instrumentos rudes (Morais Filho, 2002, p. 75. Grifos do autor).

Enquanto utiliza a segunda ao falar sobre a manifestação festiva na véspera do dia de reis na Bahia.

Não há quem tenha perlustrado as províncias do Norte, que não se recorde de um grupo de negros, vestidos de penas, tangendo instrumentos rudes, dançando e cantando, que, nos dias de festas populares, percorre as ruas das grandes cidades e pequenos povoados. (Morais Filho, 2002, p. 141).

Câmara Cascudo, no verbete relativo à festa, no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, grafa **Cucumbi**, mas remete à escrita **Quicumbi**, utilizada, de acordo com ele, no Rio Grande do Sul. Essa mesma grafia pode ser encontrada em registro de 1762, na *Relação das Faustíssimas Festas*, de Francisco Calmon, em relato sobre a presença de uma embaixada e dança de congos nas celebrações pelo casamento de Maria I, como mencionado páginas atrás.

(...) Depois de tomarem ambos o assento destinado, lhe fizeram sala os sobas e mais máscaras da sua guarda, saindo depois a dançar as Talheiras e Quicumbis, ao som dos instrumentos próprios do seu uso e rito (Apud Lara: 2001, 162).

Assim como Cascudo, Mário de Andrade (*Dicionário Musical Brasileiro*), Manuel Querino (*Costumes Africanos no Brasil*, 1938), Oneyda Alvarenga (*Música Popular Brasileira*, 1950), Luiz Edmundo (*O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis*, 1932), Renato Almeida (*História da Música Brasileira*, 1942), Arthur Ramos (*O Negro na Civilização Brasileira*, 1956) dentre os muitos autores que abordam o festejo, empregam o termo **Cucumbi**, sendo que Mário de Andrade registra também as variações **Quicumbi** e **Xucumbis**, sem, no entanto, apontar suas procedências. Já Guilherme de Melo (*A Música no Brasil*, 1947) chama ao festejo **Quicumbe**. Por sua vez, Ulisses Passareli (2000), em levantamento bibliográfico sobre o folguedo, relaciona, ainda, a expressão **Cacumbi**, atribuindo sua existência “a duas áreas geográficas totalmente disjuntas: uma no Nordeste (Sergipe e Bahia) e outra no Sul (Santa Catarina e Rio Grande do Sul”, ressaltando que “as formas nordestinas são muito pouco conhecidas na literatura sobre folclore”.⁴ Há, também, o registro **Ticumbi**, nome adotado nos festejos do Espírito Santo.

Existe uma acentuada divergência entre esses autores também no que diz respeito ao fato de as celebrações serem ou não congêneres. Para Cascudo, o cucumbi é uma variante de congos, congada, quilombos e ticumbi⁵, com o que Mário de Andrade concorda apenas parcialmente. Vê, na festa, que classifica como “dança dramática”, identificação com os congos, mas aponta para semelhanças, também,

⁴ Revista Comissão Mineira de Folclore, n. 21, Agosto de 2000, pp. 170-180.

⁵ CASCUDO Luís C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. B. Horizonte: Itatiaia; S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, 6ª. Ed. Coleção Reconquista do Brasil.

com o Maracatu⁶. Para Luís Edmundo⁷, cucumbis e congadas são sinônimos, opinião partilhada por Renato Almeida, que dá o título de “Congos, congadas, cucumbis” ao capítulo do seu *História da Música Brasileira* que trata da celebração. Melo Moraes Filho distingue apenas regionalmente as duas celebrações, afirmando que cucumbi era designação dada pelo povo da Bahia, enquanto os das demais províncias chamavam ao festejo Congos (2002, 141).

Roger Bastide denomina Congos ou Congadas a toda manifestação apresentando estrutura típica do Cucumbi, independentemente da região de ocorrência. Ao mesmo tempo em que as aproxima da dança dos *caboclinhos*, “em que os personagens são índios em vez de negros, mas que obedecem ao mesmo modelo”⁸, faz distinção entre estas e as danças chamadas *moçambiques*, “que são apenas cantados e dançados, sem constituir peça teatral”⁹, além de criar uma hierarquia de valor no “folclore”, na qual a congada situa-se “no cimo”, enquanto os *moçambiques* são próprios das camadas de baixo.

Na contramão da maioria dos autores que, de uma forma ou de outra, consideram tais manifestações assemelhadas, Ulisses Passareli vê diferenciações, apontando como elemento comum entre essas celebrações a presença do negro.

⁶ ANDRADE, M. *Dicionário Musical Brasileiro*. B. Horizonte: Itatiaia; Brasília: Ministério da Cultura; S. Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da USP: Editora da Univ. de São Paulo, 1989. Coleção Reconquista do Brasil, 2 série; V. 162.

⁷ COSTA, L. E. *O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis*, 1932, p. 547.

⁸ BASTIDE, R. *As Américas Negras. As Civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel; Editora da Universidade de São Paulo, 1974, p.171.

⁹ Idem, idem.

Os nomes Cacumbi, Cucumbi e Ticumbi referem-se a folguedos brasileiros praticados em geral por negros (...) Tem surgido boa confusão destes nomes e entre outros folguedos congêneres, notadamente os Congos. Em parte, este quadro é resultado dos poucos estudos; outro tanto é fruto da pequena divulgação das pesquisas existentes que, por sua vez, são quase todas de caráter local, sem maiores preocupações de integrar estudos regionais. Também a própria semelhança dos nomes dos folguedos tem gerado equívocos, pondo em sinonímia o que não poderia estar. (PASSARELLI: 2000, 170).

Passarelli partilha sua visão com Guilherme Santos Neves, estudioso dessas manifestações no estado do Espírito Santo, em cujo texto, aliás, se baseia. Para Neves (1980),

O Ticumbi ou Baile de Congos é dança dramática que se não confunde com o Cucumbi do Rio de Janeiro (...), nem com o Cucumbi baiano (...), nem com os congos na versão norte-rio-grandense recolhida do Ceará. Também não com as Congadas do município de Osório, no Rio Grande do Sul (...), ou os Congos da Paraíba (...), nem também com as antigas Congadas cariocas (...). (Apud Passarelli: 2000, p. 170).

A partir dessa diferenciação estabelecida por Neves, Passarelli conclui que,

CUCUMBI (com os sinônimos Bucumbi e Quicumbe), o CACUMBI (com os sinônimos Calumbi, Catumbi, Cacumbinho, Quicumbi e Ensaio ou Ensaio de Promessa [nome da celebração em Santa Catarina] e o TICUMBI (com os sinônimos Tiquimbi e Baile de Congo), são três folguedos diferentes e não devem ser confundidos (2000, 178).

Este não é o único ponto controverso envolvendo a celebração e seus estudiosos, que divergem também quanto à etimologia. “Cacumbi, cucumbi, ticumbi. De onde vêm os termos? Serão palavras

compostas?”, indagou Hermógenes Lima Fonseca (1979), sem chegar a resultado conclusivo. Ele aventava a possibilidade de o núcleo principal do termo ser “cumbi”, com o “ca”, o “cu” e o “ti” sendo uma espécie de prefixo que apontaria para variações do folguedo.¹⁰ Passarelli, citando Maria de Lourdes Borges Ribeiro (*O Jongo*, 1984), traduz cumbi como sol, explicando que a palavra é de uso corrente entre os dançadores de jongo de São Paulo. Atenta, ainda, para o fato de Francisco Pereira da Costa (*Folclore Pernambucano*, 1974), ter registrado entre a declamação do Congo do Tejuco-papo, em Pernambuco, verso falando em sol e cumbi¹¹. Entretanto, não avança além disso em sua tentativa de apontar um significado para o termo.

Quem duvida o sol que nasce
Com suas luzes tão belas
Que fazem o claro dia?
Ai, ai, ti cumbi
Quem dança o reale,
O reale para mim?

Morais Filho associou a expressão ao vocábulo *cucumbe* que, de acordo com ele, designa a comida que usavam os Congos e os Munhambanas nos dias da circuncisão de seus filhos¹², enquanto Manuel Querino reconheceu a dificuldade de buscar uma definição plausível para o termo. “O cucumbi não passava de uma recordação das festas africanas, é certo, mas, foi-me impossível conhecer a significação

¹⁰ Apud PASSARELLI, U. Os Cumbis. Levantamento bibliográfico. Revista da Comissão Mineira de Folclore, n. 21, Agosto de 2000, p. 171.

¹¹ Idem, idem.

¹² MORAIS FILHO, M. Festas e Tradições Populares do Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002, Coleção Biblioteca Básica Brasileira, p. 143.

própria do vocábulo”¹³. Boa parte dos estudiosos da festa acompanha, nesta questão etimológica, a versão apresentada por Morais Filho. Guilherme de Melo (1947, p. 51-52) com base em cantos de Taieiras recolhidos por Silvio Romero (*Meu São Benedito/venho lhe pedir/pelo amor de Deus/pra tocar cucumbi*) deduziu que cucumbi era designação de instrumento africano, o que é rebatido por Mário de Andrade. Como não determina o processo de construção do suposto instrumento, Andrade concluiu que “deve haver leviandade da parte de Melo”.¹⁴

Em meio a tantos pontos divergentes, em uma coisa praticamente todos os autores parecem concordar. O cucumbi, “com a pureza temática de origem”, como refere Arthur Ramos ao falar das transformações do folguedo,¹⁵ desapareceu das cidades brasileiras no século XIX - época em que também começaram a esmaecer as eleições e coroações de reis negros -, diluindo-se em ou incorporando outras práticas na maioria dos locais.

O auto dos Congos ou Cucumbis já não se conserva com a pureza temática de origem. Vai se fragmentando progressivamente. Ora permanece apenas a cena da coroação – são os Congos. Ora as embaixadas vão constituir o tema principal – são os maracatus, os festejos carnavalescos, etc. Ora é o tema rainha que se destaca – são as Tayeras. Por fim, sobrevêm articulações com outros autos portugueses e ameríndios, com autos totêmicos, etc (Guerreiros, Bumba-meu-boi, Caboclinhos...). Há fios condutores, porém, nesses esfacelamentos (Ramos, 1956, 114).

¹³ QUERINO, M. A Bahia de Outr’ora. Vultos e Factos Populares. Salvador (BA): Livraria Econômica, 1916, p. 53.

¹⁴ ANDRADE, M. Dicionário Musical... Op. cit., Ver verbete Cucumbi.

¹⁵ RAMOS, A. O Negro na Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1956, p. 114.

Melo Moraes também dá o século XIX como sendo o derradeiro dos cucumbis, chegando, inclusive, a precisar o ano em que, no Rio de Janeiro, teriam as manifestações se limitado a performances nos funerais de nobres africanos tornados escravos no Brasil.

No Rio de Janeiro também os houve até 1830, servindo apenas, que nos conste, para incorporar-se aos préstitos fúnebres de filhos de reis africanos aqui falecidos -, na terra do exílio e do cativo (Morais Filho, 2002, 142)¹⁶.



Fig 23. Enterro do filho de um rei negro. Debret, 1830

Dos funerais, as danças teriam, por fim, migrado para períodos mais carnavalescos, podendo ser vistas ainda em 1888, como garante Eneida de Moraes, jornalista e pesquisadora do carnaval carioca, confirmando suposição de Bastide (1974) de que “o folclore africano e o folclore negro recusam-se a morrer e subsistem no carnaval” (p. 176).

¹⁶ Aqui, Melo Moraes Filho parece claramente apropriar-se (sem o devido crédito) de um magnífico registro de Debret sobre o enterro do filho de um rei negro, exatamente em 1830, no Rio de Janeiro. Em outro momento deste trabalho o registro de Debret será melhor explorado.

Nesse ano de 1888 desfilou a Sociedade Carnavalesca Triunfo dos Cucumbis, o primeiro cordão organizado na cidade. Eram negros fantasiados de índios, tocando instrumentos primitivos. No centro levavam uma rainha com um grande manto, segurado por dois mascarados, dois figurões, políticos possivelmente. (Moraes, 1958, 97. Apud Passarelli, 2000, 172)

Resistiam e subsistiam, em dinâmicas de manutenção e mudanças, não apenas no significado das práticas, mas na incorporação de outros grupos étnicos e outras classes sociais – “figurões, políticos possivelmente” -, a ponto de provocar estranhezas na pesquisadora, como se depreende do final de seu relato.

Negros fantasiados de índio executando música e danças de africanos. Há óbvios lapsos nestas observações. Salvo engano, os Cucumbis parecem estar extintos. (idem)

Os cucumbis cariocas, embora arrastassem atrás de si, nas ruas da então Capital Federal, “uma grande cauda de público”¹⁷, passaram a ser duramente combatidos pela imprensa e por aqueles desejosos de um modelo civilizacional mais próximo da Europa. Não demorou, como conta Maria Clementina Cunha (2001, 45), para que passassem a ser sinônimo de desordem, apesar da índole pacífica e das relações que mantinham com velhas lideranças do catolicismo popular, sendo, em pouco tempo, expulsos dos festejos carnavalescos.

¹⁷ Gazeta de Notícias, 5 de março de 1889. Apud PEREIRA, M. Clementina. Ecos da Folia. S. Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 45.



Fig 24. Dois integrantes do Cucumbi. Fotografia de Cristiano Junior

Assim como deu origem a diversas outras celebrações, conforme apontado em anotações de Ramos, Morais Filho e Eneida, linhas acima, o cucumbi demonstra, ele próprio, resultar de mesclas e incorporações de diferentes “festas dos negros”¹⁸ que tinham como ponto em comum a coroação de reis negros e a devoção a São Benedito e Nossa Senhora

¹⁸ Araújo, A. M. Folclore Nacional. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1964, Vol. I, p. 189. Assim, segundo o autor, eram chamadas as festas em homenagem a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário durante a escravidão.

do Rosário. Nessas ocasiões, o casal real era conduzido pelos súditos, escravos, libertos e mulatos, em procissão pelas ruas até a igreja, em meio a cantos, danças e simulação de duelos com espadas, como ocorreu no Recife em 1674, cidade em que essas eleições davam-se anualmente. A exibição era complementada, em geral, por grandioso banquete seguido de baile. Não faltavam investimentos na celebração, que aumentavam ano a ano.

No Recife, as eleições e festas de posse eram realizadas anualmente, incluíam vários reis, rainhas e juizes de etnias diversas (...) e consumiam gastos que aumentavam ano após ano. Entre os anos de 1674 e 1676, por exemplo, foram gastos com a festa de eleição e posse vinte e sete mil e quarenta réis no primeiro ano (1674-1675) e cento e vinte mil réis no segundo (1675-1676). (Silva, 2001, 321).

Esses cortejos não demoraram a transformar-se em espinha dorsal das celebrações religiosas, sobretudo naquelas referentes a São Benedito, São Baltasar e “outros santos de tez carregada”¹⁹. Designados algumas vezes autos, outras, danças dramáticas, ou, ainda, considerados apenas bailados, as descrições sobre o cucumbi, deixadas principalmente pelos memorialistas, não são muito claras. No geral, os autores repetem-se uns aos outros, com pequenas variações, em textos empolados que primam pelo pieguismo mais do que em explicar detalhadamente a dinâmica da celebração.

O “entrecho do baletto”, isto é, o enredo do cucumbi, de acordo com Melo Morais Filho, consistia no seguinte: no dia da circuncisão de seus filhos, após lauta refeição de cucumbe, comida especial servida na ocasião, um grupo de congos segue ao encontro da rainha a fim de

¹⁹ COSTA, L. E., O Rio de Janeiro no Tempo...Op. cit., p. 154.

apresentar-lhes seus mais novos súditos. O cortejo, integrado por “príncipes e princesas, áugures²⁰ e feiticeiros”, além de intérpretes, é surpreendido por uma tribo inimiga, saindo ferido da emboscada o filho do rei. O embaixador do grupo é encarregado de noticiar o rei sobre o ocorrido. Este, então, convoca o feiticeiro mais célebre de seu reino e ordena que ressuscite o filho.

“Ou darás a vida a meu filho e terás em recompensa um tesouro de miçanga e a mais linda das mulheres para com ela passares muitas noites; ou não darás e te mandarei degolar.” (Morais Filho: 2002, 143).

Ressuscitado o jovem nobre, tinham início as danças, “em ação que podia prolongar-se por muitas horas”, até que a “função” se retirasse, cantando o Bendito e outras quadras populares. Tomavam parte na encenação, além do Rei, Rainha, Capataz, Língua, Quimboto, Mametos, Caboclo, Príncipes, Princesas e Embaixadores, “cinquenta outros comparsas que dançam, tocam e executam o coro” (Morais Filho, 2002, 143). As vestimentas eram uma atração à parte.

O vestuário geral consiste em círculos de vistosas e compridas penas aos joelhos, à cintura, aos braços e aos punhos, rico cocar de testeira vermelha, botinas de cordovão enfeitadas de fitas e galões, calça e camisa de meia cor de carne, e ao pescoço das mulheres e homens, miçangas, corais e colares de dentes, dando uma ou mais voltas.

O Feiticeiro, o Rei e a Rainha ostentam vestimentas mais luxuosa e característica, porém no mesmo sentido. (Idem, idem)

No que diz respeito aos instrumentos, o grupo mantinha a “lealdade às tradições”, segundo Moraes Filho, figurando entre eles

²⁰ Sacerdote dotado de poderes adivinhatícios

ganzás, chequerês, chocalhos, tamborins, adufes, agogôs, marimbas, pianos de cuia. O enredo do cucumbi assumiu versões variadas conforme o lugar e o tempo. Numa delas, é a rainha quem envia seus embaixadores à corte do rei congo e o mameto, neste caso, aparece repentinamente para tirar satisfações com os embaixadores. Há luta, o mameto é morto pelo caboclo, mas ressuscita após intervenção do quimboto (RAMOS, 1956, 114).

Em outra versão (Ticumbi, Espírito Santo), “mais simples e menos dramática”, segundo Cascudo (1988), não há rainha, mametos ou quimboto, tampouco mortes, ressurreições ou coroação de reis e rainhas, mas luta entre dignitários de dois reis – Congo e Bamba – em torno da primazia de realizar festa para São Benedito. Em algumas encenações, o auto acaba em casamento, com o rei entregando a mão da filha ao feiticeiro em paga pela restituição da vida do filho²¹, enquanto em outras, o feiticeiro, já sendo casado, recusa a oferta do rei. Na região de Goiás, o auto envolve uma princesa de nome Miguela e seu primo, um rei. O emissário da princesa é recebido de forma hostil pelo rei, dando início aos combates. No final, o emissário é proclamado “duque e mirante-mor”. (Cascudo, 1969, 468).

Na descrição de Congos feita por Mário de Andrade, em 1953, estão presentes alguns dos personagens apontados por Moraes Filho, mas, além de ganharem nomes, há acréscimo de outras tantas figuras. O príncipe Suená, filho do rei Congo é, claramente, uma referência a um título de nobreza do reino do Congo no século XVII. O título equivalia ao de chefe civil do reino. Neste enredo, tampouco há mametos, rituais de puberdade ou feiticeiro, mas disputa entre dois reis, ficando

²¹ COSTA. L. E. O Rio de Janeiro no tempo...Op. cit., p. 160.

subtendido que está em jogo a conquista de territórios, embora, da parte de um dos nobres, haja referência à organização de festa para um santo (São Benedito, provavelmente).

O grupo de bailarinos está dividido em dois cordões: os súditos do rei Congo e os soldados da rainha Ginga. Os personagens solistas são: Henrique, rei Cariocongo, que é o rei Congo; o seu filho, o príncipe Suená; dos dignitários do reino do Congo, o Secretário Lúcio e o Ministro; o Embaixador da rainha Ginga (chamada Ginga Nbanji, no Estado da Paraíba); e finalmente o general dos Exércitos da rainha Ginga”.²²

Nesta versão, o representante da rainha Ginga tenta assassinar o rei Congo, mas fracassa. Tem a vida poupada por interferência do príncipe Suená, que então confessa ao pai que andava travando combates em campo com os soldados de Ginga sem seu conhecimento. O rei, igualmente, o perdoa. Apesar do embaixador de Ginga oferecer peças de veludo e bordados para uma festa em homenagem a um santo, que estava em preparo na corte congo, fica decidida a guerra entre os dois reinos, na qual o general da Rainha Ginga é ferido mortalmente.

Mário de Andrade notou que a “versalhada”²³, isto é, a parte da embaixada em que os representantes reais duelam verbalmente, antes de combaterem, era feita de textos tradicionais já totalmente deformados pelo uso, tornando-se sem sentido e de difícil entendimento, transmitidos oralmente ao longo dos anos. Na “dialogação” entre os diplomatas adversários, ora o “embaixador se diz

²² Apud ALVES, J., LIMA, R., & ALBUQUERQUE, C. Cacumbi: Um aspecto da cultura Negra em Santa Catarina. Florianópolis: Editora da UFSC; Co-edição Secretaria de Cultura e do Esporte, 1990, p. 31.

²³ ALMEIDA, R. História da Música Brasileira. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia Editores, 1942, p.257.

almirante da Loanda e embaixador da Turquia, além de afilhado da virgem Maria”²⁴ e, quando o rei quer informações sobre seu monarca, “ele, de embaixador da Rainha Ginga passa a súdito do Rio de Manabim, Imperador de Canindé”²⁵. Em outro momento do duelo verbal, o então rei do Congo passa a ser “senhor de toda a Bragança, padrão da Cristandade, amigo fiel da França”²⁶. O diálogo, considerado por Andrade como “um dos mais espantosos exemplos de deformação popular de textos decorados”, não deixa dúvida de que os grupos justapunham a seus textos-base fatos reais que, à época da incorporação, tinham sentido para eles, mas tornavam-se obscuros ouvidos décadas ou séculos depois.

As versões descritas por Moraes Filho e Mário de Andrade são apenas duas das muitas existentes Brasil a fora. Alves, Lima e Albuquerque, que estudaram o cacumbi em Santa Catarina, apresentam um breve apanhado das inúmeras variações nas diferentes regiões.

Da Bahia ao Amazonas a Rainha Ginga não aparece, somente seu embaixador (...) Na Bahia, o matador do príncipe, filho da Rainha Ginga, é uma indígena (cabocla); o príncipe morre e ressuscita. Em Pernambuco a estória acaba com uma festa e reconciliação dos opositores. Em Atibaia, São Paulo, o príncipe não morre nem há intervenção do feiticeiro, mas uma guerra entre o rei e um general invasor, que é vencido e batizado como modelo dos mouros e cristãos (1990, 31).

²⁴ Idem, idem.

²⁵ Idem, idem.

²⁶ Idem, idem

A parte dramática, propriamente dita, da celebração era apenas uma etapa do folguedo, precedida de cortejo do qual todos os integrantes participavam entoando cantos e quadrinhas, enquanto desfilavam pelas ruas a caminho do local de encenação da embaixada-quase sempre em frente a uma igreja. No Rio de Janeiro colonial, esses grupos marcavam presença também em outros espaços de poder. O cronista Luiz Edmundo, por exemplo, narra a exibição de um desses “préstitos” diante das janelas do palácio do Vice-Rei.

No largo, em frente ao palácio, estaca o préstito. Baixam, dos andores reais, os negros soberanos. Já o *principal*, sempre ao som da música, agitando o seu bordão enfitado, marcou o campo das dança, agitado e loquaz:

-Vai começar! Vai começar!

Erguendo-se do trono de improviso e posto à flor da terra, o rei, aí, resvalando o pernil cinquentão ataca um bailado curioso, sempre envolto na capa pesadíssima, fazendo chocalhar as estrelas e as luas de metal:

Sô rei du Congo,
Quero brinca;
Cheguei agora
De Portugá

O coro:

É sambangalá,
Chegado agora
De Portugá

A rainha, que seguiu o rei nas suas diabruras coreográficas, baila também, sacudindo o tundá revoltado, aos rebolos, imitando os movimentos de um parafuso. Mas recuam logo, rei e rainha, indo tomar assento nos respectivos tronos, sob os pálios refulgentes de lantejoulas. (1932, 156-7).

Esse mesmo cronista dá a conhecer que, à longa apresentação dos congos/cucumbis, instalado em sua janela de sacada,

O Vice-Rei austero goza a alegria esfuziante da matulagem folgaz, as musicas, as danças, deslumbrado ainda pelo formigueiro humano que tem diante dos olhos e que da rampa do mar vai perder-se para o lado oposto da praça, extravasando pelas ruas da Misericórdia, Direita e Arco do Telles. (Costa, 1932, 156-157)

Mesmo que Luiz Edmundo, cronista do século XX, tenha dado asas à imaginação na descrição da cena colonial, não era anacrônico que grupos negros, por ocasião de suas celebrações, fossem recebidos ou prestigiados por autoridades,²⁷ ainda que estas quisessem apenas demonstrar benevolência, como sugere Elizabeth Kiddy (2008, 185). O botânico alemão Von Martius relatou a visita de um rei negro à casa de um superintendente do distrito de Tejuco, hoje Diamantina, em Minas Gerais. A corte negra foi recebida pela autoridade já de pijama e capuz, que indicou o sofá para que o rei negro se sentasse. Embaralhado, e possivelmente surpreso, o nobre, no dia a dia um sapateiro liberto, deixou cair o cetro, rapidamente apanhado pelo superintendente. “Sua Majestade deixou cair o seu cetro”, disse, devolvendo o símbolo do poder real às mãos do rei.²⁸

A existência das cortes negras foi vista, tanto por contemporâneos da celebração em seu auge, quanto por muitos daqueles que se dedicaram, posteriormente, à sua análise, como um arremedo das cortes europeias ou tentativa de ascensão ao mundo branco.

²⁷ Na Argentina do século XIX, o presidente Juan Manuel de Rosas era frequentador contumaz dos *candombes*, os bailes dos negros, aos quais comparecia acompanhado da filha, Manuela.

²⁸²⁸ Apud KIDDY, E. “Quem é o rei do congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil”. In. HEYWOOD, L. (Org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, pp.165-191.

No Brasil, os bantos designavam seus reis de Congadas, mas os brancos tinham seu imperador do Espírito Santo, que era reservado apenas para os de sua cor. Compreendemos, nessas condições, que os negros quiseram, em seu desejo de integração e de ascensão social, penetrar no folclore dos brancos, símbolo de um *status* social mais elevado. (Bastide, 1974, 173).

Renato Almeida, em *História da Música Brasileira*, não vê mais do que cópia da realeza portuguesa em congos, congadas e cucumbis. Os reis africanos, no seu entender, “macaqueavam” a monarquia portuguesa ao organizarem sua corte “com secretários de estados, mestres de campos, arautos, damas de honra, açafatas, assistentes militares: brigadeiros, marechais, coronéis e todos os outros postos”. Luiz Edmundo, de forma mais sutil, deixa patente, em primeiro lugar, seu incômodo com a chancela de legalidade recebida pela celebração por parte de determinadas autoridades.

Coroava-se o negro e disso se lavrava um termo. Em 1811 coroou-se a Caetano Lopes dos Santos e a Maria Joaquina, rainha, ambos da nação Cabundá, diz o termo lavrado na Lampadosa, *por estarem eleitos e por terem as respectivas licenças do Sr. Intendente da Polícia*. O papelucho histórico traz a assinatura de um íntegro sacerdote, o reverendo padre capelão Thomaz Joaquim de Mello. (1932, 154. Grifos do autor)

E também revelava seu inconformismo com o que parecia ver como desatino, tanta pompa para “sujeitos tão mal herdados”²⁹. “tais solenidades, em tudo copiadas das que serviam à coroação dos verdadeiros reis, enfeitava-se toda a igreja, acendiam-se os altares e até repicavam os sinos”. (Costa, 1932, 155)

²⁹ “Súmula Triunfal”. In CASTELLO, J. A. O movimento Academicista no Brasil, vol III. Apud MEYER, M. “A propósito de cavalhadas. osé

Raymond Williams (1979, 118) considera a tradição o meio prático de incorporação mais poderoso. Ele refere-se à tradição, não como sobrevivência do passado, mas com um sentido de seletividade, que escolhe dar ênfase a certos significados e práticas do passado, negligenciando ou rejeitando outras. Por certo, as coroações e entronizações de reis negros absorveram elementos ritualísticos e cerimoniais dos colonizadores. O mundo colonial brasileiro foi pródigo em cerimônias grandiosas, tanto palacianas quanto públicas, que funcionavam não só como instrumento de propaganda do poder régio e de normatização da colônia, mas também constituíam ocasiões de diálogos entre os diversos participantes³⁰. As celebrações conhecidas como “Entradas” visavam criar laços simbólicos de intimidade entre o povo e os governantes, uma vez que o rei estendia sua privacidade ao público em forma de festa comemorativa, que certamente ganhava significados distintos para os diferentes grupos sociais nela envolvidos.

Thornton tem apontado para semelhanças entre o mundo português e dos povos da África Central no que tange, sobretudo, ao aspecto profano-sagrado, assegurando que, “desde a véspera das viagens de Colombo, centenas de milhares de centros africanos praticavam uma forma local de cristianismo”³¹, ali introduzido pelos missionários portugueses. Assim, os congoleses viam o cristianismo como um novo meio e como uma série de novos símbolos para

³⁰ Sobre as festas coloniais, ver Jancsó, I. e Kantor, I. *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa*. S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, Vol. I e II; Del Priore, M. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. S. Paulo: Brasiliense, 1994.

³¹ THORNTON, J. “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700”. In HEYWOOD, L. (Org.)...Op. cit, pp 81-100. Ver também “Early Kongo-Portuguese relations: a new interpretation”. *History in Africa*, 8, 1981: 188

expressar as suas crenças tradicionais. Este processo teve continuidade no Novo Mundo com o desembarque de milhares de centro-africanos que transportaram para as celebrações, religiosas ou não, suas práticas “profanas”, umas mais toleradas pela Igreja, caso daquelas inseridas no rol dos “folgedos honestos”, como as coroações negras; outras fortemente reprimidas, apontadas como “desonestas”- caso dos batuques. Nessa transposição, africanos bantu e de outras etnias deixaram de lado o que não mais condizia com o novo ambiente, ao mesmo tempo em que, plasticamente, se apropriaram de formas que faziam sentido ao seus universos de vida.

Em 1750 chegou a Salvador, então capital do vice-reino do Brasil, uma embaixada enviada pelo Daomé, na “Costa da Mina”, onde, desde o século XVII, negociantes baianos haviam praticamente suplantado a metrópole portuguesa nos interesses escravistas. A visita foi primorosamente relatada em uma relação escrita por José Freire Monterroyo Mascarenhas³², na qual fica evidente a superioridade do representante africano no trato diplomático. O representante do reino do Daomé e sua comitiva chegaram à Bahia em setembro de 1750, sendo saudados pela artilharia das fortalezas da cidade. Permaneceram em Salvador até abril de 1751, no aguardo de uma audiência com o vice-

³² *Relaçam da Embayxada que mandou o poderoso Rey do Angome Kiay Chiri Broncom, Senhor dos dilatadísimos sertoes de Guiné, enviou ao Ilustríssimo e Excellentíssimo Senhor D. Luiz Peregrino de Ataíde, Conde de Atouguia, Senhor das vilas de Atouguia, Peniche, Cernate, Monforte, Vilhaens, Lomba e Paço da Ilha Dezerta; Comendador das Comendas de Santa Maria de Adaufe; e Vila Velha de Rodam, na Ordem de Christo, Do Conselho de Sua Majestade, Governador e Capitão General que foy do Reyno do Algarve, e actualmente vice-rei do Estado do Brasil, pedindo a amizade e a aliança do muito Alto e muito Poderoso Senhor Rey de Portugal Nosso Senhor.*

rei. Da comitiva, além do embaixador, faziam parte dois alcatys³³, um intérprete, grande comitiva e presentes.

Vejamos, agora, a descrição que Monterroyo Mascarenhas faz do diplomata africano e seus principais auxiliares.

O embaixador é uma bem-feita e nobre figura; trazia vestido um roupão semelhante à toga de um desembargador com uma *capa de veludo cor de nácar*, turbante com seu penacho metido em um cafetão de ouro guarnecido de boas pedras. Os dois gentis-homens são moços bem-feitos e bem figurados, vestiam ao uso do seu país, traziam quantidade de criados e quatro raparigas de idade de dez anos nuas ao modo da sua terra, mas bem parecidas, as quais chamam ‘mobandas’, comitiva de que usam por grandeza.³⁴

A comitiva africana foi recebida em palácio no dia do aniversário de D. João V³⁵, tomando parte nos festejos de gala preparados para a ocasião. Nesse dia,

Estava o embaixador vestido com um *saial* de tela carmesim, todo guarnecido de *rendas de ouro crespas*, com uma espécie de *saia* como de mulher, sem cós, a que eles dão o nome de ‘mayala’, também do mesmo estofado, todo guarnecido de franjas de seda, um cendal curto com borlas pendentes e uma *capa com uma grande cauda*, como roupa real, de tela furta-cores, *forrada de cetim branco* e com listas de cores diferentes, turbante magnífico e precioso e os borzeguins dourados. Os dois

³³ De acordo com explicação de Monterroyo, título que, no Daomé, era atribuído àqueles nobres de maior distinção.

³⁴ A relação foi trabalhada por Sílvia Lara em “Uma embaixada africana na América Portuguesa” In Jancsó, I. e Kantor, I. *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa*. Op. cit. P. 154. Grifos meus.

³⁵ O rei havia falecido em Portugal cerca de três meses antes, mas a notícia de seu falecimento só chegou ao Brasil depois da comemoração organizada pelo vice-rei.

fidalgos vestiam pela mesma moda, mas com diferença nas cores e nos estofos.³⁶

No trajeto entre o Colégio dos Jesuítas, onde a comitiva estava hospedada, até o palácio real, “meteram-se [o embaixador e dois fidalgos] nas cadeiras e os seguiu a pé a sua comitiva *por entre quantidade de plebe*”³⁷

A “relaçam”de Monterroyo nos permite ainda saber que o embaixador recusou os “trajes à portuguesa” mandados confeccionar especialmente para ele com os mais suntuosos tecidos encontrados na cidade, preferindo apresentar-se vestido “ao uso de seus país para representar o rei de quem era ministro”³⁸, além de distribuir, ao fim da cerimônia, “vinte moedas de ouro” aos negros carregadores que o transportaram, juntamente com seus fidalgos, ao encontro do vice-rei³⁹. O gesto, muito provavelmente, repetia uma prática do seu reino, de ofertar presentes como forma de solidificar os laços entre governantes e súditos. Ao longo dos quase sete meses em que permaneceram na Bahia, estreitando os laços comerciais e de amizade com o Brasil, o embaixador e a comitiva celebraram uma festa do calendário de seu reino, “segundo o rito gentílico que professam”.

Mataram muitas aves e untando-se com o sangue delas, fizeram banquetes de iguarias ao seu modo e, porque não usam de vinho nem de outras bebidas fortes, brindaram à saúde de seu monarca e da felicidade de seu

³⁶ Idem, p. 155.

³⁷ Idem, idem. Grifos meus.

³⁸ Idem, p. 156.

³⁹ Os oficiais militares encarregados da segurança do embaixador tentaram persuadir os negros carregadores a que não aceitassem o dinheiro. O diplomata prontamente interveio, dizendo que “ninguém tinha jurisdição para limitar as ações dos Príncipes”.

governo com café e com chocolate que o conde vice-rei lhes mandava todas as manhãs.⁴⁰

Qual terá sido o impacto causado, naquela “quantidade de plebe”, pela passagem (e estada) da comitiva pelas ruas da cidade baiana? Para Lara (2001, 164), os acontecimentos religiosos, políticos e militares à volta da corte daometana bem podem ter sido entendidos, pelos escravos e livres que acompanharam a movimentação, como parte de celebrações dedicadas aos ancestrais. Se, de fato, a visita assim foi vista pelos cativos, não sabemos. Mas, é quase certo que a repercussão da visita extrapolou os muros de Salvador, despertando memórias que possibilitaram a alguns grupos reviver experiências do passado.

Voltemos, agora, às festas em homenagem a São Gonçalo Garcia, ocorridas no distante ano de 1745, em Pernambuco, brevemente mencionada no início deste capítulo. Organizadas pela Igreja dos Pardos da Senhora do Livramento, a festa tinha como propósito, antes de mais nada, mostrar a todos que os pardos agora tinham um santo de sua própria cor, igualando-se aos demais, como fica explícito no discurso inaugural do frei encarregado de abrir a celebração. Não faltou empenho dos pardos, a maioria negociante de açúcar, couro e tabaco, que financiaram boa parte dos adereços e carros alegóricos empregados na procissão e, para maior brilhantismo da festa,

⁴⁰ Idem, p. 164. Monterroyo, em seu relato, confundiu o nome do rei do Daomé à época da embaixada. O governante, entre 1732 e 1774 foi Tegbesu, que implantou um regime de violência marcado pelos sacrifícios de animais e humano. É possível que a comitiva, que desembarcou no Brasil no final de setembro, tenha celebrado o Ramadã. No encontro com o vice-rei, o embaixador transmite as saudações enviadas por seu rei a D. João V, “não obstante a diferença que a religião tem feito entre o cristão e o gentio”.

convidaram a tomar parte outras igrejas e irmandades. Durante três dias, Recife foi tomada por “fogos de todas as invenções”, “bombons de artilharia”, “repiques de sinos”, “esquipáticas folias”, além de “tragicomédias”⁴¹. Tamanha grandiosidade, na visão do frei Jaboatão “mais parecia celestial esquadrão de anjos formados na terra, que humana e fingida tragicomédia no teatro do mundo representado”⁴².

A maioria dos inúmeros e grandiosos carros era puxada por negros. Um deles, em forma de nau ou fragata, “com três metros de quilha e um pouco mais de um metro de boca”, era puxado por “oito nacionais de Guiné, vestidos de branco, trajando saiotes de renda, nos braços fitas encarnadas que lhes pendiam das mangas em regaço”⁴³. Mas, não foi apenas este o papel que os pretos desempenharam na cerimônia. Logo após o carro de Nossa Senhora do Livramento vinha um grupo de treze jovens negros que se “exibiam na dança chamada de Quicumbiz”:

Vestidos ‘todos de veludo negro posto se diversificavam nos saiotes’, pois uns ‘eram de seda, outros de brocado, outros de galacé todos agaloados de ouro e prata’, dançavam servindo como que de comissão de frente, pois os ‘acompanhavam outros tantos na ocupação de caudatários, ornados também com caprichosos aceio (sic), a saber: saiotes de seda e finas rendas (Tinhorão: 2000, 123).

⁴¹ *Súmula triunfal*. Apud BEZERRA, J. S. Um culto a um santo pardo no Recife: A festa de São Gonçalo Garcia na visão de dois franciscanos (XVIII). Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=144>

⁴² Idem ,

⁴³ Apud Meyer, M. op. cit., p. 238.

Os “naturais da terra” também se fizeram representar na procissão. “Nús da cintura para cima ao modo pátrio” foram, no entender do frei, a representação étnica mais apagada, pois, apesar de “ricamente ornados”, limitavam-se a nove pessoas, e precisaram do auxílio de um negro tocador de gaita para que sua música se fizesse presente na solenidade.

Acompanhada a festa em louvor ao santo pardo (e dos pardos) do Recife, vamos saltar 15 anos para assistir à festa pública comemorativa do casamento da princesa do Brasil, D. Maria, com seu tio, D. Pedro, realizada na vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, na Bahia, em 1760, portanto, 10 anos depois da passagem por Salvador da pomposa e suntuosa comitiva do Daomé. Os festejos duraram vários dias, com inúmeras atrações, dentre elas, embaixada e dança de congos, que bisaram suas exibições durante três dos vários dias da festa naquele mês de dezembro.

Depreende-se, da descrição constante na relação, que as representações da embaixada e da dança de congos foram feitas separadamente, em dias distintos, embora o autor não deixe claro se delas tomaram parte um único grupo ou se mais de um. A apresentação do Reinado dos Congos deu-se pela primeira vez na tarde do dia 16:

(...) compunha-se de mais de oitenta máscaras, com farsa [fantasias] ao seu modo de trajar, riquíssimas pelo muito ouro e diamantes de que se ornavam, sobressaindo a todos o Rei e a Rainha.⁴⁴

⁴⁴ Apud Meyer, M. “A propósito de cavalhadas”. In. JANCSÓ, I., KANTOR, I. Op. cit. p. 237.

O casal real foi recebido pelo capitão-mor, juiz e demais cameristas e direcionado para um estrado de três degraus, cobertos de preciosos panos com duas cadeiras de veludo carmesim franjadas de ouro. Fizeram-lhes sala “os sobas e mais máscaras da sua guarda”⁴⁵

O cronista não esconde a surpresa com a suntuosidade do rei, cujo traje descreve com detalhes num dos dias da performance.

Vinha o rei preciosissimamente vestido de uma rica bordadura de cordões de ouro matizada de luzidas peças de diamantes. Trazia pendente do cinto um formoso lagarto formado dos mesmos cordões, com tal artifício que parecia natural: na cabeça, coroa de ouro, na mão direita, cetro e na esquerda, o chapéu guarnecido de plumas e dobrões, que o faziam ao mesmo tempo rico e vistoso; nos braços e pernas, manilhas de ouro batido; nos sapatos, bordaduras de cordões e matizes de luzidos diamantes. *A capa, que lhe descia pelos ombros, era de veludo carmesim agaloada de ouro e forrada de tela branca com agradáveis florões.* Pelo ornato do rei se pode medir o da rainha, que em nada era inferior. Depois de tomarem ambos o assento destinado, lhe fizeram sala os sobas e mais máscaras da sua guarda.⁴⁶

Dois dias antes do reinado se por na rua, a festa “foi singularmente plausível pela dança dos Congos, que apresentaram os Ourives em forma de embaixada”. O Embaixador do Rei de Congo, magnificamente ornado de seda azul e montado a cavalo, fez saber que a vinda do rei se daria no dia 16, como de fato ocorreu. O Reinado de Congo voltou a público pela segunda vez no dia 18, com todo o seu estado, percorrendo as ruas de Santo Amaro. A procissão foi seguida

⁴⁵ Idem, idem.

⁴⁶ Apud Lara, S. op. cit., p. 162.

por danças das Talheiras (ou Taieiras), dos Quicumbis, meninos índios e o ataque da sua guarda com os índios da emboscada “e não obstante ser já repetição da primeira vista, não deixou de causar aos espectadores grande gosto e recreação”⁴⁷. A performance foi ainda repetida uma terceira vez, no dia 21, “excitando sempre nos que o viam a ânsia insaciável de gozar muitas vezes da sua alegre vista”⁴⁸.

Uma rápida comparação entre as cerimônias aqui descritas permite inferir que os africanos escravizados procuravam recriar nas festas coloniais, experiências trazidas de suas terras, mais do que apenas “macaquear” a Corte portuguesa, além de apontar para a plasticidade das culturas africanas. Embora nominadas, ambas, Quicumbiz, as performances da festa de São Gonçalo e da celebração das bodas de Maria I têm em comum apenas o luxo das vestimentas e o fato de estarem inseridas em celebrações de cunho oficial. No período de 15 anos que separam as duas festas, é possível perceber as mudanças porque passou a celebração. Infere-se que do “quicumbiz” de 1745 não constasse ainda nenhum entrecho dramático, o que fatalmente não passaria despercebido ao cronista. Suas referências às danças e ao traje – que, aliás, tirando-se o veludo, ainda é o modelo predominante na maioria das congadas - levam a crer que na apresentação do cucumbi à época estas fossem as características marcantes.

O que teria levado à inserção, no “quicumbiz” de 1760, de representação de uma embaixada? Teriam sido aqueles africanos de

⁴⁷ Apud Meyer, M. Op. cit., p. 237.

⁴⁸ Idem, idem, p. 236.

Santo Amaro de alguma forma influenciados pela passagem da comitiva diplomática do Daomé por Salvador? Fica difícil não relacionar “a capa de veludo carmesim agalada de ouro e forrada de tela branca com agradáveis florões” da representação de 1760 com a roupa carmesim encimada por “capa com uma grande cauda, de tela furta-cores, forrada de cetim branco” com a qual o embaixador do Daomé se apresentou, em 1751, perante o vice-rei do Brasil, e da representação em si mesma com as embaixadas africanas enviadas à colônia.

Algumas outras questões afloram ao examinar as duas festas. Quando e por que teriam os participantes do cucumbi incorporados os caboclos às suas representações? A apresentação “apagada” dos “nativos da terra” na procissão de São Gonçalo teria favorecido essa interação e contribuído para a variação do cucumbi/congo que inclui os indígenas? Os africanos, lembra Keita Fodeba, transformam as experiências vividas, mesmo aquelas cotidianas, em movimento. A dança não está separada da vida do indivíduo, ao contrário, emana espontaneamente dele⁴⁹. Essa visão é partilhada por Maurice Sonar Senghor, ao afirmar que antes de uma dança ser criada, um evento tem que ter ocorrido,⁵⁰ não importando se grandioso, como uma guerra, ou comum, como a preparação de uma comida. Dessa forma, os africanos transformam em dança, em movimentos, aquelas experiências e acontecimentos que escolheram para relembrar.

⁴⁹ Apud GREEN, D. “Traditional dance in Africa”. In ASANTE, K. W. African Dance. An artistic, historical and philosophical inquiry. Africa World Press, Inc, 1998, pp. 13-28.

⁵⁰ Idem, p. 14.



Fig 25. Dança de Congos em Mato Grosso.

Não é assim, impossível, que os cucumbis de Santo Amaro tenham resolvido traduzir em movimento a corte do Daomé em sua visita ao Brasil. Essa mesma dinâmica ocorre em relação à “versalhada”. Transmitida oralmente geração a geração, o texto mantém uma base que vem de tempos imemoriais, ao qual são agregados fatos recentes relacionados ou não mais diretamente com a vida dos participantes ou que tiveram repercussão na mídia.

O Ticumbi de Conceição da Barra, no Espírito Santo, que sai às ruas do município nos dias 31 de dezembro e 1º de janeiro, exemplifica vivamente esta situação. Os integrantes do grupo, expulsos das terras que cultivaram ao longo da maior parte de suas vidas pelo avanço devastador das florestas de eucalipto da Aracruz Celulose, migraram para as cidades da região, ao norte do estado, tema que é recorrente nos duelos verbais travados entre os representantes do Rei Bamba, um pagão, e do Rei Congo, batizado. Na apresentação do grupo nos dias 31 de dezembro (2010) e 1º de janeiro deste ano, ao lado da questão da perda da terra, o combate à pedofilia e as precárias

condições da saúde pública no Brasil dominaram as rimas dos duelos versejados travados entre os representantes das duas cortes na disputa para ver quem terá a primazia de organizar a festa em honra a São Benedito. No Ticumbi, a mistura de fatos contemporâneos, em que não se poupam os políticos, com fatos históricos, diverte e excita o público, que torce a cada vez que um dos contendores sai com uma resposta mais cortante.



Fig 26. O Ticumbi de Conceição da Barra, no Espírito Santo

O Ticumbi, ou Baile de Congos, de Conceição da Barra existe há mais de 300 anos, constituindo-se um marco de resistência e um referencial de vida para os negros que a performam, quase todos remanescentes de quilombos na região, unidos por consanguinidade ou por laços de matrimônio. O atual mestre, Tertolino Baldino, o mestre Terto, está no comando do grupo desde 1954, quando seu pai lhe repassou a tarefa. Composto por 13 participantes, divididos em

mestre, congos, secretários, reis e um violeiro, é essencialmente masculino, característica que, se depender de mestre Terto, será mantida por mais 300 anos.

Os preparativos do grupo começam no primeiro sábado de novembro, dois meses antes da apresentação, num barracão na mata às margens do rio Cricaré, do outro lado de Conceição da Barra. O último ensaio, às vésperas do primeiro dia de apresentação (31 de dezembro), termina em forró e banquete. Quando o dia amanhece, os participantes lavam-se no rio antes de envergar a alvíssima indumentária com a qual, por dois dias, percorrerão as ruas de Conceição da Barra entoando loas a São Benedito, visitando casas, travando duelos verbais e simulando lutas de espadas.

Banho tomado, vestidos à caráter, aguardam os barcos que vão leva-los a Barreiras, rio acima, para a posse da imagem de São Benedito, guardada, ao longo do ano, pela comunidade de jongo das Barreiras. Dali o grupo volta a Conceição da Barra, levando o santo para a igreja de São Benedito, em meio a muitos fogos. Antigamente, mestre Terto não esquece, os Congos precisavam de autorização da polícia para o festejo. Atualmente, a polícia abre caminho quando o barco carregando a imagem e os congadeiros chega no porto da cidade.

Os homens do Ticumbi vestem-se de calça comprida branca sobreposta por um saiote também branco em crochê, tricô ou renda, forrada de vermelho. A camisa é branca de mangas compridas, encimada por outra de mesma cor de mangas curtas. Sobre o peito, duas fitas coloridas transpassadas. Finalizam o traje um chapéu ricamente adornado com flores plásticas e espelhos e sapatos também

brancos. Os instrumentos utilizados são pandeiros de madeira e couro, feitos artesanalmente por um dos integrantes, e viola.

O enredo do Ticumbi ou Baile Congo é já conhecido. O Rei Bamba envia uma embaixada ao Rei Congo para avisar que será ele a fazer a festa para são Benedito. A comitiva é recebida de forma hostil, pois ao Rei Congo não agrada a ideia de um pagão comandar os festejos em honra do santo negro. Após três batalhas verbais e uma coreográfica luta de espadas, o rei Bamba capitula diante do rei Congo, que o converte. Batizado, rei Bamba junta-se ao rei Congo para prepararem juntos a festa do santo. O ritual ainda guarda muitas simbologias que remetem a práticas africanas, embora muitas vezes nem mesmo os praticantes atentem para isso.



Fig 27. O Ticumbi sai em procissão visitando casas

Nos dois dias de jornada, o Ticumbi entra, a convite, em várias casas de “festeiros”, devotos de São Benedito que em troca da presença do grupo ofertam desde pequenas prendas até banquetes. A entrada

nas casas, feita por uma porta diferente daquela em que se usa para sair, obedece a um ritual em que o espaço é circulado pelo grupo; a coroa do embaixador da corte Bamba tem formato de lagarto/dragão e, a caminho da casa do festeiro encarregado de oferecer o almoço do ai (também para os espectadores que o queiram), uma parada à porta do cemitério para “lembrar aqueles que já se foram”, velha ligação com os ancestrais do mundo não estanque daqueles africanos que certamente, há 300 ou mais anos, iniciaram a celebração.

III – Similaridades, Diferenças, Continuidades

No inverno de 1823, o missionário Timothy Flint desembarcou em New Orleans. No período em que lá passou, presenciou uma celebração negra que o fez lembrar-se das saturnais romanas. “Todo ano os pretos têm dois ou três feriados, que em New Orleans e arredores são como a ‘saturnal’ dos escravos da Roma antiga”, anotou ele¹. Muitas décadas depois, o historiador norte-americano Reid Mitchell ao reproduzir o registro do missionário em seu artigo *Significando: Carnaval Afro-Creole em New Orleans do Século XIX e Início do XX*², lamentou-se por Flint não especificar as datas de ocorrência dos tais feriados. Baseando-se em informações de que a estada do religioso na cidade do Sul dos Estados Unidos durou de janeiro a março, Mitchell concluiu que a “saturnal” vista por Flint teria ocorrido durante o carnaval. Afinal, interpretou ele, “é difícil imaginar em que outro momento cidadãos de New Orleans teriam concedido aos negros tal licença festiva, pois Flint descreve ‘negros mascarados dançando pelas ruas da cidade’” (Mitchell, 2002, p. 41).

Na New Orleans de tempos recentes talvez seja mesmo inevitável associar, de imediato, uma celebração como a descrita pelo missionário

¹ FLINT, T. Recollections of the last ten years passed in occasional residences and journeying in the Valley of the Mississippi. Apud MITCHELL, R. “Significando: carnaval afro-creole em New Orleans do século XIX e início do XX”. In. CUNHA, M. C. Carnaval e Outras frestas. Ensaios de História Social da Cultura. Campinas: Editora da UNICAMP, Cecult, 2002, pp. 41-70.

² Publicado em CUNHA, M. C. Carnaval e Outras...Op. cit., p. 41.

ao Mardi Gras, o notório carnaval daquela cidade franco-americana. Mas, em se tratando de um registro da primeira metade do XIX, a conclusão de Mitchell pode ser equivocada. O historiador, aparentemente fundado em concepções euro-ocidentais, liga mascarados a carnaval, ignorando que nas sociedades africanas em geral, as máscaras desempenham um complexo papel que, quase nunca, passa pela diversão pura e simples, como é comum ocorrer no ocidente. Mitchell se engana também ao afirmar que em nenhuma outra ocasião, fora do Mardi Gras, seria possível aos negros de New Orleans obterem licença para “brincar” nas ruas.

Bem antes que tradições carnavalescas dominassem a cidade de colonização francesa (em seus primeiros tempos), outras “licenças festivas” possibilitavam aos negros levarem para as ruas de New Orleans práticas bem mais próximas do universo filosófico africano do que do carnaval europeu. Sem excluir a possibilidade de que o registro sem data de Flint refira-se a celebrações do Mardi Gras, o fato é que, até o século XIX, celebrações negras do ciclo natalino eram tão concorridas quanto viriam a ser, posteriormente, as festividades em torno do carnaval. Diferentemente do que pensa o historiador, durante praticamente todo o período da escravidão, os dias de Natal e Ano Novo foram os únicos em que os senhores de escravos deliberavam conceder feriado ou períodos de folga a seus cativos.

Em sua análise das anotações de Flint, Mitchell, ressaltando a “persistência do carnaval do povo negro”, dá a conhecer que naquela “saturnal” de New Orleans, “algumas centenas de pretos, homens e mulheres, seguem o ‘Rei do Velório’ [king of the Wake] (...) que usava uma coroa [com] uma série de caixas oblongas de papel dourado na

cabeça, pontudas, como uma pirâmide” (2002, p. 42). Os seguidores do “rei do velório” envergavam “vestimenta peculiar” e tinham “contorções próprias”. Eles, na interpretação que Mitchell faz do relato do missionário, “usavam fitas que agitavam e sinos que soavam conforme dançavam” (2002, p. 42).

Levando-se em conta aspectos da celebração de New Orleans e comparando-os com os de outras manifestações negras de diferentes regiões das Américas, já abordadas neste estudo, sobressaem evidências de que o festejo registrado por Flint estava relacionado a outras práticas culturais africanas, muito possivelmente coroação de reis negros ou rituais de invocação ou em honra aos ancestrais. Visões de mundo para muito além do carnaval³ estavam em jogo naquela celebração do inverno de 1823. Se Mitchell mostra-se equivocado ao ver Mardi Gras naquele ritual negro de New Orleans, por outro lado, vai direto ao ponto ao inferir que africanos e descendentes apropriaram-se de um feriado branco para seus próprios objetivos.

Não apenas em New Orleans essa apropriação ocorreu. Africanos e descendentes reverteram e perverteram – no sentido em que alteraram o estado das coisas - espaços eurocristãos de convivência e sociabilidades tanto ao Norte quanto ao Sul das Américas, incluídos os territórios caribenhos. Quer fosse no Brasil, quer em Cuba, na Colômbia ou Venezuela, quer nas colônias de língua inglesa, aproveitavam-se das celebrações religiosas dos europeus e batiam

³ É bem possível, a exemplo do que ocorreu em várias regiões do Caribe, que a festa negra vista por Flint tenha migrado, posteriormente, para o período carnavalesco, incorporando-se e dando um outro tom ao então Mardi Gras dos colonizadores franceses. Essa “translocação” é visível, por exemplo, nas Bahamas, onde o Jonkonnu transformou-se num equivalente das escolas de samba cariocas, com o desfile de diversas bandas e certame para a escolha da vencedora. Aliás, as escolas de samba do Rio também têm suas origens associadas aos ranchos que saíam às ruas na Bahia no Dia de Reis.

seus tambores “para os homens e para os deuses”⁴, visualizando nas irmandades, confrarias ou nas igrejas protestantes lideradas por missionários tanto um espaço para criação de novas identidades e laços de solidariedade/afinidade quanto, por exemplo, para celebrar seus mortos “à moda de suas terras”.

O campo religioso, pensado pelo colonizador europeu como instrumento de coerção, domínio e vigilância capaz de reforçar a ruptura provocada pelo aprisionamento e desterritorialização e de aniquilar de vez vínculos com o passado, serviu, ao contrário, como locus privilegiado para africanos “recriarem” Áfricas nas Américas. Eleições de reis e rainhas negros, bem como outras celebrações rituais, desenvolveram-se onde quer que africanos e seus descendentes tenham sofrido o impacto da escravidão.

O real sentido das manifestações negras que marcaram o calendário das sociedades coloniais, chamando a atenção dos viajantes e cronistas, despertando o medo nas autoridades, talvez jamais seja alcançado. De acordo com Balogun (1977, p. 38), mesmo que se consiga compreender a forma de que se reveste uma dada obra de arte a fim de estabelecer uma comunicação, não há garantia que o conteúdo real da mensagem que ela se propõe a passar se torne acessível àquele que permanece estranho ao clima que presidiu à sua criação.

Assim, um espectador que não seja japonês, ao assistir pela primeira vez à representação de um *nô*, estará, porventura, consciente da profundidade de sentimentos e da filosofia que uma tal representação procura comunicar, se de fato não conhecer nada da história e da cultura japonesas? (Balogun, 1977, p. 38)

⁴ REIS, L. V. “Negro em ‘terra de branco’: a reinvenção da identidade”. In: REIS, L. V. e SCHWARCZ, L. M.(Orgs) *Negras Imagens*. S. Paulo: EDUSP/Estação Ciências, 1996,p. 37.

Acompanhar festas negras dos séculos XVIII e XIX implica lê-las através das lentes de pessoas que, decerto, permaneceram estranhas às suas criações, pessoas que pouco ou nada conheciam das história e cultura dos grupos étnicos africanos nelas envolvidos. A filtragem dessas lentes, porém, levam a indícios que permitem supor ou estabelecer vínculos com formas e práticas culturais que permeiam as sociedades africanas e cujos sentidos são bem mais profundos do que uma mera diversão. Este é, por exemplo, o caso das máscaras.

Diferentemente dos costumes ocidentais, onde a máscara tem o propósito de encobrir o rosto ou servir como disfarce, no universo africano ela, em geral, serve a propósitos rituais, sociais ou religiosos, perdendo todo o seu significado quando separada do corpo de crenças que, num dado contexto social, lhe empresta vitalidade. Normalmente, a máscara se “manifesta” em cerimônias de iniciação, nos funerais, nas coroações de reis e chefes, nas festas agrárias da colheita ou plantio etc.

Léon Underwood, sublinha que

A máscara, no quadro das danças e das cerimônias africanas não possui a mesma existência autônoma que uma madona italiana no seu enquadramento dourado. Não se pode isolar a máscara africana do seu meio, tal como o fazemos ao isolar a madona da igreja. A máscara não é um ídolo, nem sequer a imagem da própria pessoa de um deus, mas sim uma representação ou uma expressão esculpida. (citado por Balogun, 1977, p. 44)

Dessa forma, a máscara adquire significado na medida em que está ligada a um conjunto de crenças e ritos que motivaram sua criação e, raramente, tem como fim a diversão. Ao contrário, tem propósitos

educacionais, políticos, econômicos e, inclusive, militares. Pode até, como afirma Balogun, comportar uma parcela de diversão - quando, por exemplo, seu portador simula perseguição aos espectadores -, mas não é esse o seu aspecto mais importante. Cerimônias mascaradas em África, regra geral, objetivam invocar deuses ou estabelecer contato com os ancestrais, que atuam como intermediários entre a comunidade e o Ser supremo, funcionando a máscara como um disfarce místico que permite ao seu portador absorver forças mágicas.

A cerimônia mascarada é, portanto, considerada como a manifestação material de uma força inacessível, uma encarnação temporária daquilo que está para além do humano (Balogun 1977, p. 48).

O portador da máscara não finge ser alguém, ele é, de fato, naquele momento em que a incorpora, um outro alguém. Deve distinguir-se dos demais membros do grupo por um símbolo ou por um conjunto de símbolos que demonstrem, no decorrer da celebração, que ele deixou de ser um homem comum para tornar-se num avatar da divindade ou do antepassado cuja presença está sendo invocada. Tais símbolos, que devem convencer aqueles a que assistem o ritual da transcendência do portador da máscara, dizem respeito, principalmente, a modos de comportamento, aos discursos, aos gritos emitidos, que, imagina-se sejam assemelhados aos dos deuses.

Esse breve apanhado sobre a função da máscara nas sociedades africanas em geral, permite inferir que o administrador colonial inglês Edward Long encaixa-se na definição feita por Balogun, de um espectador sem consciência da profundidade e filosofia da representação que via. Relembremos, agora, o registro de Long naquele distante ano de 1774, na Jamaica. Narrando sobre as formas

de celebração dos escravos durante os feriados de Natal, ele contou ter visto “[escravos] com um par de chifres de bois em suas cabeças que brota do topo de uma horrível máscara ou um tipo de viseira da qual, próximo da boca, despontam longas presas de javali”

A simbologia que envolve chifres, na África, os associam a força e poder e aqueles que os portam estão investidos de superioridade física ou política ou de atributos sobrenaturais. São de uso recorrente entre os guerreiros ou nas cerimônias fúnebres e de iniciação e demais ritos de passagem. Em alguns grupos étnicos, chifres se confundem com aqueles dotados do poder da cura e com os feiticeiros.

Assim, associando a máscara com chifres usados por alguns dos participantes da procissão e a reverência com que eram tratados pelos seguidores, além dos gritos de “John Canoe”(dzno kunu, feiticeiro, poderoso) infere-se que aqueles mascarados estavam investidos de poderes que eram sabidos e seriamente respeitados pelos demais participantes da procissão, atuando, como faziam em suas sociedades de origem, como intermediários nas relações entre o grupo, no plano terreno, e o mundo do além.

O africano considera como máscara não apenas a peça esculpida, mas inclui também a vestimenta de quem a porta, os bastões que esta pessoa carrega, os chocalhos que traz à volta da cintura ou do tornozelo. A máscara tem sua simbologia, no entanto, de acordo com Balogun (1977) é no domínio do traje que se encontram os símbolos mais importantes e mais facilmente reconhecíveis.

Muitas vezes, o traje cobre o portador de máscara da cabeça aos pés, mas também pode muito bem consistir apenas em alguns traços de tinta no corpo ou no rosto. Este traje tem por função essencial sugerir, designar

uma realidade para lá da presença física do ser humano que o reveste. (p. 48)

O traje, que não está dissociado da máscara, explica Balogun, reveste uma significação admitida e codificada pelo uso, podendo ir desde uma sugestão sutil até as mais elaboradas, como as máscaras que procuram reproduzir aspectos de um animal particular. Esse era, provavelmente o caso da máscara portada pelo dançarino visto por Long, da qual despontavam “grandes presas de javali”. Long, muito provavelmente, testemunhou a ação de um feiticeiro ou sacerdote/ motivo de temor dos espectadores brancos.

São inúmeros os significados, sentidos, semiologia, estrutura ontológica e funcionalidade⁵ que testemunham, no dizer de Leda Martins, “o vigor das fundações e raízes africanas e a permanência de seus textos, mesmo quando atravessadas pelo palimpsesto do outro”.⁶ De acordo com Irobi,

Devemos ter em mente que toda tradição de representação ritual e cerimonial africana, com toda sua música, dança, linguagem de percussão, arquitetura, canções, espetáculos, configurações espaciais, coreografias e máscaras, sempre foram fenomenologicamente transmitidas de geração a geração, antes e depois da escravidão, por meio da inteligência do corpo humano, e não através de vídeos, filmes ou impressos tipográficos. (2007, 897)

Para este autor, o fato de a ontologia da maioria dos povos africanos ser primordialmente espiritual, permite ao corpo físico incorporar, num certo nível, “um hábito memorial por meio da qual

⁵ Esiaba Irobi, op. cit., p. 897

⁶ MARTINS, L. Op. cit., p.25.

certas atividades funcionais, tais como subir, esculpir, prostrar-se, manusear, gesticular e andar são inventadas e praticadas”⁷. Num segundo nível de aprendizagem, mais complexo, no qual ele inclui o sistema de comunicação metalinguístico, os africanos, conscientemente, amoldam-se a uma semiologia corpórea, tornando o corpo receptáculo simbólico e expressivo do transcendente, assim como das idéias filosóficas associadas à religião, à adoração, ao divino, à cerimônia ritual, à celebração, à guerra, ao matrimônio, aos funerais, à realeza, à política. Muitas dessas idéias e conceitos, aponta o poeta e acadêmico nigeriano, são estruturadas e manifestadas por meio do gesto, da música e da dança.⁸

Assim, ainda que mescladas e/ou crioulizadas, danças (ou seus vestígios) devem ser apreendidas enquanto prática estética e corpórea de “memorização”, pois a dança, na condição de legado semiótico, torna-se *performance* da identidade e de uma história semi-lembrada⁹. Na dança africana, cada parte do corpo movimenta-se com um ritmo diferente, Podemos comparar o corpo africano a uma orquestra que, tocando vários instrumentos, harmoniza-os numa única sinfonia¹⁰. Assim, os pés seguem a base musical, acompanhados pelos braços que equilibram o balanço dos pés. A dança africana é um texto formado por várias camadas de sentidos. Esta dimensionalidade é entendida como a possibilidade de exprimir através e para todos os sentidos. A memória é o aspecto ontológico da estética africana. É a memória da tradição, da

⁷ Idem, p. 898.

⁸ Idem, idem.

⁹ Idem, p. 899.

¹⁰ Extraído de <http://humanase.blogspot.com>

ancestralidade e do antigo equilíbrio da natureza, da época na qual não existiam diferenças, nem separação entre o mundo dos seres humanos e os dos deuses¹¹.

A repetição do padrão-musical manifesta a energia que os fieis estão invocando e a repetição dos movimentos produz o efeito de transe que leva ao encontro com a divindade, muito utilizado em rituais. O mesmo ato ou gesto é praticado num número infinito de vezes, para dar à ação um caráter de atemporalidade, de continuação e de criação continua. Nas danças africanas o contato contínuo dos pés nus com a terra é fundamental para absorver as energias que deste lugar se propagam e para enfatizar a vida que tem que ser vivida agora e neste lugar, ao contrario das danças ocidentais performadas sobre as pontas a testemunhar a vontade de deixar este mundo para alcançar um outro¹².

As festas negras do ciclo natalino guardam entre si uma estética visivelmente africana. Independentemente da localização geográfica do cronista ou observador que as tenham eternizado, seus registros, invariavelmente, farão menção a “contorções”, “saltos”, “penas”, “espelhos”, “chifres de boi” (quer na indumentária, quer como instrumento musical), “tiras de pano ou fitas”, “guizo”, “chocalho”, isso para não falar dos instrumentos musicais, como os tambores, reco-recos e triângulos, das máscaras e dos animais, estes, às vezes, armados em papelão ou pano; às vezes, carregados vivos pelo participantes.

¹¹ Idem, idem

¹² Idem, idem

Flagrante de João do Rio, num carnaval no início do século XX, no Rio de Janeiro, expõe migração de festa, mas permanência de estética.

O cordão vinha alarmante depois de ter dançado em frente à redação de um jornal. Lembrava (...) uma enorme serpente bordada de luz. (...) Os pobres do cordão (...) erguiam archotes resinosos, lâmpadas de querosene presas a um bastão, e carregavam os bichos trágicos do afoxé – serpentes vivas sem os dentes, largatos enfeitados de fitas, jabutis aterradores e misteriosos. (...) mas berravam interminavelmente a mesma toada, no ruído cadenciado dos instrumentos bárbaros.¹³

Voltando a lembrar João Reis, negros foram presença certa Nas Américas, sobretudo em locais como Brasil, Cuba, Jamaica, Haiti e Trinidad, entre outros, escravos e negros livres eram presença certa em festas ocorridas nas diferentes épocas do ano, mas, marcadamente naquelas ditas do período natalino, quer porque tivessem permissão de seus senhores para festejar a ocasião, quer porque o ciclo coincidissem com o calendário agrícola em África, reavivando memórias. Em África, os ciclos da sementeira e da colheita caracterizam-se por séries de ritos agrícolas, visando agradecer pela colheita, pedir fertilidade – para a terra e para as mulheres - e afastar os maus espíritos.

Nessas ocasiões, toda a comunidade é envolvida nos rituais, liderados, na maioria das vezes, pelos sacerdotes, pelos homens sábios, pelos feiticeiros, enfim, por aqueles investidos de poderes. Como afirmado por Bastide (1974, p. 177) “o processo é o mesmo em todo

¹³ João do Rio, “Atrás da máscara”. Gazeta de Notícias, 1^o. de março de 1908. Apud CUNHA, M. C. Ecos da Folia. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. S. Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 175.

lugar”, valendo tanto para o Brasil como para todo o conjunto da América.



Fig 28, 29 e 30. Ticumbi de Conceição da Barra, no Espírito Santo (alto, esquerda); Praticantes mirins do Jonkonnu, em Belize (alto,direita); Detalhe da indumentária dos Jonkonnus de Belize

“Reis” africanos na diáspora desenvolveram múltiplas atividades nas e para as comunidades às quais estavam ligados, desempenhando funções de liderança tanto em conflitos e rebeliões, quanto na organização de festejos e aconselhamentos espirituais, o que evidencia seu importante papel para o entendimento do mundo dos africanos. Na África, líderes, quer fossem de pequenas organizações sociais, quer fossem de grandes Estados, tinham posições rituais importantes que mediavam vários níveis de relações sociais, religiosas e políticas. Posicionando-se no topo de uma hierarquia, encarregavam-se da mediação, por meio de rituais, entre a sociedade e o ambiente natural e entre os vivos e os mortos. Conectavam, como afirma Kiddy (2008, 168), “o que os ocidentais definem como o sagrado e o profano, mas que para a cultura africana eram elementos inseparáveis”.

Assim sendo, o cortejo visto por Flint em New Orleans em 1823, ainda que tenha se dado num clima de Mardi Gras, como imaginou o historiador Mitchell décadas depois, sugere recriações de África, algo a que o título carregado pelo líder do cortejo – rei do Velório – remete, mesmo tendo em conta tratar-se este de uma possível criação dos brancos que assistiam a celebração.

Na África Ocidental, sociedades secretas femininas são comuns, sendo bastante conhecidas as dos grupos Sande ou Bundu, de Serra Leoa, Libéria e Guiné, e a Geledés, da Nigéria. Essas sociedades se encarregam de preparar as adolescentes para a entrada na vida adulta, ensinando-lhes “valores básicos” do casamento, vida doméstica e atividades econômicas, além de iniciá-las no domínio do manuseio das plantas e ervas, conhecimento que deve ser mantido em segredo para aquelas não-iniciadas ou para pessoas do sexo masculino. Rituais

mascarados, encabeçados por mulheres, são uma tônica dessas sociedades.

Em geral, nas comunidades africanas, somente homens podem portar máscaras. Na sociedade Sande, por exemplo, rituais mascarados ocorrem durante o período de treinamento das adolescentes, para homenagear lideranças políticas e nos funerais de líderes do grupo ou para reverenciar a memória de ancestrais. A aparição do mascarado, que tem a função de mediador entre o grupo e o restante da comunidade, assinala a personificação do poder Sande, em nível político e religioso, e seu propósito é o de proporcionar/gerar harmonia e unidade, num contraponto à divisão e desunião que podem sugerir uma comunidade fatiada por grupos distintos. Nessas ocasiões, o dançarino usa máscara-elmo (cobre todo o rosto e a cabeça) e cobre-se de palha dos pés à cabeça.¹⁴ (Poynor 1995, 185-191).

Mas, nem todas as incorporações do Jonkonnu ocorridas a partir desse período podem ter sua origem apontada de forma precisa. A luta de bastões ou varas (stick fights) é um desses casos. Elemento presente

¹⁴ Immigration and Refugee Board of Canada, *Liberia: Information about the initiation rites of the Sande secret society, and prevalence of female genital mutilation (FGM) among the Bassa of Liberia, including age at which initiation into the Sande secret society and FGM are performed; any state condemnation of the practice and whether state protection is available to women or female children who refuse to be subjected to this practice* , 18 March 2002, LBR38472.E , available at: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3df4be5e0.html> [accessed 5 February 2011]. Ver também: Introspec . May – 31 July 1998. "For Women Only: The Sande Secret Society." <<http://www.introspecinc.com/gallery/exhibit6.htm>> [Accessed 28 Jan. 2011]; Poynor, Robin. 1995. *African Art at the Harn Museum: Spirit Eyes: Human Hands*. Gainesville, Fla: University Press of Florida <<http://web.uflib.ufl.edu/cm/africana/Zogbe.htm>> [Accessed 1 Feb. 2011]

no Hosay, encontra paralelos também em África e regiões da diáspora, como o Brasil, onde conhecemos por Maculelê, e Trinidad, onde é chamado Kalinda.

Da mesma forma, o horsehead (cabeça de cavalo, em tradução literal), pode ter sido emprestado da “dança do cavalo”, também do Hosay, como bem pode ser uma ressignificação de práticas africanas. O Horsehead, como o nome indica, é uma espécie de burrinha só que na vertical. Simula a cabeça de um cavalo, com uma mandíbula articulada e fixada a uma base, à qual é presa um longo pano que forma o corpo do animal e serve para esconder a pessoa que veste o traje, deixando exposta apenas parte das pernas.

Esse tipo de *performance* é comum nos rituais de iniciação da sociedade Kore, dos Bambara, do Mali. Os iniciados, com suas identidades preservadas pelo traje, vão de casa em casa das vilas fazendo pantominas e pedindo comida. A profusão de personagens surgidos na celebração do Jonkonnu no pós-emancipação emprestaram ainda mais complexidade a uma celebração marcada, desde seu início, por uma diversidade de formas e culturas.

De acordo com Ryman, a celebração continuou a crescer em complexidade, servindo a dois e mais senhores – os escravos, os negros e crioulos livres e a plantocracia branca – mas na única maneira possível para seus artistas e arquitetos: de um modo africano ou neo-africano. A absorver todos os elementos externos consistentes com a estética e modelos africanos, embora respondendo ao gosto dos padrinhos europeus ou descendentes de. tuaç ganhado uma organização de classe, passando a ser conhecida como Festival Jonkonnu. Os grupos, agora, se apresentavam com base nas profissões.



'Masquerade' level of African expression in Jonkonnu

Fig 31 e 32. Vestimenta de Congadeiro (alto); Banda de Jonkonnu (embaixo)

Surgiram os grupos dos açougueiros, dos jardineiros, dos pedreiros, dos artífices, cada qual portando uma máscara apropriada. Ryman descreve a máscara que predominava entre o grupo dos açougueiros. Tratava-se de uma máscara cuja frente apresentava uma serena face branca, enquanto o reverso era a antítese, acrescentada por uma peruca feita com pelos do rabo de vaca. A cultura africana sempre deu ênfase na aparência das pessoas, e as jóias, colares, braceletes e anéis permaneceram como um acessório pessoal importante. De maneira similar, máscaras são feitas com desenhos elaborados e constituem parte importante da cultura africana.

Máscaras são usadas em uma variedade de cerimônias e rituais. Desde os primeiros registros até os dias atuais, a celebração, em muitos lugares, inclusive a Jamaica, perdeu seu caráter espiritual de hoje. Porém, com base nos inúmeros registros escritos ritualizando a forma que a celebração apresenta resultante de diferentes formas africanas transpostas para as no lado norte da ilha é um caso excelente, mas no lado sul, é exatamente o contrário.

Como observa João Reis, aqui os negros estiveram envolvidos em quase todo tipo de festa, na Colônia e no Império, algumas com mais, outras com menos densidade africana, embora raramente os autores dos documentos que as registram declinem, em termos étnicos, de que africano se trata.

O que estes raramente noticiam é de que africano se trata, qual sua origem específica na África, o que distingue, na festa, o africano nagô do angola, por exemplo. A troca de experiência festiva entre os africanos, que certamente ocorreu a rodo, pode ser no máximo entrevista, ou vista sem seus detalhes (...). E o que dizer da mistura de africanos de várias

origens, novos e ladinos, escravos e libertos. A mistura leva à mudança. O problema é saber a direção da mudança(...) Apesar da mudança, a festa foi referência básica de identidade étnica e também escrava¹⁵.

O etnomusicólogo Paulo Dias é outro que se ressentia da ausência de registros de manifestações negras nas crônicas dos séculos XVI e XVII, “ao passo que no epistolário jesuíta abundam as descrições de danças e músicas dos índios”¹⁶. Ele enfatiza que as festas noturnas de terreiro dos escravos no Brasil quase sempre foram objeto de descrições caricatas e depreciativas por parte dos autores coloniais¹⁷. As autoridades coloniais criaram distinção entre as festas negras, dividindo-as em toleráveis e não toleráveis.

Nesta última categoria, enquadravam-se as festas de terreiros; na primeira, as outras, como as associadas às irmandades religiosas e à instituição dos “reis congos”. Contudo, é difícil afirmar com segurança até que ponto elas continham elementos “desonestos”, isto é, constituíam-se ritos religiosos pagãos, ou até onde eram função de lazer, até porque, nas culturas africanas, essa divisão, fruto do pensamento cartesiano ocidental, não existe.

Em função dessa dificuldade, abordaremos festas negras do ciclo natalino, independentemente de como tenham sido vistas e ou classificadas pelos cronistas ou autoridades de então. Nas várias regiões do Brasil, as manifestações negras mais comuns ocorridas no

¹⁵ REIS, J. J. “Batuque Negro: Repressão e permissão na Bahia oitocentista”. In JANCSÓ, I e KANTOR, I. (ORGs). Festa. Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa. Vol. I, S. Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, pp.339-358.

¹⁶ DIAS, P. “A Outra Festa Negra”. In JANCSÓ, I e KANTOR, I. (ORGs). Festa... Op. cit, pp 859-888.

¹⁷ Idem, Idem

período do ciclo natalino parecem ter sido os Cucumbis ou Congadas e os Ranchos de Reis, que variam de nome de acordo com a região ou lugar de ocorrência. Isso não quer dizer que não tenha havido outras.

João Reis, por exemplo, faz menção a uma festa ocorrida nas ruas de Santo Amaro, no Recôncavo baiano, em fim de semana “das oitavas do Natal” de 1808, em que escravos de diferentes engenhos reuniram-se em pontos diversos do povoado, de acordo com suas “nações” ou grupos étnicos, e “vestidos em meio corpo, com um grande atabaque, e alguns adereçados com peças de ouro”¹⁸, promoveram suas cantorias e danças “não só de dia mais ainda grande parte da noite”.

De acordo com Melo Moraes Filho, “em todos os tempos, por ocasião do entrudo e das festas do Natal”, ranchos de “negros, vestidos de penas, tangendo instrumentos rudes, dançando e cantando” se exibiam nas ruas tanto de grandes cidades como de pequenas vilas. Em seu registro, o memorialista descreve, para além de danças e cantos, dramatização “que se pode prolongar por muitas horas” e que gira em torno do ataque de um grupo inimigo a um cortejo real, resultando na morte do filho do rei. Informado pelo embaixador do cortejo sobre a tragédia, o soberano convoca um célebre adivinho do reino e lhe ordena que devolva a vida a seu filho. Obtido o feito “as danças não findam, ultimando a função ruidosa retirada”.

A exemplo do Jonkonnu do Caribe, a manifestação do Cucumbi conta com diversos “personagens” típicos, tais como rei, rainha, capataz, o língua (embaixador), o quimboto (feiticeiro), o caboclo, mametos e “cinquenta outros comparsas que tocam, dançam e executam o coro”.

¹⁸ REIS, J. J. Batuque.... op.cit., p.342

Em algumas localidades, o filho do rei dá lugar, na dramatização, à figura de um boi. Morto na escaramuça entre as duas embaixadas rivais, o animal tem seus pedaços “vendidos” numa peleja oral entre os contendores, mas ressuscita ao final da encenação. É possível observar uma grande interpenetração nessas celebrações, como já apontava Theo Brandão, a despeito de ver na celebração dos reis congos mera imitação de manifestações portuguesas.

Se não na Bahia, pelo menos em outros Estados (Alagoas, sertão de Pernambuco e Ceará) os variados Reisados, mormente do Boi ou Bumba-meu-Boi, fusionaram com outro folguedo ou auto – o dos Congos que presumivelmente se formou também por imitação das danças guerreiras portuguesas (...) Entre nós, em Alagoas, Congos, Reisado e Bumba-meu-Boi tudo era uma coisa só.¹⁹

Apesar das migrações de uma a outra festa, das muitas interpenetrações que estas celebrações sofreram ao longo do tempo e dos diferentes espaços geográficos em que elas ocorrem, acreditamos ser possível rastrear certos elementos que ainda persistem nessas celebrações, a começar pelos trajes e indumentárias. Chama a atenção, por exemplo, a semelhança da vestimenta dos participantes do Jonkonnu de Belize com a dos integrantes dos Ticumbis do Espírito Santo e de algumas Congadas de Minas Gerais. A parte superior desses trajes constitui-se de camisa branca de mangas compridas com fitas de cetim cruzadas sobre o peito e sobre as costas, além de chapéus

¹⁹ BRANDÃO, T. O Reisado Alagoano. Revista do Arquivo Municipal. São Paulo, Vol CLV, Ano XIX, Jan/Fev/Mar 1953, pp. 11-225.

enfeitados por coloridas flores de plástico ou outros adereços. Contudo, diferentemente do Ticumbi capixaba, não há saiote no traje dos “brincantes” de Belize. A parte inferior de suas roupas, uma calça pouco abaixo do joelho finalizada por fileiras de búzios à moda de chocalhos lembra, em muito, as usadas por integrantes de Guardas de Moçambique e Congadas, com seus chocalhos presos ao tornozelo. Ao contrário, também, do Ticumbi, não há auto dramatizado no Jonkonnu de Belize, cujos integrantes, que cobrem o rosto com uma máscara de tela de arame (no passado, a máscara era de couro de cabrito) promovem uma espécie de “diálogo” e “desafio” com o tambor, respondendo a seu toque em performance solo com passos elaborados. Ao mesmo tempo, contudo, satirizam a plateia que os assiste ou investem, com corridas rápidas, contra as crianças que os perseguem, a exemplo do que costumam fazer os “palhaços” ou “bastião” das Folias de Reis.

Já o traje utilizado pelos praticantes de Jonkonnu na Jamaica, a despeito de ser estampado e bastante colorido, é similar aos usados por boa parte dos congadeiros brasileiros, sendo composto, no geral, por calças à altura do joelho encimadas por um saiote. Completam o traje blusa de manga comprida colorida, tênis e meias longas na cor branca, com chapéus enfeitados com penas, espelhos, flores e/ou outros pequenos enfeites.

Por sua vez, a performance solo dos integrantes do Jonkonnu de Belize diante do tambor, assim como o macacão colorido de retalho ou chita dos participantes do Jonkonnu da Jamaica, remetem às evoluções e acrobacias dos palhaços ou “bastião” das Folias de Reis da região

Sudeste brasileira, em especial as do interior do Rio de Janeiro e do Sul de Minas, embora nestas últimas não seja comum os palhaços recitarem versos, como ocorre com os do Rio de Janeiro. No passado, esse tipo de versos era chamado de chulas, e podemos acompanhar sua migração, no Rio de Janeiro, para as festas do Divino, realizadas no Campo de Santana, e um pouco mais tarde na Festa da Penha, para serem, então, incorporados ao teatro de revista.

Contudo, tanto em Minas quanto no Rio os palhaços das Folias usam máscaras. No caso do Rio, confeccionadas, antigamente, em pele de cabrito, enquanto em Minas se utilizava pano grosso pintado ou tela de arame fino, como as empregadas em Belize e, que viriam a ser usadas, mais tarde, pelo “bate-bolas” do carnaval carioca. A exemplo do ocorrido no encontro de grupos de Jonkonnu, quando os adversários “duelavam” por meio de pelejas, as Folias do Sul de Minas mantêm rituais semelhantes, ou seja, quando grupos de foliões distintos se encontram, o impasse é resolvido através de peleja de versos improvisados.

Há vários outros indícios de migrações das festas natalinas para outros tipos de divertimentos. Os Ternos de Reis que eram comuns na Bahia do século XIX, migraram para o Rio de Janeiro juntamente com a leva de negros baianos que chegaram à cidade a partir de 1850, incrementando culturalmente a chamada “Pequena África”, dando origem aos ranchos carnavalescos que ganharam as ruas cariocas a partir deste período, liderados pelo baiano Hilário Jovino da Silva, que os organizava na Bahia. Nas fileiras dos cordões, reis, rainhas, mascarados, exibiam suas danças, ao som de ganzás e tambores. Se na

Bahia esses ranchos saíam às ruas no Dia de Reis, no Rio de Janeiro a celebração migrou para o carnaval, dando origem às escolas de samba.

Mas, se essas festas, como dito acima, sofreram transformações diversas ao longo do tempo, e, para além disso, ocorrem em contextos geográficos e sócio-culturais distintos, como, então, conectá-las? Para o poeta e dramaturgo Esiaba Irobi²⁰, o africano, em seu deslocamento forçado, trouxe consigo hábitos e memórias que ajudam a explicar a existência, hoje, de “similaridades performáticas-textuais” em diferentes pontos da América.

Retomo, neste ponto, à problemática de Spielman lá do começo, para que vocês não pensem que perdi o fio da minha apresentação. A África não é, por excelência, o continente da oralidade e de “povos sem escrita”, mas, sem dúvida, seus povos socializam-se em redes de tradições orais e fazem de seus corpos suporte comunitário de memórias que possibilitam transmitir e preservar testemunhos, poéticas e saberes. No dizer de Antonacci, “trabalhar corpos enquanto suportes de registros orais, visuais, textuais tem permitido sondar valores, crenças, expressões e tradições que atravessaram fluxos atlânticos reconstituindo-se na diáspora em interconexões com culturas e práticas de nativos e europeus.

O Ocidente, denuncia Esiaba Irobi, ao valorizar excessivamente a palavra impressa, tornou difícil compreender o poder do corpo como “um local de múltiplos discursos para esculpir a história, memória,

²⁰ IROBI, Esiaba. Op. cit. p. 4.

identidade e cultura”²¹. George Vigarello, um estudioso do corpo, afirma que ele “evoca numerosas imagens, sugere múltiplas possibilidades de conhecimento”. Vai ainda mais além ao ponderar que, “em certas situações, especialmente quando a relação com a escrita e com o livro não é geral, o corpo pode revelar uma profundidade social por vezes inimaginável”.²²

Acostumados à hegemonia do escrito, desaprendemos a ler e desprezamos outros “textos”, outros códigos de comunicação e expressão que podem nos dizer tanto - ou mais - sobre modos de ser de povos silenciados e negados quanto os registros produzidos nos cânones do letramento. Vale lembrar Stuart Hall em seu texto *Que “negro” é esse na cultura negra?* (2003, 342), para quem o povo da diáspora negra “tem usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos”.

Venho procurando (re) ler essas festas polifônicas – e, porque não, também polissêmicas – por meio de gestos, vestuários, ritmos, máscaras e corpos, entendendo que o universo africano, como observa Nilma Gomes,²³ não se dissocia da corporeidade, da musicalidade, das narrativas, da vivência da periferia, das formas comunitárias de aprender”. Porém, ao fazê-lo, ao privilegiar tradições de expressões artísticas e de comunicação de povos em diáspora, não pretendo ignorar ou desprezar registros escritos ou, ainda, passar a idéia de que

²¹ IROBI, E. Op. Cit. p. 900.

²² VIGARELLO, G. “O corpo inscrito na História: imagens de um arquivo vivo”. Apud ANTONACCI, M.A. “Corpos sem Fronteiras”. Revista Projeto História, no. 25, dez. 2002, pp. 145-180.

²³ GOMES, Nilma. “Intelectuais negros e produção de conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira”, in SANTOS, Boaventura de Souza. *Epistemologias do Sul*, op. Cit., p. 429.

são recursos já esgotados. Se, no passado, saberes, crenças, tradições de povos autóctones foram renegados urge, no presente, ampliar possibilidades de compreensão desse passado dando visibilidade a outros possíveis saberes. Saber, no dizer de Leda Martins, possível de verdades, possível de legitimidade, possível de encanto e sedução, e, como todo saber, passível, porém, de fendas, de rasuras, de incompletudes”²⁴.

O Brasil, Jamaica e Belize partilham um passado comum de colonização, escravidão e *plantation*. Receberam escravos das mesmas regiões de África, mas com predominância e volume de diferentes grupos étnicos de acordo com a época. Enquanto na Jamaica, por exemplo, predominam os povos da África do Oeste, sendo registrada também a presença de bantos, no Brasil deram entrada majoritariamente grupos de etnias bantu da região Congo-Angola, mas sem ser desprezível a presença de minas, ibos, iorubas. Embora de culturas distintas e diversas, certos ritos são comuns a muitas sociedades africanas. Um deles são as festividades relativas ao solstício de inverno e de verão, que marcam o tempo de plantio e colheita e dos ritos de iniciação dos jovens. Assim, a maciça participação de africanos, escravos e livres, nas festas cristãs do Ocidente podem, antes de indicar sincretismos ou folganças, evidenciar reencontros com seus vínculos culturais de origem, inscritos em memórias de corpos que nem a longa travessia, e a desumanização do regime escravista foram capazes de apagar.

²⁴ MARTINS, L. M. Op. cit. p.26.

Entendo que expressões artísticas e religiosas; provérbios, contos e mitos; rituais, danças e festas contribuem para reflexões na contra mão do conhecimento instituído. Como afirmado por Antonacci. “Após séculos de “monocultura” torna-se imprescindível abraçar saberes e imaginários de todas as culturas do mundo. Diversificar narrativas e suportes de memórias, legitimando a pluralidade de práticas de conhecimento e percepções culturais, representa tentativa de desencadear processos de decolonialidade mental e sondar rastros de culturas insurgentes nas Áfricas, Américas e diásporas afro-americanas”.

Bibliografia

ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. R. Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

ALMEIDA, Renato. *História da Música Brasileira*. R. Janeiro: F. Briguiet & Comp. Editores, 1942.

ALVES, J., LIMA, R., & ALBUQUERQUE, C. *Cacumbi: Um aspecto da cultura Negra em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC; Coedição Secretaria de Cultura e do Esporte, 1990.

ANDRADE, Mário. *Dicionário Musical Brasileiro*. B. Horizonte: Itatiaia; Brasília: Ministério da Cultura; S. Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da USP; Editora da Univ. de São Paulo, 1989. Coleção Reconquista do Brasil, 2 série; V. 162.

ANTONACCI, M. Antonieta. "África *made in* Brasil". No prelo.

_____. "Corpos sem Fronteiras". Revista Projeto História, no. 25, dez. 2002, pp. 145-180.

ARAÚJO, Alceu M. *Folclore Nacional*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1964, Vol. I.

BALOGUN, Ola. "Forma e Expressão nas Artes Africanas". In SOW, A. *et al, Introdução à Cultura Africana*. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1977.

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras. As Civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

BENITEZ-ROJO, Antonio. "El Caribe y La Conexión Afro-Atlántica". In CABRERA, O. e ALMEIDA, J. (Orgs). *Caribe. Sintonias e Dissonâncias*. Goiânia: Editora CECAB, 2004, pp. 11-26.

BETTELHEIM, Judith, NUNLEY, John, BRIDGES, Barbara. "Caribbean Festival Arts: An Introduction". In NUNLEY, J., BETTELHEIM, J. (ORGs).

Caribbean Festival Arts. Each and every bit of difference. The Saint Louis Art Museum; The University of Washington Press, 1988.

BEZERRA, Janaína S. "Um Culto a um Santo Pardo no Recife: A Festa de São Gonçalo Garcia na Visão de Dois Franciscanos (XVIII)" Revista eletrônica História e-História. Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=144>

BILBY, Kenneth. *Masking the Spirit in the South Atlantic World: Jankunu's partially hidden history*. Conferência proferida na Yale University em novembro 2007.

BORGES, Célia M. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*. Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2005

BRANDÃO, Theo. *O Reisado Alagoano*. Revista do Arquivo Municipal. São Paulo, Vol. CLV, Ano XIX, Jan/Fev/Mar 1953, pp. 11-225.

BRATHWAITE, Kamau. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford, 1971.

CABRERA, Olga. "Caribe Brasil: una relación en debate". Memórias, Año 4, No. 8. Uninorte. Barranquilla, Colômbia. Nov, 2007, pp. 22-29.

CARVALHO, Eugenio, Oliveira, Giselle. "Perspectivas Interpretativas do Caribe e o Antilhanismo de Eugenio María de Hostos". In Cabrera, O. e Almeida, J.(ORGs). *Caribe. Sintonias e Dissonâncias*. Goiânia: Editora CECAB, 2004, pp.213-234.

CASCUDO, Luiz C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. B. Horizonte: Itatiaia; S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, 6ª. Ed. Coleção reconquista do Brasil.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras(PT): Celta Editora, 1993.

COSTA, Emília. V. da. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue. A rebelião dos escravos de Demerara em 1823*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1998.

COSTA, L. E. *O Rio de Janeiro no Tempo dos Vice-Reis*, 1932

CUNHA, M. Clementina P. *Carnaval e outras frestas. Ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002.

_____. *Ecos da Folia. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2001

_____. Prefácio. In ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. R. Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

CURTO, José; LOVEJOY, Paul. *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. N. York: Humanity Books, 2004

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos. E Outros episódios da História Cultural da França*. S. Paulo: Editora Graal, 1986.

DIAS, Paulo. "A Outra Festa Negra". In JANCSÓ, I e KANTOR, I. (ORGs). *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Vol. II. S. Paulo: Hucitec; Editora da USP; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, pp. 859-890.

ECHERUO, Michael. "An African Diaspora: The Ontological Project". In OKPEWHO, I., DAVIES, C., MAZRUI, A. *The African Diaspora: Africans origins and New World identities*. Bloomington: Indiana, 1999, pp. 3-18.

ELTIS, D., BEHRENDT, S., RICHARDSON, D., KLEIN, H. *The Transatlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM*. N. York: Cambridge University Press, 1999.

FAZENDA, José V. *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo 93, vol. 147, 1923.

FERREIRA, Luís. “A diáspora africana na América Latina e o Caribe”. Disponível em www.afro-latinos.palmares.gov.br/sites/.../artigo-Luis%20Ferreira.pdf.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Conceitos de Literatura e Cultura*. R. Janeiro: EdUFF; Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Brasília: Ed da UNB, 1963.

FUNARI, Pedro P. “Os Historiadores e a Cultura Material”. In Pinsky, C. B. (Org.) *Fontes Históricas*. S. Paulo: Editora Contexto, 2005.

GAZTAMBIDE-GEIGEL, Antonio. “La invencion del Caribe en el Siglo XX. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico”, *Revista Mexicana del Caribe*, año 1, núm. 1, pp. 75-96.

_____. “La Invención del Caribe a partir de 1898” (Las definiciones del Caribe, revisitadas). *Tierra Firme*, Caracas, Año 21. Vol XXI, No. 82, Abril-Junio 2003.

GBADEGESIN, Segun. “Filosofía yoruba: individualidad, comunidad y el orden moral” In EZE, E. C (Org). *Pensamiento Africano. Cultura y Sociedad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005, pp 35-56.

GILROY, Paul. *Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência*. S. Paulo: Editora 34; R. Janeiro: UCAM, 2001.

GIRVAN, Norman, “Reinterpretar al Caribe”. *Revista mexicana del caribe*, Nu. 7, 2000.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2005

GOMES, Flávio. *A hydra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil*. S. Paulo: Editora da UNESP; Polis, 2005.

GONZALES, Lelia. *Festas Populares no Brasil*. Editora Index, 1987.

GREENE Jr., Oliver - *Play Jankunu, Play*. Documentário. Produzido pelo Program in Latin American Studies at Princeton University.

HALL, Gwendolyn. M. "Cruzando o Atlântico: Etnias Africanas nas Américas". *Topoi*, v.6, n. 10, jan-jun. 2005, pp. 29-70

HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. B. Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

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

HINE, Darlene C. e McLeod, Jacqueline (Editors). *Crossing Boundaries: comparative history of Black people in diaspora*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1999.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Editora Objetiva, 1a. Edição, 2001.

IROBI, Esiaba. "What they came with: Carnival and the Persistence of African Performance Aesthetics in the Diaspora". *Journal of Black Studies*, 2007; 37.

JACOBS, Harriet. *Incidents in the life of a slave girl*. Edited and with an introduction by Henry Louis Gates Jr. N. York: Signet Classic, 1987.

KARASCH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth W. "Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil". In HEYWOOD, L. (Org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, pp. 165-192.

KILSON, M., ROTBERG, R. *The African Diaspora: Interpretive Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

LARA, Silvia H. "Uma embaixada africana na América Portuguesa". In JANCSÓ, I., KANTOR, I. *Festa: Cultura & Sociabilidade na América*

Portuguesa. S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, Vol. I, pp. 151-168.

LINEBAUGH, Peter. "Todas as montanhas atlânticas estremeceram". *Revista Brasileira de História*, 1984

LEÓN, Argelier. *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001, p. 52.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. S. Paulo: Editora Selo Negro, 2004.

MANCUSO, Lara. A comparação no estudo da História da América Latina. *Revista Projeto História*, São Paulo, (31), p. 259-275, dez. 2005.

MARCUSSI, Alexandre A. "A crioulação nas armadilhas do culturalismo". Comunicação apresentada no Encontro de Pós-Graduandos da FFLCH/USP 2009. Acessado em 12/07/2010. <http://www.fflch.usp.br/eventos/epog/textos/Alexandre%20Almeida%20Marcussi.pdf>

MARTINS, Leda. M. *A Cena em Sombras*. S. Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

_____. *Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva/B. Horizonte: Mazza Edições, 1997.

_____. "Performances do tempo espiralar". In RAVETTI, G. e ARBEX, M. (ORGs). *Performance, exílio, fronteiras. Errâncias territoriais e textuais*. B. Horizonte: Editora UFMG, 2002, 69-91.

MELLO, Guilherme. *A música no Brasil*. R. Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

MELLO, Maria N. "Santa Maria, Pinta e Nina: a redescoberta dos Caribes em espaços discursivos brasileiros". In ALMEIDA, J., CABRERA, O. e ZAVALA, M. T. *Cenários Caribenhos*. Sobradinho, D.F.: Ed. Paralelo 15, 2003, pp.13-31.

MEYER, Marlyse. "A propósito de cavalhadas". In JANCSÓ, I e KANTOR, I. (ORGs). *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Vol. I. S. Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, pp.

MILLER, Joseph. "África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850". In HEYWOOD, L. (Org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, pp. 29-80.

MINTZ, S., PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica*. R. De Janeiro: Pallas; Universidade Cândido Mendes, 2003.

MITCHELL, Reid. "Significando: Carnaval Afro-creole em New Orleans do século XIX e início do XX". In CUNHA, M. Clementina P. *Carnaval e outras frestas. Ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002.

MORAIS FILHO, Mello. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Brasília: Conselho Editorial, 2002. Coleção Biblioteca Básica Brasileira.

NEPOMUCENO, Nirlene. *Testemunhos de Poéticas Negras: De Chocolate e a Companhia Negra de Revistas no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Programa de História. PUC-SP, 2006.

NEVES, Guilherme S. Banda de Congos. Campanha do Folclore Brasileiro. *Cadernos de Folclore*, 30, 1980. R. Janeiro: Funarte; Instituto Nacional do Folclore.

NUGENT, M. L. *Lady Nugent's Journal of her residence in Jamaica from 1801-1805*. London: The West Indians Committee

OKOYE, Chukwuma. "Cannibalization as popular tradition in Igbo masquerade performance". *Research in African Literatures*, Vol.41, No. 2, Summer 2010, pp. 19-31.

OKPEWHO, Isidore. Introduction. In OKPEWHO, I., DAVIES,C., MAZRUI, A. (Orgs). *The African Diaspora. Africans Origins and New World Identities*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

OLIVEIRA, Emerson R. "Gilberto Freyre e Fernando Ortiz: um estudo comparativo". Disponível em www.ufg.br/.../20_EmersonOliveira_FernandoOrtizEGilberto.pdf

ORTIZ, Fernando. *Los Cabildos y la Fiesta afrocubanos del Dia de Reyes*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.

PALMER, Colin . "Defining and Studying the Modern African Diaspora". *The Journal of Negro History*, Vol. 85, N1/2 (winter-Spring, 2000), pp. 27-32.

PARÉS, Luís N. "O processo de crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800)". *Afro-Ásia*, 33 (2005), pp.87-132.

PASSARELI, Ulisses. "Levantamento Bibliográfico". *Revista Comissão Mineira de Folclore*, n. 21, Agosto de 2000, pp. 170-180.

PATTERSON, Tiffany. R.; KELLEY, Robin G. "Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of Modern World". *African Studies Review*, Vol. 43, no. 1, Special Issue on the Diaspora, April 2000, pp.11-45. Disponível em <http://people.stfx.ca/mmaclell/files/Service%20Learning/Patterson%20Kelley.pdf>

PEREIRA, Prisca A. *O Atlântico em movimento: travessia, trânsito e transferência de signos entre África e Brasil na poesia contemporânea em Língua Portuguesa*. Tese de Doutorado. PUC-MG, 2007.

PRATT, Mary. L. *Os olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

QUERINO, Manuel. *A Bahia de Outr'ora. Vultos e Factos Populares*. Salvador (BA): Livraria Econômica, 1916.

_____. *Bailes Pastoris*. Salvador (BA): Livraria Progresso Editora, 1957.

RAMOS, Arthur. *O negro na civilização brasileira*. R. Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1956.

RATH, Richard. C. "African music in seventeenth-century Jamaica: cultural transit and transition". *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., Vol. 50, No. 4 (Oct., 1993), 700-726.

REIS, João J. "Batuque Negro: Repressão e permissão na Bahia oitocentista". In JANCSÓ, I e KANTOR, I. (ORGs). *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Vol. I. S. Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, pp.339-358

_____. "Tambores e Temores: A Festa Negra na Bahia na Primeira Metade do Século XIX". In. CUNHA, M. C. P. *Carnavais e Outras Frestas*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002, pp. 101-155

REIS, Letícia V. "Negro em 'terra de branco': a reinvenção da identidade". In: REIS, L. V. e SCHWARCZ, L. M.(Orgs). *Negras Imagens*. S. Paulo: EDUSP/Estação Ciências, 1996.

REIS, Marilise L. "Diáspora como movimento social: implicações para a análise dos movimentos sociais de combate ao racismo". *Ciências Sociais Unisinos*, 46, Janeiro-abril 2010, pp. 37-46.

ROCHA, Solange. *Gente negra na Paraíba oitocentista. População, família e parentesco espiritual*. S. Paulo: Ed.UNESP, 2009.

Rodrigues, R. N. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Editora UnB. 7^a. edição, 1988.

RUSSELL-WOOD, A. J. "Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial". *Tempo*, R. Janeiro, Vol. 6, no. 12, p.

RYMAN, Cheryl. Jonkonnu. *Jamaica Journal* 17, 1984, (1): 13-23; (2): 50-61

SAMUEL, Raphael. "Teatros de Memória". *Revista Projeto História*, no. 14, Fev. 1997, pp.41-81.

SANTOS, Gislene. *A Invenção do Ser Negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. S. Paulo: Educ/Fapesp; R. Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Jocélio. T. "Divertimentos estrondosos: Batuques e sambas no século XIX". In SANSONE, L. e SANTOS, J. T. (ORGs). *Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador (BA): Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A, 1997,

SCHWARCZ, Lilia. "O animismo fetichista dos negros baianos". Acessado em http://www.donthomaz.kit.net/thomaz_magalhaes/pag_1224320_025.html, em 31/05/2010)

SCOTT, Michael. *Tom Cringle's Log*. Picador; 1st Owl/Heart of oak ed edition, 1999. Este livro encontra-se digitalizado pelo Google. Acesso em <http://books.google.com.br/books>

Shepperson, George. Introduction. In KILSON, M., ROTBERG, R. *The African Diaspora: Interpretive Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

SILVA, Alberto C. "África-Brazil-África during the Era of Slave Trade". In CURTO J., LOVEJOY, P. *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. N. York: Humanity Books, 2004.

_____. Um rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África. R. Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

_____. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. Estudos Avançados, Vol. 8, no. 21, São Paulo, Mai/Ago 1994.

SILVA, Eduardo; REIS, João. *Negociação e Conflito: A resistência negra no Brasil escravista*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Luiz G. Da festa à sedição. Sociabilidades, etnia e controle social na América Portuguesa (1776-1814). In JANCSÓ, I e KANTOR, I. (ORGs). *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Vol. I. S.

Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001, pp. 313-338.

SILVA, Salomão J. *Memórias Sonoras da Noite*. Tese de Doutorado. Programa de História. PUC-SP, 2005.

SLENES, Robert. "Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil". Revista USP, No. 12, Dez-Jan-Fev 1991-1992.

SODRÉ, Muniz. *A Verdade seduzida*. R. Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. B. Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

SWEET, James. "Teaching the Modern African Diaspora: A Case Study of the Atlantic Slave Trade". *Radical History Review* 77:106-122, 2000.

_____. *Recriar África*. Lisboa: Edições 70, 2007.

TINHORÃO, José. R. *Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1988 (2ª. edição).

_____. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. N. York: Cambridge University Press, 1998

ULLOA, Alejandro. *Pagode. A Festa do Samba no Rio de Janeiro e nas Américas*. R. Janeiro: MultiMais Editorial, 1998.

VIGARELLO, Georges. "O corpo inscrito na História: imagens de um arquivo vivo". Revista Projeto História, no. 25, dez. 2002, pp. 145-180.

WILLIAM, Raymond. *Marxismo e Literatura*. R. Janeiro: Zahar Editores, 1979.