REVISTA DA ABPN

DOI 10.31418/2177-2770.2020.v12.c2.p223-259 | ISSN 2177-2770
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

SONS E QUIZILAS: ENSAIOS SOBRE AFRICANOS E DIÁSPORAS NO RIO DE JANEIRO ATLÂNTICO, C. XIX

Flávio Gomes[1]

Spirito Santo[2]

Resumo: Este artigo propõe abordagens nos campos da demografia atlântica da escravidão africana e da etnomusicologia na diáspora. São analisadas narrativas de viajantes, despachos de africanos recém desembarcados, anúncios de fugitivos africanos, iconografia e registros da cultura material para pensar as dimensões diáspóricas das músicas, instrumentos e articulações transétnicas da população africana escravizada no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX.

Palavras-chaves: escravidão africana, etnomusicologia, diáspora, Rio de Janeiro

SOUNDS AND QUESTIONS: AFRICANS AND DIASPORAS IN THE ATLANTIC RIO DE JANEIRO, C. XIX

Abstract: This article analyzes the Atlantic demography of African slavery and ethnomusicology in the diaspora. Based on travelers' reports, sources about Africans on ships, newspaper advertisements for runaways, iconographies, images of material culture, we analyzed the making of the African diaspora in the city of Rio de Janeiro in the 19th century.

Keywords: African slavery, ethnomusicology, diaspora, Rio de Janeiro

SONIDOS Y DEBATES: AFRICANOS Y DIÁSPORAS EM ELATLÁNTICO DE RÍO DE JANEIRO, C. XIX

Resumen: Este artículo analiza La demografia atlántica de La esclavitud africana y La etnomusicologíaenla diáspora. Con base en informes de viajeros, fuentes sobre africanos enembarcaciones, anunciosen periódicos para fugitivos, iconografías, imágenes de

[1] Professor da UFRJ e pesquisador do CNPq. E-mail: escravonovo@gmail.com

[2] Pesquisador em etnomusicologia, escritor e músico. E-mail: spiritomusik@gmail.com

cultura material, analizamos La creación de la diáspora africana em La ciudad de Río de Janeiro em El siglo XIX.

Palabra claves: esclavitud africana, etnomusicología, diáspora, Río de Janeiro

SONS ET QUESTIONS: AFRICAINS ET DIASPORAS DANS L'ATLANTIQUE RIO DE JANEIRO, V. XIX

Résumé: Cet article analyse la démographie atlantique de l'esclavage africain et de l'ethnomusicologie dans la diaspora. Sur la base de rapports de voyageurs, de sources sur les Africains à bord de navires, de publicités dans les journaux pour les fugueurs, d'iconographies, d'images de la culture matérielle, nous avons analysé la fabrication de la diaspora africaine dans la ville de Rio de Janeiro au XIXe siècle.

Mot clés: esclavage africain, ethnomusicologie, diaspora, Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

Em 1813, na Corte do Rio de Janeiro detalhes sobre uma disputa entre grupos de africanos em torno de tambores e irmandades chegavam até a Intendência de Polícia da Corte através de requerimentos.[3] Numa petição, africanos "pretos da nação Cassange" alegavam que tinham "eleito para seu Rei" Joaquim Francisco, um liberto africano, mas tal decisão estava sendo contestada pelo africano liberto Cristóvão Pinto". Deste modo, eles não conseguiam "dar posse ao seu Rei eleito" além de tal "intruso" não querer devolver "os bens e tudo quanto é da nação para poderem continuar os seus brinquedos em tranquilidade e sem desunião". Meses antes já tinha chegado a mesma Intendência "uma representação da rainha da mesma nação [Cassange] em que pedia estes bens, que são certos tambores, e outros instrumentos e bandeiras". Estes africanos realizavam no Campo de Santana "os brinquedos conhecidos no país com o nome de Bangalez".

A existência das "nações" africanas era identificada por autoridades, viajantes, senhores e outros setores sociais na maior cidade escravista africana atlântica. Um quase reconhecimento sobre diversas experiências, semelhanças e diferenças entre africanos que produziram tais "nações" – constantemente reinventadas – e a legitimidade em

[3] ANRJ, Códice 323, volume 3, pp. 154, 154 v e 155.

torno delas. Em torno das irmandades e seus rituais havia os "bangalés", entre outros significados "bailes", compartilhados em várias línguas como kimbundu, kicongo e umbundo. Várias irmandades, dominadas por diferentes "nações" africanas recolhiam "esmolas" para suas festas e danças. Em 1815, a irmandade de São Felipe e São Thiago – sob o comando de africanos "congos" -- solicitava a Intendência de Polícia permissão, mencionando "licença para por meio das danças de suas nações no Campo de S. Anna tirarem suas esmolas".[4] Em 1822, foi a vez da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito solicitar da Intendência Geral de Polícia "ajuda" para as "suas danças", posto se costume em dias santos "formarem-se danças de pretos por toda a Cidade e Campo de Santa Anna".[5]

Poder público e poderes privados, no caso das irmandades, "danças de pretos" e africanos reinventando suas "nações" dialogavam. Entre tensões, conflitos e solidariedades podia haver significados cruzados em torno de rituais e mesmo "tambor". Este também estava em disputa entre as "propriedades" reivindicadas no conflito da "nação Cassange" na Corte.

No Rio de Janeiro podia haver tradições transétnicas nas irmandades e nas reinvenções culturais das "festas de congos" e sua ritualização na diáspora. (HEYWOOD, 1999 e LARA, 2002). O objetivo deste artigo não é desvendar os significados históricos deste episódio. Ele serve como entrada para articular abordagens de duas diferentes investigações no campo da demografia atlântica e da etnomusicologia africana. Na primeira parte são exploradas as narrativas de viajantes e principalmente fontes seriais para abordar os impactos demográficos e a diversidade africana na Corte do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. Na segunda, mergulha-se nas dimensões diáspóricas das músicas, sons e ritmos africanos presentes – enquanto

[4] BNRJ, Representação da Irmandade de São Felipe e São Thiago, ao desembargador do Paço Intendente Geral da Polícia, solicitando auxílio para a realização da festividade dos ditos Santos Apóstolos" (1815)

[5] BNRJ, Códice II-34,28,25, "Representação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, pedindo a S.A.R. que mande o Intendente Geral da Polícia pagar, do cofre desta, uma quantia que lhes havia sido prometida em substituição as esmolas que os pretos conseguiam com suas dansas, por ocasião das festas dos ditos santos", 1822

montagem transétnica -- no Rio de Janeiro ao longo do século XIX, através de indícios de fontes diversas, incluindo a iconografia.

NAÇÕES E NÚMEROS: DA SOMA E O RESTO

Estudiosos que analisaram os viajantes nem sempre perceberam as dimensões das linguagens e cultura material dos africanos. (LIMA, 2015, 2017 e 2018) Ao lado das descrições abundantes sobre as diferentes *nações* surgem indícios de como podia ser a comunicação -- mesmo "línguas francas" -- em áreas urbanas no século XIX sob forte impacto do tráfico atlântico. O inglês James Hardy Vaux que permaneceu de maio a agosto de 1807 no Rio de Janeiro ficou impressionado com os locais de venda de água. Nas fontes públicas de água se reuniam dezenas de africanos que "conversam animadamente e fumam cachimbos", sendo que "o incessante tagarelar" dos mesmos podia ser ouvido a grande distância. (Apud: FRANÇA, 2000: 305-6) O francês Biard reclamou desta paisagem em "dezenas de torneiras" públicas ao céu aberto pois ao mesmo tempo "uns cinqüenta negros e negras sempre aos berros, sucessivamente, iam enchendo seus potes sem grande demora". (BIARD, 1945: 31). Os missionários metodistas norte-americanos Daniel Kidder e James Flectcher parecem ter percebido que os africanos não só tinham linguagens próprias como territórios nas quais operavam elas. Anotaram que "um dos maiores prazeres para a população preta" era buscar água nos chafarizes ou "nas bicas que estão na esquina de quase todas as ruas". Por quê? Constituíam espaços onde "então, as novidades de seu pequeno mundo são objeto de conversa, no meio dos risos dos etíopes" ou "são discursos improvisados por alguns destes pretos de azevich da Angola cuja voz, para a sua maior tristeza, não é de modo algum pianíssima". (KIDDER & FLETCHER, 1941: 191-2) Em 1850, Burmeister reclamou não só do calor "sufocante" da cidade, mas sobretudo da quantidade de "gente preta" aglomerada em estreitas ruas num assédio em "vozerio ensurdecedor, oferecendo seus serviços". (BURMEISTER, 1952: 41)

As músicas e cantigas de trabalho dos africanos foram temas repetidamente observados pelos viajantes. O conhecido Luccock anotou em 1813 – ao navegar no

recôncavo da Guanabara – que os escravos remadores "manejando os remos em uníssono, entoavam uma cantiga africana, alegre, ao mesmo tempo que docemente repousante". (LUCCOCK, 1975:181) Em 1819, avaliação muito diferente tiveram os viajantes prussianos Leithold e Arango quando viram na rua africanos escravos "cantando de modo repulsivo e barulhento". (LEITHOLD & ARANGO, 1966: 147) Dois anos depois a avaliação de Pohl sobre a música africana na Corte foi igualmente negativa, pois segundo ele havia uma "gritaria monótona de um solista cujo estribilho é seguido por todo o coro de maneira igualmente monótona". (POHL, 1976: 44) Anos depois novamente Burmeister tinha mencionado algo semelhante quanto aos escravos ao ganho no setor de transporte sempre em "canto monótono de duas notas em oitava". (BURMEISTER, 1952: 55) Em 1845, o Conde de Suzanet diria "o canto triste e monótono dos negros que transportavam as sacas de café causam uma desagradável impressão" (SUZANET, 1957: 28).

Em 1846, Thomas Ewbank foi mais detalhista. Passeando pela Glória avistou uma "tropa de mais de vinte negros" carregando a "mudança de uma família para a sua nova residência". Observou que após algum silêncio eles "irromperam numa algaravia angolesa" isso "trotando e berrando". (EWBANK, 1973: 99) Na segunda metade do século XIX, Agassiz descreveu a rotina de trabalho numa plantação de café nos arrabaldes da cidade, com os escravos "cantando um estribilho monótono que tem certa harmonia e encanto, um deles faz o solo e os outros o acompanhavam". (AGASSIZ, 1975: 86) De forma semelhante anotou Biard sobre os carregadores africanos "entoando um canto, gutural por vezes, em que uma ou duas sílabas eram repetidas". (BIARD, 1945: 49)

Mas houve quem tentasse ouvir ou entender além da música, do barulho do comércio e do trabalho nas ruas. Leithold e Arango admitiram a "extraordinária facilidade de compreensão e ótima memória" dos africanos na cidade do Rio de Janeiro (LEITHOLD & ARANGO, 1966:34). Para Salvador, na Bahia, em meados do século XIX, o viajante James Wetherell destacou que havia alguns pretos que eram "principais em seu país" que se encontravam regularmente, falando "quase sempre muito alto" e numa "conversação em sua própria língua" (WETHERELL, 1973: 18). Kidder e

Fletcher em 1851 garantiram: "o português e o francês são as línguas da Corte", mas admitiram que "o sentido da audição, também é ferido pelo confuso falatório dos pretos na língua do Congo, os berros dos portugueses donos dos barcos e pelas pragas dos marinheiros ingleses e norte-americanos" (KIDDER & FLETCHER, 1941: 16).

Surgem indicações de como africanos estavam reconstituindo suas *nações* diante de identidades que reelaboravam permanentemente. Vários contextos impactavam a vida africana na cidade – incluindo identidades envolventes – para além das variações demográficas e a permanente circulação de africanos de várias origens étnicas. As várias fases do tráfico – que envolviam meses de travessias no interior africano até longas temporadas em barracões a espera de compra e embarque – aproximavam africanos de diferentes áreas linguísticas. Foi isso que argumentou Robert Slenes ao analisar as travessias do tráfico na áfrica Centro-Ocidental e o papel da linguagem, podendo determinados africanos – principalmente aqueles que serviam aos mercadores e também as embarcações negreiras – dominar vários idiomas além da própria linguagem pidgin (SLENES, 1992, 1996 e 2007)

Na apreensão de 199 "africanos boçais" na Ilha da Marambaia, em 1851, na província do Rio de Janeiro, papel importante teve a língua Firmino "que entendia e sabia falar o idioma português" e tinha vindo na mesma embarcação dos demais africanos considerados ilegais. Ele apontaria que mais cinco outros africanos também "falavam alguma coisa de língua de branco" e para os demais "era a primeira vez que vinha a terra dos brancos, tendo vindo há pouco tempo da sua terra, e desembarcado". Na ocasião, os peritos "juramentados" da Auditoria da Marinha declararam "que em sua consciência julgavam" que todos os africanos "eram perfeitamente boçais, e não entendiam o idioma português, não sabendo responder a nenhuma das perguntas", salvo Firmino e outros cinco africanos "que falavam e entendiam alguma coisa de idioma português, porém por suas declarações, e dos mais por meio de intérprete, reconhecia-se evidentemente serem recentemente importados". Neste processo, os advogados do grande fazendeiro – Comendador Breves – tentaram argumentar que tais africanos não eram boçais, mas sim escravos comprados há pouco tempo e disseram mesmo que a despeito da língua, alguns deles – pelo menos dois – eram crioulos. Mas os peritos

garantiram que havia um ou outro ladino, como Joaquim Cabinda, que "se fingiu boçal" chegando ao momento da apreensão – nas matas da Ilha – "despir a sua roupa, e, tomando a sua tanga, misturou-se com os novos [africanos] e por tal modo se portou não querendo proferir palavra" qualquer. [6]

É possível pensar um movimento de aprendizado/tradução/criação de falares e cultura material – guardadas as especificidades de inúmeras variáveis linguísticas – que se dava no trânsito atlântico (BENNETT, 2000). Africanos recém-chegados ao Rio de Janeiro no século XIX podiam permanecer na Corte ou serem remetidos para diversas áreas interioranas da então província – especialmente o vale cafeeiro e a planície açucareira. Como eram registrados estes africanos? Como eram identificados? Um estudo de João Fragoso e Roberto Guedes quantificou as informações produzidas pela Intendência da Polícia da Corte, entre 1809 e 1833. (GUEDES & FRAGOSO, 2001). Foram analisados 43 códices, representando registros de passaportes e despachos para os escravos que entravam no porto do Rio de Janeiro e eram remetidos para o interior, incluindo as localidades de Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul. Seguindo uma legislação da Polícia da Corte era obrigatório a emissão de passaportes para viajantes que partiam da Corte em direção a outras regiões. Surgem informações sobre vendedores, compradores, mercadorias, proprietários, despachantes, destinos e principalmente número de escravos, se africanos, crioulos, sexo, novos ou ladinos, e também as nomenclaturas/identificação.

A partir destas fontes é possível ir além das análises sobre "as flutuações do tráfico atlântico de escravos e a sua distribuição pelos mercados regionais" entre outros importantes variáveis. As perspectivas da demografia africana ganham outras referências a partir deste segundo movimento migratório, quase sucedâneo ao tráfico atlântico. Africanos desembarcados e quantificados genericamente pelas aportações dos navios, -- não necessariamente ou obrigatoriamente batizados -- eram identificados nestes registros policiais. As dimensões de controle e fiscalização mercantis e policiais

[6] ANRJ, Pareceres do Conselho de Estado, Caixa 514, pacote 3, documento 2, 30/07/1851.

também produziam ou reproduziam códigos, sentidos, signos e símbolos para milhares de africanos que fariam uma nova viagem após o desembarque nos portos cariocas.

Dezenas de volumes dos Códices 390, 421, 424 e 425 apresentam informações que sugerem variações e\ou confirmam padrões demográficos africanos cariocas. Segundo a quantificação realizada no referido estudo são registrados – em remessas anuais – 187.801 mil escravos, entre cativos novos, ladinos, "crias" (filhos/crianças) e também marinheiros. Dos escravos "novos" - fundamentalmente africanos - 149.178 apenas para os anos de 1819 a 1833, representaram 79,4 % dos cativos despachados ou de passaportes emitidos para o transporte deles. A maior parte está sendo enviada para Minas Gerais 39,6% e o interior do Rio de Janeiro 34%; seguidas por São Paulo e Rio Grande do Sul, com respectivamente 15,7% e 6,9%.

Fragoso e Guedes chamaram a atenção para importantes variações sazonais, taxas de impostos diferenciadas, flutuações, omissões, sub-registros e repetições que podem ser verificadas nestas fontes. Para a temática das origens dos africanos eles chegaram a sistematizar os registros para o ano de 1831. Foram contabilizados 3.956 africanos, sendo que não houve identificação (rasuras, dúvidas e grafias desconhecidas) para 64 registros e foram classificados como "outros" entre os africanos centrais 40 registros. Desagregamos os mesmos dados e apresentamos na tabela abaixo a contagem de 3.852 escravos "novos" – africanos, despachados em 1831.

Quadro 1: Africanos despachados no Rio de Janeiro, 1831

Áreas	#	%
África Ocidental	355	9,2
África Oriental	1043	27,1
África Central	2454	63,7
Total	3852	100

Fonte: adaptado de GUEDES & FRAGOSO, 2001

Os padrões dos africanos desembarcados no Rio de Janeiro são confirmados nestes números. Há de se destacar que as nomenclaturas\identificações Angola, Benguela, Cabinda, Cassange, Congo, Rebolo, Inhambane, Moçambique, Quilimane e

Mina somam 95,3% dos registros. De qualquer modo, a partir dos bancos de dados disponibilizados (pesquisa financiada pelo IPEA) realizamos um movimento de desagregação mais amplo dos registros sobre despachos, remessas e passaportes de africanos. Consideramos os códices 390, 421, e 425, além do códice 411(adicionando mais de 22 mil registros a amostra). Entre os anos de 1809 a 1833 temos em torno de 255 mil escravos despachados, remetidos e com passaportes, incluindo novos, ladinos, crias e marinheiros. Destes selecionados cerca de quase 14 mil africanos com algum tipo de identificação e\ou "nação".

Podemos verificar cerca de mais de 12 mil africanos – a maior parte "escravos novos" – despachados da Corte para várias regiões do Rio de Janeiro (interior), São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande no período de 1809 a 1831.

Quadro 2: Africanos despachados no Rio de Janeiro, 1809-1830

Áreas	#	%
África Ocidental	1.223	9,6
África Oriental	2.603	20,4
África Central	8.913	70
Total	12.739	100

Fonte: Arquivo Nacional, Códices 390, 421, 424 e 425

Estes índices acompanham em parte aqueles que Fragoso e Guedes apontaram para o ano de 1831. Os números para os africanos ocidentais quase são mantidos – 9,2% para 1831 e 9,6% para 1809-30 – enquanto há variações para os africanos orientais e centrais. Os primeiros aumentaram de 20,4% para 27,1%. Já os africanos centrais têm uma relativa diminuição, uma vez que eram 70% e caem para 63,7%.

Um primeiro olhar comparativo entre os registros paroquiais e os lançamentos de despachos de "escravos novos" aparece para os africanos orientais. Eles somam 31,4% dos batizados das paróquias urbanas entre 1801-60, sendo que em 1801-30 alcançam 34,1%. Estes índices caem quando analisamos todos os registros para as paróquias – urbanas e rurais – entre 1801-60 para 26,8%. Entre os africanos despachados, aqueles orientais somam 20,4%, ou seja, um índice ligeiramente menor.

Ainda considerando as mães/mulheres africanas, aquelas orientais somam apenas 9,7%. Podemos considerar várias hipóteses cruzadas: a) maior proporção de homens do que mulheres – ainda mais acentuada – entre africanos batizados entre 1801-30, as mulheres africanas orientais somavam apenas 22% com relação aos homens, enquanto que mulheres africanas centrais alcançavam 31,4% e as mulheres ocidentais 38,6%; b) os africanos orientais que eram batizados na Corte eram proporcionalmente mais vendidos para o interior e assim despachados do que retidos na cidade e paróquias centrais urbanas como cativos urbanos e/ou nas chácaras e paróquias suburbanas.(GOMES, 2011 e 2012)

A variação decrescente dos africanos centrais pode ter explicação na sua incidência aumentada em algumas fontes – em parte pelo sub-registros de outras semelhantes variáveis – aparecendo eles com índices relativamente menores nos batismos e entre as mães/mulheres nas aumentando a incidência nos lançamentos de despachos. Estes padrões dos despachos começam a indicar como algumas nomenclaturas/identificação vão ganhando hegemonia e/ou aglutinação. Entre os africanos centrais aparecem 27 nomenclaturas, mas apenas sete delas (25,9%) concentram 96,3% dos africanos: Rebolo, Monjolo, Congo, Cassange, Cabinda, Benguela e Angola. Das outras 20 nomenclaturas correspondentes aos 332 registros restantes de africanos 75,3% (250) estão concentradas em cinco nomenclaturas: Songo, Quissama, Moange, Ganguela e Camundá. Assim 15 nomenclaturas/identificação diferentes (55% delas) aparecem para 82 registros. Entre os africanos orientais e os africanos ocidentais com nomenclaturas/identificação Moçambiques e Minas aparecem índices de concentração de 83,8% e 76,7% respectivamente.

Ainda sobre os perfis africanos no Rio de Janeiro oitocentista considerando os registros paroquiais devemos levar em conta que nem todos os navios negreiros que aportavam no Rio de Janeiro faziam desembarcar todos os escravos. Muitos podiam seguir viagem para os portos de Santos, Paranaguá, Santa Catarina, Rio Grande e mesmo Montevidéu. Mas nem todos os escravos que desembarcavam ficavam na cidade e na capitania e depois província do Rio de Janeiro. Por rotas terrestres podiam revendidos e enviados para Minas Gerais e São Paulo. E mesmo serem levados para o

interior, norte fluminense (Campos dos Goytacazes), Sul fluminense (Parati, Mangaratiba e Angra dos Reis) e áreas do Vale do Paraíba que com a expansão cafeeira iria demandar cada vez mais escravos a partir de 1825.

Uma vez desembarcados, mesmo que fossem depois revendidos, os africanos eram batizados. Se uma parte era a garantia de impostos pagos e fiscalização, significava também a comprovação da propriedade. Não é possível mensurar o percentual de escravos que já vinha batizado de portos de embarque africanos (principalmente aqueles da África central como Luanda) ou que se quer foram batizados no Brasil. Mesmo no período da ilegalidade do tráfico, pós-1831, os batizados de africanos foram registrados aos milhares principalmente nas paróquias centrais na cidade do Rio de Janeiro. Outro argumento sobre a consistência dos dados de batizados de africanos nas paróquias centrais – em torno das áreas de desembarque no porto do Valongo e outros – da cidade é que o índice de registros de batizados de adultos nas paróquias suburbanas (recôncavo da Guanabara) e outras do interior como Campos dos Goytacazes e Paraíba do Sul, por exemplo, cai bastante, aparecendo mais batizados de crioulos com mães africanas do que cativos adultos. Enfim, para africanos desembarcados ilegalmente nos portos clandestinos (litoral do Rio de Janeiro), praias e etc. é provável que nunca tenham sido batizados. (Ver: CANDIDO, 2011, 2014 e 2018; e FERREIRA, 2006, 2007, 2012 e 2013)

Para o padrão de batizados de africanos temos o seguinte quadro de nações\identificações e nomenclaturas, excluindo os registros não determinados ou genéricos ("África", "nação", "costa" e etc.). Os Africanos orientais se destacam com 39,4%, seguidos pelos africanos ocidentais com 13,1% e com a maioria de africanos centrais 47,5%. Com pouquíssimas variações e\ou ausências de registros de terminologias se mantém os padrões de africanos que mostramos anteriormente, Os Cabinda aparecem com 38,1%, os Congos com 19,2%, os Benguela com 10,4%, e os Angolas com 8,4%. A de se destacar os Monjolos e Rebolos aparecendo juntos com 11,4%.

Para a cidade do Rio de Janeiro, a conjuntura do impacto atlântico africano, densidade urbana de setores de serviço, aumento populacional faz aumentarem as fugas

e mais ainda o papel de uma imprensa periódica. A questão não era só ter mais fugidos – não sabemos dos índices para os primeiros anos oitocentistas – mas sim explosão das fugas enunciadas nos periódicos. Depois da Gazeta do Rio de Janeiro, o Diário do Rio de Janeiro seria o principal jornal noticioso da Corte e assim disputaria tal papel, com o *Jornal do Commércio* (1827) até os anos 40.

Embora pouco utilizados pela historiografia da escravidão, os anúncios de fugidos revelam-se fontes instigantes sobre os universos da escravidão urbana e a sua dimensão africana. No Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX eles podem oferecer indícios das primeiras traduções – e seus tradutores -- sobre os africanos na diáspora, em especial nas paisagens urbanas. As montagens-narrativas e as estruturas tópicas sobre o corpo, o perfil, as estratégias, as formas de falar e vestir, as marcas e o cotidiano das relações senhor-escravo nos oferecem possibilidades analíticas de recompor as primeiras visões sobre os africanos.

As primeiras traduções aparecem nas descrições dos corpos dos africanos. Para ajudar na captura e reconhecimento – tanto de pedestres como daqueles que podiam denunciar os fugidos – surgem visões senhoriais. Longas temporadas de convívio ou aquelas curtas, uma vez que eram comuns as escapadas de africanos recém-chegados e comprados no Valongo, eram suficientes para que senhores descrevessem em detalhes os corpos, os hábitos, os costumes e as personalidades de seus cativos. Muitas vezes nas narrativas repetitivas surgem originais traduções sobre os africanos. Mais do que tópicas preconceituosas podemos a partir delas ver também como os próprios africanos – de diferentes origens – traduziam a si próprios para os olhares da sociedade escravista.

Consideramos quase dois mil africanos anunciados como fugidos, com a esmagadora maioria de homens. Analisamos somente os africanos com nomenclaturas/identificação (1965) e temos os seguintes padrões: africanos ocidentais aparecem com 6,5% (127), africanos orientais 27,5% (541) e africanos centrais 66% (1297). Para tornar a nossa abordagem demográfica comparativa mais consistente podemos analisar os padrões de batizados da Candelária, Sacramento, Santana e Santa Rita para os anos de 1825 a 1827. Os africanos ocidentais aparecem com 13% dos batizados, mas com 6,5% dos fugidos. Já os africanos orientais são 27,5% dos fugidos,

mas o seu índice nos batizados será de 39,5%. Também sob impacto diferenciado destacam-se os africanos centrais que aparecem 66% entre os fugidos, porém com 47,5% dos batizados.

O índice de diversificação das nomenclaturas/identificação dos africanos nos anúncios de fugidos é bem maior do que aqueles dos batizados. Surgem mais diferentes nomenclaturas/identificação nos anúncios, sugerindo – considerando a natureza das fontes – que os africanos também estavam se deixando traduzir em termos étnicos/identidades para além das demarcadas inicialmente nos registros paroquiais. Há muitas generalizações nas nomenclaturas/identificação nos batizados, enquanto que no anúncio seria preciso esmiuçar origens e *nações* como garantia de que se estava anunciado este e não aquele africano.

Quadro 3: Padrões comparativos entre principais nomenclaturas/identificação dos africanos em registros paróquias urbanas, 1825 – 1827 e anúncios de escravos fugidos no Diário do Rio de Janeiro, 1826 – 1827

África Central	**Batismos #**	**Batismos %**	**Anúncios #**	**Anúncios %**
Ambriz	6	0,6	0	0
Angola	77	8,4	132	10,1
Benguela	96	10,5	280	21,6
Cabinda	350	38,2	264	20,4
Cabundá	8	0,9	16	1,2
Camundongo	2	0,2	7	0,5
Cassange	62	6,8	144	11,1
Congo	176	19,2	199	15,3
Ganguela	8	0,9	32	2,5
Lebolo	8	0,9	93	7,2
Monjolo	71	7,8	83	6,4
Rebolo	34	3,7	3	0,2
Songo	11	1,2	9	0,7
Quissama	2	0,2	2	0,1
Total de africanos centrais				
África Ocidental	**Batismos #**	**Batismos %**	**Anúncios #**	**Anúncios %**
Calabar	8	3,2	18	14,2
Mina	234	93,2	90	70,9
Nagô	6	2,4	5	3,9
Jeje	1	0,4	3	2,4
Hausá	0	0	6	4,7
Total de africanos ocidentais				
África Oriental	**Batismos #**	**Batismos %**	**Anúncios #**	**Anúncios %**

Moçambique	620	81,6	433	33,4
Quilimane	138	18,1	88	16,3
Inhambane	0	0	6	1,1
Macua	2	0,3	6	1,1
Total de africanos orientais				

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, Registros de Batizados das paróquias da Candelária, São José, Santa Rita, Santana e Santissímo Sacramento (1825-1827) e Diário do Rio de Janeiro, 1826 – 1827

Nestes padrões comparativos verificamos algumas diferenças que podem estar tanto relacionadas às generalizações dos batizados, o caso dos Cabindas, ao mesmo tempo em que eles apresentam índices consideráveis entre os africanos centrais que são anunciados como fugitivos. Os africanos orientais Moçambiques – que apresentam padrões divergentes – podem ser explicados tanto pela generalização desta nomenclatura/identificação, o ensino deles pós-batismos para o interior do Rio de Janeiro e outras províncias como a estratégia deles escaparem – comparativamente – com menor frequência.

Como articular a cultura e a formação das comunidades escravas urbanas? Pistas instigantes também aparecem nos estudos de Robert Slenes. (SLENES, 2006, 2008 e 2013) A partir do método de ligação de fontes, Slenes articula "Áfricas", o tráfico, a demografia, a família, as senzalas e a produção historiográfica para abordar a constituição de comunidades e culturas escravas no sudeste escravista, na segunda metade do século XIX. Detalhes na iconografia e/ou descrições na documentação, assim como nos relatos dos viajantes são transformados em ferramentas metodológicas para pensarmos as recriações e reinvenções culturais dos africanos e seus descendentes escravizados no Brasil. Destacamos ainda as possibilidades teóricas e metodológicas sugeridas nos estudos de James Scott sobre o conceito de "resistência". Refletindo sobre as instâncias dos "transcritos públicos" e os "transcritos privados" das ações humanas, Scott avalia as estratégias de poder, domínio e protesto, e as fontes utilizadas por historiadores e antropólogos. (SCOTT, 1999)

As análises sobre etnicidade dos africanos nas Américas têm envolvido importantes intelectuais também numa perspectiva atlântica. Pelo menos desde a década de 20, do século XX, e mais destacadamente a partir dos estudos de Herskovits, têm

surgido polêmicas, investigações, revisões e principalmente perspectivas teóricas e metodológicas inovadoras. Tais debates e diálogos, é bom lembrar, têm faces metodológicas e políticas em termos de análises. Havia aqueles que defendiam a possibilidade de identificar/perscrutar e demonstrar as continuidades (uma ideia de quase "tribos) dos sentidos étnicos dos africanos nas Américas. Procurar-se-iam reminiscências, traços do passado e permanências no próprio continente africano das "culturas africanas". Partia-se das idéias que alguns comportamentos e signos da cultura material africana teriam sido transferidos quase que intactos e assim permanecido na diáspora. Alguns estudos transformaram-se quase em coleções analíticas de tais traços e signos transplantados e mantidos protegidos sob um suposto invólucro cultural. Este debate foi internacional e intelectuais brasileiros mantiveram importante dialogo com tais perspectivas. Destacamos aqui inicialmente Arthur Ramos – nos anos 30 e 40 – inclusive através da sua própria correspondência com Herskovits e outros. Surgiriam revisões importantes nos anos 70. Sem dúvida o trabalho clássico de Sidney Mintz e Richard Price, em 1976, apresentou a crítica mais consistente e com outras variáveis de análises. Criticando as ideias de continuidades e permanências, chamavam a atenção para o movimento de "criação" das identidades e culturas, no qual os contextos e experiências da escravidão e da pós-emancipação seriam mais importantes do que necessariamente as "origens étnicas" quase que genéticas dos africanos. Enfatizando o papel da "criação/invenção", o modelo de Mintz e Price ajudou a redefinir os contornos sobre a ideia de diáspora. Tem havido uma retomada – tal como as polêmicas dos anos 70 e 80 – do debate. Em parte, provocado pelas importantes pesquisas tanto sobre a escravidão como aquelas de *africanistas* sobre a África pré-colonial. Ainda que adotando a postura menos "essencialista", alguns estudos chamam atenção para tal movimento de "criação/invenção" – desde a África – e, portanto, não sendo só um movimento da experiência da escravidão. (GOMÉZ, 1998; HALL, 1992, MANN e THORNTON, 1992)

Como se deu o impacto africano em Brasil e a formação de comunidades e culturas escravas, em diferentes partes urbanas e rurais do sudeste escravista? Propomos pensar numa *crioulização* política e transétnica (não apenas demográfica) das

comunidades de escravizados, impactando diferentes formas sociabilidades. Certamente vítimas do tráfico -- mas não apenas isso– escravizados deixaram de ser apenas estatísticas ou generalizações quantitativas. A problemática a ser seguida é verificar como tais impactos africanos podem ser considerados para pensar padrões de formatações culturais. Estudos – e destacam-se os *africanistas* – têm problematizado a questão das "identidades étnicas". Para além de um contexto de reinvenções e reinterpretações culturais dos africanos e seus descendentes nas Américas, recupera-se o movimento histórico (de profundas transformações) das sociedades africanas em *tempos* e *espaços* diferenciados. Os processos de redefinições étnicas – transétnicas – houve também em sociedades africanas, afetadas ou não pelo tráfico. Portanto, os estudos destacam os processos de continuidade/descontinuidade e invenção/reinvenção. Em termos metodológicos, seria importante destacar o número reduzido dos principais portos de embarques (ainda que pudesse haver embarque em pequenos portos ou aqueles intermediários) de africanos, em contraste com as vastas regiões africanas alcançadas pela rede terrestre do tráfico. Assim, como a cultura escrava e a gestação de identidades eram também definidas pelos contextos – cidades/áreas rurais, perfis socioeconômicos e demográficos/relações senhor-escravo – e não só por uma cultura étnica específica de determinado povo africano. (MORGAN, 1997). Africanos recém-chegados podiam conhecer vários caminhos, visando, ao mesmo tempo, a sua "integração" nas sociedades escravistas e a sua inserção étnica, agenciando novos espaços de vida, trabalho e identidade. Entre estes caminhos, havia aqueles da ótica senhorial e aqueles das comunidades escravas em contextos específicos. Quaisquer caminhos, tanto separadamente como os articulados, eram marcados por conflitos. Grupos étnicos do vasto continente africano tinham não só que ser *escravizados*, mas também *africanizados*, como um processo de ressocialização. Adaptavam seus recursos étnicos materiais, sociais e ideológicos. (PARÉS, 2017 e 2006; REGINALDO, 2016 e 2012 e SANTOS, 2017 e 2017)

Para o Rio de Janeiro pós-colonial pensamos nas construções destas identidades numa perspectiva transétnica. Slenes destacou a formação de uma *protonação bantu* a partir das experiências compartilhadas de africanos falantes de Kimbundu, Kicongo e

Umbundo (povos Ovimbundos), principalmente nas áreas cafeeiras do Vale do Paraíba, nas décadas de 30 e 40. Teria surgido uma língua franca, forjada tanto na diáspora como desdobradas desde as viagens nas caravanas para a costa atlântica africana. Suas hipóteses foram originais, considerando os impactos de grupos de procedência africanos para as regiões rurais e podemos adaptar ela pensando na cidade atlântica africana do Rio de Janeiro pós-colonial (SLENES, 1991-1992). A diversidade de grupos africanos na cidade do Rio de Janeiro, incluindo diferentes gerações na primeira metade do século XIX forçou ainda mais a criação de idiomas culturais compartilhados com grupos que se formavam, em torno de irmandades, arranjos familiares, parentesco ritual e mesmo formas musicais, adaptando símbolos, signos e morfologias de instrumentos, sons e sentidos.

MÚSICA AFRICANA NA CORTE IMPERIAL DO BRASIL: NOTAS ETNOMUSICOLÓGICAS SOBRE A CULTURA AFRICANA NO BRASIL COLONIAL

> "Os brasileiros estão muito bem acorrentados à Roma e Bendini[7]está resolvido a não lhes dar oportunidade de se soltarem, se é que a tanto vierem a sentir-se inclinados. Segundo uma promessa que, ao que se diz, fez ao Papa, o Núncio está resolvido a amarrar a maior parte do mundo ocidental, ainda mais fortemente à Sé de Pedro" (EWBANK, 1973:386).

A exacerbação da onda fundamentalista lançada pelo Vaticano no Brasil no século 19, espetacularizando sua liturgia, parece ter sido uma estratégia ideológica colonial, provavelmente refinada e exacerbada em 1808 com a chegada da família real portuguesa. O fato é que entre 1845 e 1846, quando da estada do engenheiro anglo americano Thomas Ewbankno país, havia centenas de festas católicas de rua por ano, com procissões, quermesses, missas apoteóticas, em honra de centenas de santos, aos quais a população - inclusive escravizada - devotava, sinceramente ou não, uma fé extremada.

[7]Gaetano Bendini, Núncio Apostólico do Vaticano na Corte do Brasil em 1845 e 1846. Entre 1845 e 1847 trabalhou no Brasil, como Inter núncio para os cristãos de origem germânica.

O fato providencial dessa história é que apesar dos recorrentes dispositivos de invisibilização das culturas alheias, por parte do sistema escravista colonial, um pequeno, porém rico acervo de registros imagéticos sobre cultura africana no Brasil, produzidos por viajantes estrangeiros, desenhistas profissionais e amadores, sobreviveu.

Figura 1:

Fonte: GUILLOBEL, João Cândido, 1814 (desenho). Itaú Cultural, 2020

Figura 2:

Fonte: CHAMBERLAIN, Henry. Vews and Costumes of the City and neightborhood of Rio de Janeiro, 1822

(Lamelofones)'Marimba'[8], (xilofones) "Marimba"[9], (violinos) "Kanyembe" (Figuras 3 e 4),(pluriacos) "Tchihumba", "Nsambi[10] (Figuras 1 e 2), uma muito

[8]A expressão Mbira, como vimos de origem no sudoeste africano (Zimbabwe, Moçambique), não era conhecida ou utilizada pelos músicos descritos pelos cronistas do século 19 na Corte do Rio. Tanto os lamelofones quanto os xilofones que utilizavam, eram chamados pelo nome de 'Marimba', um termo,

diversificada organologia africana no nosso pré abolição, surgiu na Corte na primeira metade do século 19. Talvez ela tenha ido se formando lentamente, sem que ninguém percebesse. Esta organologia, do que se sabe até aqui, envolve a alma musical de etnias diversas, todas, basicamente no contexto do que se denomina, genericamente como cultura bantu, mais precisamente numa circunscrição do que hoje conhecemos como África Central.

Figura 3:

Fonte: Violino Kanyembe. GUILLOBEL, João Cândido, 1814 (desenho). Enciclopédia Itaú Cultural. 2020 e Pluriarco Nsambi. BUDAZS, Rogério (Central-African Pluriarcs and Their Players in Nineteenth Century Brazil) in Music in Art. International Journal for Iconography, Volume XXXIX, números 1-2, 2014

O fenômeno da proliferação de uma inusitada e exuberante África sinfônica em plena Corte escravista, parece estar ligado, diretamente a alta rotatividade de africanos na Corte do Rio, ponto de concentração e baldeação de escravizados destinados às províncias vizinhas, situação que ensejou a fixação de alguns ali mesmo, na Corte,

---

supomos do quimbundo angolano. A ambiguidade dos nomes tem, contudo, explicações etimológicas bastante interessantes

[9] Instrumentos diferentes, porém, homônimos. Esclarecimentos no texto.

[10] HenryChamberlain, em livro publicado em 1822, denomina um pluriarco visto por Guillobel nas ruas da Corte do Rio (figura 1) -- e copiado por ele (figura 2) -- de Sambee (grafado em inglês). O nome, foneticamente casa perfeitamente com o deste pluriarco Nsambi (figura 4) da República Democrática do Congo (RDC) em foto registradano artigo de Rogério Budaz´"Central-AfricanPluriarcs and Their Players in Nineteenth Century Brazil" in Music in Art, International Journal for Iconography, volume XXXIX, números1-2, 2014

utilizados em serviços típicos das grandes cidades da época, tarefas múltiplas, algumas (como o serviço de escravos "de ganho", por exemplo) permitindo algum lazer ou fruição artística para a prática de artesanatos e manufaturas, por parte de alguns artistas especialistas.

É bem provável também que a presença predominante de escravizadosde regiões africanas com organologia específica e muito variada (como são, no nosso caso, Congo, Angola e Moçambique), num fluxo incessante a partir do início do século 19, tenha sido uma razão adicional importante.

Depois de irrigar a maior parte do continente africano, nas malhas dos rios Congo e Zambeze[11], que uniam os dois lados da chamada África Central de leste a oeste, a cultura desses povos sequestrados,contida na memória dos cativos, foi canalizada para portos da costa atlântica,Amboin, Ambriz,Benguela e, em menores proporções, da costa oriental (Inhambane e Quilimane), atravessando daí o meio líquido fatal do Oceano Atlântico, fazendo a mitologia do Cosmograma Bakongo fazer todo o sentido[12].

É o caso de ressaltar também que esses músicos africanos, oriundos deste território de cultura mais ou menos homogênea, formavam um tipo muito particular de indivíduos no mundo colonial, escravizados em maioria, mas em alguns casos libertos - ou mesmo fugidos de seus senhores - a julgar pela relativa liberdade que tinham para circular pelas ruas. Pode-se inclusive assegurar (observando os títulos das obras de João Cândido Guillobel[13] por exemplo, que boa parte desses africanos eram vendedores

[11] Iconografia encontrada indica, fortemente como origem de todos estes instrumentos musicais- e, consequentemente, de certo modo a de seus músicos escravizados – o território das diversas etnias que viviam na região citada,nos tempos do tráfico (a rigor as mesmas que o habitam de séculos passados até hoje em dia), numa área de dispersão da cultura Bantu iniciada em suas origens mais remotas.

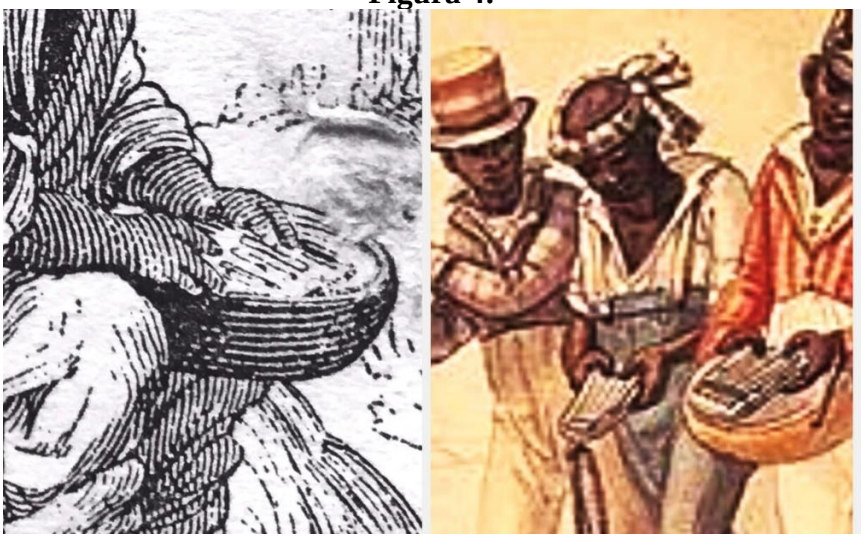
[12] O Cosmograma Bakongo, é uma formulação infográfica do etnólogo bakongo (congolês) Bunseki Fu Kiau que propõe uma ampla e profunda visão sobre a cosmogonia dos Bantu, tendo como núcleo irradiador a cultura dos Bakongo, oriunda segundo a maioria das fontes do Camarões, tendo origens históricas que se perdem no tempo, ligadas as remotas migrações dos Bantu, provavelmente originadas no antigo Egito, por volta do ano 1000aC.

[13]Joaquim Cândido Guillobel (Lisboa, Portugal 1787 - Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1859). Desenhista, aquarelista, arquiteto, topógrafo e cartógrafo. Muda-separa o Rio de Janeiro em 1808. As aquarelas de

ambulantes, que usavam suas habilidades para ganhar a vida, embora alguns registros nos demonstrem que, alguns desses instrumentos, os mais portáteis (como as mbiras[14], por exemplo) eram de uso bastante corrente, tanto entre escravizados quanto entre libertos.

> "Numa oficina (de artefatos de cobre) vi trabalharem vinte negros, sem nenhuma cara branca a não ser as dos escriturários. E nessa oficina notei, dependurados à parede três ou quatro marimbas (Figura 5) (na verdade kisangi, sanzas ou mbiras). Com tais instrumentos de suas terras nativas, os artífices se divertem depois das horas de trabalho" (EWBANK, 1973).

Figura 4:



Fonte: Marimba (Mbira) EWBANK, Thomas. A vida no Brasil ou Diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras). Rio de Janeiro, Ed. Conquista, 1973

> "... Hoje de manhã passou por aqui um escravo com um fardo na cabeça e as duas mãos metidas dentro de uma grande cabaça, na qual fazia soar a melodia de uma valsa que está na moda[15]. Aproveitei a oportunidade para examinar a

---

Guillobel, realizadas em pequenos cartões postais, aproximadamente em 1814, foram, em muitos aspectos copiadas pelo inglês Henry Chamberlain em 1819 e 1820, gerando certa confusão entre os estudiosos.

[14] Como veremos ao longo desse artigo, este tipo de lamelofone era conhecido de modo recorrente na Corte como "Marimba", mesmo nome aplicado aos xilofones, questão que, antes de ser um eventual equívoco dos cronistas europeus, pode ter explicações etimológicas bem mais complexas.

[15] A citação "valsa que está na moda", certamente se refere a uma valsa europeia, indicando já o uso por parte do músico, de escalas diversas das pentatônicas africanas originais, a fim de poder executar também música europeia, portanto.

popular 'marimba' [16] .[...] Cada nação africana tem seu tipo de marimba, podendo se reconhecer se é do Congo, de Angola, dos Minas, dos Achantisou Moçambiques, embora não sejam grandes as diferenças...Raspando as varetas com os dedos por baixo, e as claves com polegares, o instrumentista, ao flexionar as varinhas numa de suas extremidades e depois soltá-las, produz um som suave, semelhante à harpa judaica. A cidade é como um teatro abissínio e a marimba é o instrumento preferido da orquestra". [17]

Figura 5:

Fonte: Mbira a. GUILLOBEL, João Cândido, 1814/ Mbira b. EWBANK, Thomas (*A vida no Brasil ou Diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*). Rio de Janeiro, Ed. Conquista, 1973/ Mbira c (Chokwe) Pinterest

OS SONS, AS VOZES E OS TIMBRES DA ÁFRICA SEQUESTRADA

A inusitada etnomusicologia africana no Brasil do pré-abolição

[16] Na verdade, a gravura de Ewbank se refere a uma Mbira (lamelofone do sudoeste africano) conhecida aqui, como já foi dito, pelo mesmo nome do xilofone Marimba nessa época. Um intrincado estudo etimológico dos nomes desses instrumentos, tal como foram relatados pelos estudiosos coloniais, como já dito, pode identificar com razoável pertinência, a origem e até mesmo a etnia desses músicos africanos.

[17] Na minuciosa descrição que Ewbank faz do instrumento (figuras 5 e 6, parte), sua fisiologia, se pode perceber que ele se refere, muito provavelmente ao lamelofone de tipo Mbira, sobre nomes diversos comum entre povos do sudoeste africano, notadamente Moçambique, de onde os dois homens da imagem parecem pertencer, fato reforçado, inclusive, pelo fato de um deles usar um turbante, claramente muçulmano.

Na população africana, livre ou escravizada, habitante da Corte, ao que todos os dados iconográficos indicam, as poucas manifestações culturais registradas, pareciam ocorrer sempre em locais, com um reduzido de participantes, em geral com música tradicional executada, solitariamente ou em pequenos grupos, com instrumentos típicos ou não da África, fabricados por músico-artesãos remanescentes, ou mesmo exercida em rodas de batuques, lutas marciais ou danças de umbigada - como a que viria a ser chamada um pouco mais tarde de Jongo - em áreas remotas, fora do perímetro urbano da Corte ou nos sopés dos morros que a circundam.

Desconstruída pelo sequestro na África, com a deportação das pessoas para a escravidão no Brasil, era uma cultura sobrevivente, em busca de ensejos para se manifestar, de alguma homogeneidade étnica forçada pela logística própria do comércio negreiro. É neste sentido que os africanos, livres ou escravizados na Corte, acabaram por se aproveitar das brechas, dos pretextos oferecidos pelas tantas datas de festas católicas para se manifestar. É por isso que invadiram o Carnaval católico e quase todas as suas efemérides, e não por conta de qualquer fascínio místico ou atração especial pela liturgia católica[18].

Na imagem abaixo um raro esboço à lápis do francês François-Rennè Moreaux[19], com africanos numa festa de rua na Corte do Rio de Janeiro, por volta de 1850 diz muito a este respeito. Detalhes como os adereços de vestuário, por exemplo, indicam fortemente o fato das pessoas do grupo serem de Moçambique, mais precisamente, a julgar pelos instrumentos musicais, exatamente da costa do Inhambane.

[18] Embora a relação dos africanos das colônias portugueses em África com o catolicismo (principalmente os da área do Reino do Kongo) existisse, bom frisar que em termos objetivos, essa relação era de inteiro distanciamento ou submissão, além de certo modo estar restrita à aristocracia dessas colônias.

[19]François-Renné Moreaux (Rocroi, França, 3 de janeiro de 1807 — Rio de Janeiro, 25 de outubro de 1860, foi um pintor, fotógrafo e professor francês radicado no Brasil.

Figura 6:

Fonte: MOREAUX, Regis-François. Esboço a lápis ca. 1850. Não publicado, Biblioteca Nacional, Seção de Obras Raras

UM CASO PARA O NOME MBIRA/MBILA

Resenhando Hugh Tracey. Etimologia bantu como chave etnomusicológica no Brasil

Hugh Tracey, emérito etnomusicólogo sul-africano, define Sansa como nome impróprio(segundo ele um equívoco do explorador David Livingstone, LIVINGSTONE, 1865), afirmando que o correto seria "Nsansi"[20], e sacramenta "Mbira" como o nome genérico ideal para lamelofones , acrescentando também que "Mbila", seria o mesmo que "Mbira" (o "r" é incomum em línguas bantu) e seria, mais que um título aleatório, o nome de uma unidade sônica, ou objeto sonoro. Contudo, convém ressaltar que, apesar de ser uma conclusão a ser, corretamente universalizada, por razões diversas, não há registro da ocorrência do nome "Mbira" (ou "Mbila") entre músicos africanos no século 19 no Brasil.

[20]A classificação das Mbilas/Mbiras é muito complexa, e o trabalho de Hugh Tracey nesse sentido é irretocável. Na foto da figura 6, por exemplo, se vê, muito provavelmente um lamelofone da etnia Chokwe, de Angola/Zâmbia.Muito provavelmente o mesmo desenhado por Gillobel na Corte do Rio em 1814.

Aqui, o nome recorrente foi “Marimba” (ou Malimba”), vindo, provavelmente de Ilimba (Ma-Ilimba, no plural), nome usado no eixo Zâmbia/Angola, tanto para xilofone quanto para lamelofone, o que sugere que a palavra, provavelmente nos veio da área cultural que abrange as bacias dos rios Congo e Zambeze.

Ilimba com efeito, define um instrumento idofônico da região da Zâmbia/Angola, formado por uma única tecla montada sobre uma estrutura de gravetos que fixa também uma cabaça, exata expressão de um princípio ativo do xilofone que nada mais é do que um conjunto de várias...Ilimba ordenadas em escala, ou seja: Uma Ma-Ilimba.

Curioso, portanto, se notar que as expressões Mbila e Ilimba, que parecem ser sinônimas, representam em regiões africanas distintas, o mesmo conceito, qual seja um objeto sonoro que em conjunto com uma série de objetos idênticos, organizados em escala, recebe o plural no nome, se tornando um instrumento melódico harmônico.

Pode-se concluir finalmente que instrumentos semelhantes, criados numa vasta região africana de culturas similares, foram adaptados de modo simbiótico no Brasil, recebendo nomes oriundos da língua Bantu falada pela maioria dos escravizados, oriundos do contexto Congo/Angola/Zâmbia, embora, do ponto de vista musicológico tenha sido decisiva nessa organologia, a influência de culturas de Moçambique, principalmente as culturas da região do Inhambane, com ênfase nos de etnia Chope.

De todo modo, considerando-se um traço singular dessas sociedades no que diz respeito à função dada por elas à linguagem musical em suas relações sociais, podemos classificá-los, mais acertadamente como músico-artesãos, pessoas com raro expertise e know-how para a fabricação dos instrumentos musicais que utilizavam.É impressionante, aliás, que toda essa organologia, suas técnicas e propriedades fisiológicas ou musicológicas seculares, arrancadas de seu habitat à força, estejam ainda hoje, dois séculos após esses registros coloniais, plenamente preservadas em seus locais de origem.

ATÉ ENTÃO UMA FESTA PORTUGUESA, COM CERTEZA

> ".... Na primitiva, esses bandos, constituídos por escravos d'Africa, eram numerosíssimos, sendo as suas cantigas bárbaras, unicamente na linguagem de suas terras natalícias. A essas hordas de negros de várias tribos, de face lanhada e nariz deformado por uma crista de tubérculos, que descia do alto da fronte ao sulco mediano do lábio superior, O povo da Bahia denominou de Cacumbis[21], e os das demais províncias - de Congos" (MORAES FILHO, 2002: 141).

Afinal, em se tratando de negros "incultos", esta cultura africana era caracterizada por práticas consideradas bárbaras ou malditas, demoníacas, fortemente desestimuladas - ou mesmo reprimidas - pelo poder eclesiástico onipotente, que regia todas as nossas relações socioculturais. Havia, isto sim, uma convivência hostil (ódio passivo da parte dos escravizados) entre negros e brancos no caos da Corte-cidade, com tamanho grau de tensão social, que poderia ser melhor definido como uma espécie de confronto surdo entre duas visões de mundo, diametralmente opostas, quase inconciliáveis.

> " .... Já passei várias vezes por uma casa de leilões na esquina da Rua do Ourives com a do Ouvidor. Hoje havia cartazes dependurados à porta da rua. Apanhei um e entrei.... Os leilões desses objetos são aqui realizados diariamente; uma ou duas vezes por semana, porém outra variedade de mercadoria é oferecida. E tal acontecia hoje, em que uma variada lista de mercadorias de cor fora colocada em bancos por detrás da grade. O catálogo continha oitenta e nove peças e cada peça portava, bem à vista, o número correspondente...Tais mercadorias eram criaturas vivas…" (EWBANK, 1973:283).

Os escravizados da Corte, portanto, geralmente eram comprados ou vendidos por cidadãos comuns, como peças individuais, sendo a grande maioria dos compradores, gente branca de poucas posses, já que formas, mesmo leves de trabalho braçal, eram impensáveis para brancos. Esses cativos, domésticos, como são conhecidos, em muitos

[21]A afirmação de Mello Moraes Filho de que observou a ocorrência dos Cucumbi na Bahia (inclusive admitindo que a manifestação foi trazida pelos baianos), produziu um equívoco recorrente em nossa etnologia: o de que toda a cultura que os africanos produziram no Brasil veio da Bahia. É bastante improvável que os Cucumbi da Corte do Rio tenham vindo da Bahia. Não há nenhuma evidência da migração em massa de negros baianos para a Corte no ensejo de seu surgimento, por volta de 1850. O fato é que Moraes Filho tomou conhecimento da manifestação em sua estada em Salvador já no final do século XIX, o que significa, isto sim, que os Cucumbi nessa época ocorriam também na Bahia.

casos, quase nunca eram encaminhados por seus donos em grupos, já que, muitas vezes eram peças avulsas, isoladas, que passariam a conviver com cativos que já habitavam a Corte há muito tempo.

Era, enfim, uma negrada ainda pulverizada, solta no caos violento da urbe, envolvida em duras obrigações individuais, sem pouca ou nenhuma chance de escapar da rotina comum de todo escravizado urbano, sem tempo e sem algo que galvanizasse qualquer tipo de convivência coletiva cultural ou festiva.

Talvez tenha sido por essa razão que não tínhamos, até essa ocasião, manifestações culturais tipicamente africanas, praticadas nas ruas pela massa negra, maioria esmagadora da população da Corte. Não era, até então, absolutamente algum tipo de fragilidade moral ou primitivismo cognitivo o que impedia os africanos de se manifestarem segundo suas culturas originais ou referentes. Era a total impossibilidade de enfrentar a articuladíssima máquina de opressão do sistema escravista.

CUCUMBI/KU-NKUMBI

O exato inverso de uma Babel, iluminada pelo sol mítico dos Bantu

A manifestação de rua mais importante na Corte do Rio das décadas de 1840/50, portanto, eram os ainda pouco estudados (como bem afirmou Melo de Morais Filho algum tempo depois, foram chamados por alguns estudiosos, de Congos ou Congadas), grupos de dança dramática tipicamente africanos, que chegaram a estar mais tarde organizados como associações culturais, apoiados por órgãos da imprensa, num processo de relações com a sociedade em geral muito parecido com o das Escolas de Samba, das quais, nesse e em muitos aspectos, podem ser considerados antecessores.

A expressão Kukumbi/Ku-Nkumbi do vernáculo Kikongo e/ou Kimbundo, de Angola, constante também em algumas outras línguas bantu - inclusive de Moçambique - refere-se literalmente a uma ação (Ku/prefixo nominal típico dessas línguas que, no caso do Kimbundo, transforma um substantivo em verbo) relacionada, simbolicamente ao Sol (Nkumbi). Numa tradução superficial ainda, algo como uma manifestação festiva

em honra do SOL, aqui representado, simbolicamente como uma entidade portadora de inúmeros valores filosóficos fundamentais para essas comunidades, valores estes trazidos como tradição de suas mais remotas origens, de sua cosmogonia enfim.[22]

Curiosamente, não há nessa iconografia precursora - é bom frisar - sinais claros da participação de pessoas do norte do continente africano nessas manifestações de rua, provavelmente por serem poucas em número já que, como se sabe, haviam sido, desde o início do tráfico, transportados, preferencialmente para o Nordeste do país (Bahia e Pernambuco).

Havia, com efeito e por outro lado, principalmente a partir de 1840/50, marcas inusitadas e importantes, da presença de moçambicanos, principalmente, como já ressaltamos, aqueles oriundos do Inhambane, conhecidos na Corte como Munhambanas (expressão usada, preferencialmente por Melo Moraes Filho), e no interior da província como Munhambanos, onde foi detectada em fazendas de café a presença de indivíduos de uma etnia com este nome (Inhambane) que, associada a expressão "mu" (grosso modo prefixo nominal kimbundo para plural, coletivo ou gentílico, etc.), classificava, no dizer dos escravizados, pessoas naturais de áreas próximas do Inhambane, Moçambique.

Nagravura abaixo, por exemplo, que pode ser datada como sendo, aproximadamente da década de 1850, um raro esboço a lápis de Rennè-François Moreaux (Figuras 9 e 10) há diversas evidências - notadamente organológicas - de que se trata de um grupo de moçambicanos, precisamente do Inhambane, como definimos acima)

No esboço de obra inacabada (figura 7), se pode observar, bem claramente a presença de duas marimbas/xilofones com claros traços fisiológicos das

[22] Com efeito, até hoje em dia, se realiza nessa mesma região citada anteriormente (oeste de Angola, leste da Zâmbia e sudoeste do Congo) uma grande manifestação (reconhecida como patrimônio imaterial da humanidade) denominada Li-Nkumbi Lya Mize, cujo eixo temático é a Mu-Kanda/Ma-Kanda, um rito de circuncisão de adolescentes homens. Como se vê o radical `Nkumbi´` aparece, claramente no nome do evento, criando inquietante relação com os Cucumbi do Brasil do século 19. Mello Moraes Filho atesta em seu livro `clássico (obra citada), de modo claro, que o evento deflagrador dos Cucumbi no Brasil é a comemoração pela circuncisão de adolescentes (por ele chamados de `Mamêtos), exatamente como na Linkumbi Lya Mize dos Luvale, Chokwee outros povos em Angola e Zâmbia, hoje.

tradicionaisTimbilado povo Chope de Moçambique[23], bem como o inconfundível chocalho de junco "Xiquitsi"tocado por uma mulher, instrumento exclusivo de etnias como os Chope, da costa oriental africana (Madagascar e Ilhas Reunião, inclusive.) (ANDRADE, 1890-91).

Figura 7:

Fonte: Batuque em Malasche. Álbum fotográfico 10. Comissão de delimitação de fronteiras de Lourenço Marques, Moçambique. Instituto de Investigação Científica Tropical- Lisboa, Portugal. 1890/91

LE DANSE DU MAIAMBAIAS DE RENNÈ-FRANÇOIS MOREAUX

O branco no preto. Os "Outros" aos olhos dos "Uns"

A avassaladora onda de espetacularização das festas de negros que tomou conta da Corte nesse período, acabou por provocar a eclosão pelas ruas das cidades do sudeste do Brasil afora (e em toda parte onde existisse gente bantu, inclusive no Nordeste) de diversas manifestações culturais africanas, urbanas, buliçosas e muito populares.

[23]Na foto (Figura 7) (Álbum fotográfico nº 10. Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-91), a constituição fisiológica das Timbila Chope no final do século 19 (1890/1891). Bem menores que as atuais e ainda sem as estantes que permitem que fiquem em pé, essas Timbila portáteis são, exatamente como as desenhadas por François-Rennè Moreaux na Corte do Rio por volta de 1850. Interessante flagrante do processo de evolução fisiológica do instrumento, hoje o mais complexo da África.

> "Os bantos, além do nítido parentesco linguístico, conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial. Assim é possível falar em um "povo banto", ainda que subdividido em múltiplos grupos de características culturais acidentais muito variáveis e com uma história diversa e, até antagônica"[24]

Esse boom de africanidade era fruto, principalmente do pendor secular das culturas Bantu para a expressão pública de suas relações sociais e comunitárias, religiosas ou profanas (ALTUNA, 2006),característica bem diversa da dos escravizadosoriundos da África do norte, ainda restritos ao nordeste (ao tempo de Nina Rodrigues conhecidoscomo "sudaneses"), cujas práticas culturais mantinham uma diferença bem demarcada entre ritos religiosos (realizados sempre na intimidade de terreiros fechados) e as práticasprofanas, no caso, herdadas de festas lusitanas, do âmbito da igreja católica, às quais muito se assemelhavam.

De constituição e características como vimos, africanas "da gema", já que eram compostos por africanos ou descendentes diretos de gente sequestrada na África (então escravizados ou libertos) pode-se deduzir, facilmente que em suas performances, os Cucumbi seminais da primeira metade do século XIX e grupos assemelhados, utilizavam instrumentos musicais de organologia bem próxima à da original africana, por conta da existência ainda de músico-artesãos com habilidades e know-how preservados.

Essa rica música, fervilhante tanto lá, quanto aqui na Corte do Rio de Janeiro de meados do século 19, foi sugada com as pessoas capturadas nas regiões identificadas, música sequestrada, pois, mas jamais refém de ninguém, porque se esvaiu pelas frestas do sistema colonial e inundou as ruas das nossas grandes cidades, a partir da Corte Imperial.

Enfim, o fato cabal é que ocorreu sim, na Corte do Rio de Janeiro, nos tempos mais intensos do tráfico negreiro (entre os séculos XVIII e XIX), a presença de uma organologia africana muito rica e ampla, constando de instrumentos de todos os tipos, melódicos e harmônicos(com a presença pouco relevante ou mesmo inexistente de

[24]Cultura Tradicional Banta (Bantu). Ver: ALTUNA, 2006:24

tambores, no caso da Corte do Rio (o que é bastante curioso) existindo, razoável iconografia sobre o tema.[25]

O fenômeno curioso e, muito emblemático parece desmontar completamente teorias musicológicas um tanto ou quanto racistas, que afirmam sem fundamentos objetivos, haver certa pobreza melódico-harmônica na música africana trazida para as Américas.

* * * * *

Neste artigo não apresentamos respostas, mas sim oferecemos quizilas e sons. Fundamentalmente juntamos pesquisas e leituras.

Quizilas posto questões e indagações do ponto de vista teórico para pensar as formatações da cultura material de base africana em diferentes fontes e registros. Em várias partes de Brasil quem eram estes africanos transformados em escravizados? Eis uma questão deveras relevante amiúde abordada em termos de grupos de origens, étnicos, *nações* e outras nomenclaturas antropológicas, coloniais ou nativas. A constituição de novas identidades africanas sob a escravidão tem sido matéria de estudos, em diversas regiões do Brasil escravista. Mas permanece uma indagação: quem foram os africanos que vieram para as áreas urbanas do sudeste escravista na primeira metade do século XIX? Como redimensionar isso em termos de volumes, frequências e força demográfica?

Sons porque precisamos aumentar os volumes e estar atento a uma acuidade sonora e visual para encontrar dimensões de uma etnomusicologia diaspórica presente nas fontes coloniais oitocentista. Para o sudeste escravista ainda conhecemos pouco sobre o tráfico ilegal, justamente no segundo quartel do século XIX quando fazendas paulistas receberam dezenas milhares de africanos e novas áreas do tráfico estavam sendo abertas enquanto outras estavam definitivamente fechadas. (FERREIRA, 1999; MARQUES, 2017, 2016, 2015 e 2010). Destacamos tantas as áreas renovadas do Congo e principalmente as regiões ao sul de Angola. Novos e outros grupos étnicos

[25] Neste artigo estão citados e/ou referendados os mais relevantes, nomeadamente João Cândido Guillobel, Henry Chamberlain, Jean Baptiste Debret, Rogério Busatz, Filippo Bonanni, Margot Dias, Gerhard Kubik, David Livingstone, entre outros.

africanos caíam – pelo menos mais sistematicamente – nas malhas do comércio negreiro transatlântico. Isso ajudaria a pensar impactos demográficos e transétnicos redefinidos na diáspora e com diferentes impactos sobre os fenômenos inter-culturais. (CANDIDO, 2011, 2011; MILLER, 2001 e THORNTON, 1999)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGASSIZ, Louis. *Viagem ao Brasil: 1865-1866*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, São Paulo, Edusp, 1975

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banta (Bantu)*. Paulinas Editora, Prior Velho, Portugal, 2006

ANDRADE, Alfredo Freire *Et All*. *Comissão de Delimitação de Fronteira de Lourenço Marques 1890-1891*. Álbum fotográfico número, Arquivo Científico Tropical, Digital Repository

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras; as civilizações africanas no Novo Mundo*. Brasil, DIFEL-EDUSP, 1974

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil; contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1985

BENNETT, Herman L. "The subject in the plot: national boundaries and the 'history' of the Black Atlantic". *African Studies Review*, volume 43, 2000, número 1, pp. 101-124

BIARD, F. *Dois anos no Brasil*. São Paulo, Editora Nacional, 1945

BUDAZS, Rogério. "Central-African Pluriarcs and Their Players in Nineteenth Century Brazil" in *Music in Art. International Journal for Iconography*, Volume XXXIX, números 1-2, 2014

BURMEISTER, Hermann. V*iagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Rio de Janeiro Livraria Martins Editora, 1952

CANDIDO, Mariana P. "Slave Trade and New Identities in Benguela, c. 1700-1860," *Portuguese Studies Review*, Volume 19, numerous 1-2, 2011, pp. 43-59

CANDIDO, Mariana P. "Trade Networks in Benguela, 1700-1850" RICHARDSON, David & SILVA, Filipa Ribeira da. *Networks and Trans-Cultural Exchange: Slave Trading in the South Atlantic, 1590-1867*, Leiden: Brill, 2014, pp. 143-164

CANDIDO, Mariana P.; "African Freedom Suits and Portuguese Vassal Status: Legal Mechanisms for Fighting Enslavement in Benguela, Angola, 1800 1830'. *Slavery & Abolition*, volume 32, 2011, pp. 447-459

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos; estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964

CHAMBERLAIN, Henry. *Vews and Costumes of the city and neightborhood of Rio de Janeiro*. Londres 1822

DEBRET, Jean Baptiste Marimba. PromenadeduDimanche Après Midi (Passeio de domingo à tarde) 1826. Aquarela sobre papel; 17,5 cm x 22,6 cm, Museus Castro Maya, Rio de Janeiro.

EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil ou Diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*. Rio de Janeiro, Ed. Conquista, 1973

FERREIRA, Roquinaldo A. *Dos Sertões ao Atlântico: Tráfico Ilegal de Escravos e Comércio Lícito em Angola, 1830- 1860*, Luanda: Kilombelombe, 2012

FERREIRA, Roquinaldo A. "Atlantic Microhistories: Slaving, Mobility, and Personal Ties in the Black Atlantic World (Angola and Brazil)", in NARO, Nancy; SANSI, Roger & TREECE, David (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 99-128.

FERREIRA, Roquinaldo A. "Slavery and the Social and Cultural Landscapes of Luanda (Angola)", in CANIZARES-ESGUERRA, Jorge; CHILDS, Matt & SIDBURY, James (eds.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 185-207

FERREIRA, Roquinaldo A. "Biografia, Mobilidade e Cultura Atlântica: A Micro-Escala do Tráfico de Escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX", *Revista Tempo*, Universidade Federal Fluminense, 2006, Volume 23, pp. 33-59.

FERREIRA, Roquinaldo A. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Nova Iorque, Cambridge University Press, 2012

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. "´Fazendas´ em trocas de escravizados: circuitos de créditos nos sertões de Angola, 1830-1860". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, CEAA/UCAM, volume 28, 2011, pp. 75-96

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. "Brasil e Angola no Tráfico Ilegal de Escravizados, 1830-1860", In: PANTOJA, Selma & SARAIVA, José Flávio Sombra (Orgs.) *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro*, Bertrand Brasil, 1999, pp. 143-194

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Outras Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de textos, 1582-1808*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 2000

GOMES, Flávio dos Santos. "`Atlantic Nations´ and the Origins of Africans in Late-colonial Rio de Janeiro: New Evidence". *Colonial Latin American Historical Review*, volume 20, 2011, pp. 213-231

GOMES, Flávio dos Santos. "A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir de registros eclesiásticos". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, volume 19, 2012, pp. 81-106.

GOMÉZ, Michael. *Exchanging our country Marks. The transformation of african identities in the colonial and Antebelum south*. The University of North Carolina Press, 1998

GUEDES, Roberto & FRAGOSO, João L. R. "Alegrias e artimanhas de uma fonte seriada. Os códices 390, 421, 424 e 425: despachos de escravos e passaportes da Intendência de Polícia da Corte, 1819-1833". In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de; CERQUEIRA, Adriano L. G.; MARQUES, Cláudia Eliane P. & FAVERSANI, Fábio (Orgs.). *História Quantitativa e Serial no Brasil: Um Balanço*. Goiânia: ANPUH-MG, 2001.

HALL, Gwendolyn Midlo. *Africans in colonial: The development of Afro-Creole culture in the eighteenth century*. Lousiana State University Press, 1992

HEYWOOD, Linda M. "The Angolan-Afro-Brazilian Cultural Connections", In: FREY, Sylvia R. & WOOD, Bety (Orgs.) *From Slavery to Emancipation in the Atlantic Wordl*. London, Portland, Frank Cass, 1999, pp. 9-23

KIDDER, D.P. & FLETCHER, J.C. *O Brasil e os brasileiros (Esboço histórico e descritivo)*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, 1941

KLEIN, Herbert S. "American Slavery in Recent Brazilian Scholarship, with Emphasis on Quantitative Socio-economic Studies" (Review Essay). *Slavery & Abolition,* volume 30, número 1, 2009, pp. 111-133

LARA, Sílvia Hunold. "Significados cruzados: um reinado de Congos na Bahia", In: CUNHA, Maria Clementina Pereira Cunha (Org.) Carnavais e outras f (r) estas. Ensaios de História Social da Cultura. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002, pp. 71-100

LEITHOLD, J. Von & ARANGO, L. Von. *O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, Brasiliana, 1966

LIMA, Ivana Stolze. "A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista". *Revista Brasileira de História* (On Line), volume 38, 2018, pp. 41-63.

LIMA, Ivana Stolze. "Diz que é forro: práticas de comunicação escrava em anúncios de jornal". In: OMELAS DE AVELAR, Juanito & ÁLVAREZ, Laura López. (Org.). *Dinâmicas Afro-Latinas. Língua (s) e História (s)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015, pp. 31-42.

LIMA, Ivana Stolze. "Escravidão e comunicação no mundo atlântico: em torno da -língua de Angola, século XVII". *Revista de História da Unisinos*, volume 21, 2017, pp. 109-121

LIVINGSTONE, David & LIVINGSTONE Charles. *Expedition to the Zambesi and its tributaries and the discovey of the lakes Shirwa and Nyassa 1858/1864.* With map and illustrations, London, 1865.

LOVEJOY, Paul E. "Identifying enslaved africans in the African Diaspora", In: *Identity in the shadow of Slavery*. London and New York, Continium, 2001, pp. 1-29.

LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, São Paulo, EDUSP, 1975

MANN, Kristin. "Shifting paradigms in the Study of the African Diaspora and od Atlantic History and Culture", *Slavery & Abolition*, volume 22, número 1, 2001, pp. 3-21

MARQUES, Leonardo. "O tráfico interestadual de escravos nos Estados Unidos em suas dimensões globais, 1808-1860". *Tempo*. Universidade Federal Fluminense, volume 23, 2017, pp. 339-359

MARQUES, Leonardo. "The Contraband Slave Trade to Brazil and the Dynamics of US Participation, 1831-1856". *Journal of Latin American Studies*, volume 47, 2015, pp. 659-684

MARQUES, Leonardo. "Um último triângulo notório: contrabandistas portugueses, senhores cubanos e portos norte-americanos na fase final do tráfico transatlântico de escravos, 1850-1867". *AfroAsia*, UFBA, volume 53, 2016, pp. 45-83

MARQUESE, Rafael de Bivar. "Diáspora africana, escravidão e a paisagem da cafeicultura escravista no Vale do Paraíba oitocentista". *Almanack Braziliense*, online, volume 7, 2008, pp. 138-152

MORAES FILHO, Melo, *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002

MORGAN, Philip D. "The Cultural Implications of the Atlantic Slave: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments". *Slavery & Abolition*, volume 18, número 1, 1997, pp. 130-63.

PARÉS, Luis Nicolau. "Creolization and Creole population in plantations of the Bahian Recôncavo". *Review - Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations*, volume XXXIV, 2013, pp. 23-41

PARÉS, Luis Nicolau. "O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750-1800)". *Afro-Asia*, UFBA, volume 33, 2008, pp. 70-101

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, Editora Unicamp, 2006

POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, São Paulo, EDUSP, 1976

REGINALDO, Lucilene. "Rosário dos Pretos e São Benedito e Quissama: irmandades e devoções negras no mundo atlântico (Angola e Portugal, século XVIII). *Studia Historica*, volume 1, 2016, pp. 123-151

REGINALDO, Lucilene. "Senhora do Rosário dos Pretos, São Benedito de Quissama: irmandades e devoções atlânticas no Bispado de Angola, século XVIII". In: PAIVA, Eduardo

França & SANTOS, Vanicléia Silva (Org.). *África e Brasil no Mundo Moderno*. Brasil, Anablume, 2012, pp. 117-133

SANTOS, Vanicléia Silva. (Org.) *Marfim no Mundo Moderno: comércio, circulação, fé e status social (Séculos XV-XIX)*. Curitiba: Prismas, 2017

SANTOS, Vanicleia Silva. "O marfim como objeto global, uma introdução". In: SANTOS, Vanicleia S,; GOMES, Rene & PAIVA, Eduardo França (Org.) *O comércio de marfim no mundo Atlântico: circulação e produção (Séculos XV ao XIX)*. Belo Horizonte: Clio, 2017, pp. 10-30

SCOTT, James. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. Yale University Press, 1999

SLENES, Robert W. "'Malungu, ngomavem !': Africa coberta e descoberta no Brasil". *Revista USP*, Brasil, número 12, 1991/1992

SLENES, Robert W. *Da senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999

SLENES, Robert Wayne Andrew. "As Provações de Um Abraão Africano: a Nascente Nação Brasileira na Viagem Alegorica de Johann Moritz Rugendas". *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas, v. 2, n.-, p. 271-294, 1996.

SLENES, Robert Wayne Andrew. "Malungu, Ngoma Vem!: África Coberta e Descoberta No Brasil". *Revista USP*, São Paulo, v. 12, p. 48-67, 1992.

SLENES, Robert. "African Abrahams, Lucretias and Men of Sorrows: Allegory and Allusion in the Brazilian Anti-slavery Lithographs (1827-1835) of Johann Moritz Rugendas". *Slavery & Abolition*, volume 23, número 2, 2002, pp. 147-168

SLENES, Robert. "Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: 'Creolization'and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850. In: BARRY, Boubacar SOUMONI, Élisée& SANSONE, Lívio (Org.). *África, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities.*Trenton, New Jersey, Africa World Press, 2008, pp. 209-254

SLENES, Robert. " 'Eu venho de muito longe, eu venho cavando': jongueiros cumba na senzala centro-africana". In: LARA, Silvia Hunold& PACHECO, Gustavo Pacheco. (Org.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro, Folha Seca, 2008, pp. 109-156

SLENES, Robert. "A Árvore de Nsanda Transplantada: Cultos Kongo de Aflição e Identidade Escrava no Sudeste Brasileiro (Século XIX)". In: LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Júnia. (Org.) *Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, Séculos XVIII e XIX.*Brasil, Anna Blume, 2006, pp. 273-314

SLENES, Robert. "Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: 'Creolization'and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850. In: BARRY, Boubacar SOUMONI,

Élisée& SANSONE, Lívio (Org.). *África, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities.*Trenton, New Jersey, Africa World Press, 2008, pp. 209-254

SLENES, Robert. *Da senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

SLENES, Robert."As Provações de Um Abraão Africano: a Nascente Nação Brasileira na Viagem Alegorica de Johann Moritz Rugendas". *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas, volume 2, 1996, pp. 271-294

SLENES, Robert."The Great Porpoise-Skull Strike: Central-African Water Spirits and Slave Identity in Early Nineteenth-century Rio de Janeiro". In: HEYWOOD, Linda (Org.). *Central-African in the Atlantic Diaspora.*NovaIorque, Cambridge University Press, 2002, pp. 183-208

SUZANET, *Conde de. O Brasil em 1845 (semelhanças e diferenças após um século)*. Rio de Janeiro, Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1957

THORNTON, John K. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press, 1992

THORNTON, John K., "African dimensions of the Stono rebellion", *The American Historical Review*, volume 96, número 4, 1991, pp. 1.101-1.113

THORNTON, John K., *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge, CambridgeUniversity Press, 1998

THORNTON, John. "As Guerras civis no Congo e o tráfico de escravizados: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, CEAA/UCAM, volume 28, pp. 55-74

TRACEY, Hugh. *African Music Journal of the african music Society*, Volume 1, número 1, 1954.

WETHERELL, James. B*rasil Apontamentos sobre a Bahia (1842-1857)*. Salvador, Edição do Banco da Bahia S/A, 1973

Recebido 03/07/2020

Aprovado em 22/07/2020