

*Fronteiras e margens do Atlântico:  
personagens, experiências e culturas no Brasil Escravista\**

CARLOS EUGÊNIO LÍBANO SOARES

Professor da Pós-Graduação em História da Universidade Severino Sombra

FLÁVIO DOS SANTOS GOMES

Professor do Departamento de História da UFRJ

**Resumo**

O artigo trata das transformações operadas nas matrizes culturais africanas em terras da América durante o regime escravista, na era moderna. Inicialmente analisa o tema na historiografia, dando ênfase ao debate da bibliografia de língua inglesa. Posteriormente se volta para Palmares, grande paradigma, durante muitos anos, das culturas da África no Brasil. Por fim, observa os últimos anos do tráfico negreiro e a derradeira presença de africanos escravos no Brasil. A idéia central do texto refere-se às práticas culturais tradicionais africanas modificadas pela experiência do cativo e reelaboradas pelo embate político com os senhores e seus aliados. A própria identidade étnica dos africanos é fruto dessa correlação de forças.

Palavras-chave: Africanos; Mundo atlântico; Idéias revolucionárias.

**Abstract**

This article aims to analyse some cultural changes concerning the African slaves in America during the Modern Age. Firstly, it studies some historiographical views about the theme, mainly from the English authors. After that, it observes

a specific case: the Palmares, a great African paradigm in Brazil. Finally, it focuses the last years of the Brazilian slave trade. It also discusses the construction of the ethnical identity of the slaves related to the changes in their culture considering at the same time the political struggles with the owners.

Keywords: African; Atlantic world; Revolutionary ideas.

**A**S DIMENSÕES AFRICANAS NA (E DA) história do Brasil, a partir do século XVI, foram objeto de estudo de importantes intelectuais – brasileiros e estrangeiros – desde as primeiras décadas do século XX. Menos na perspectiva política, mais na lógica econômica – com ênfase no tráfico negreiro – e naquela da formação de identidades culturais, vários autores abordaram tais dimensões na sociedade brasileira. Outros estudos também têm apontado as dimensões coloniais ou luso-brasileiras nas histórias africanas. (Alencastro, 2000 e Russel-Wood, 2000a, 2000b).

A idéia de *mundo e cultura atlântica* tem sido resgatada de múltiplas formas (Gilroy, 2000 e Thornton, 1992). Com experiências e processos históricos complexos, povos e microsociedades variadas – nas *Américas, Europa e África* – encontraram-se e reinventaram um verdadeiro “Novo Mundo”. Reinventariam a si próprios. A despeito das relações de poder, domínio e opressão, fronteiras atlânticas estariam borradas, juntando e recriando experiências políticas, sociais, culturais, lingüísticas, econômicas, entre outras. As várias margens atlânticas não estavam isoladas. Esse processo não estava restrito à lógica – nem sempre inexorável, como enfatizam alguns estudos, apesar do impacto e importância – do tráfico e da escravidão nas várias margens do Atlântico. Sociedades africanas e ameríndias não apenas foram vítimas inertes – numa perspectiva de total sujeição histórica desses complexos processos. Impactos diversos, de demográficos a lingüísticos, produziram (e ainda produzem) reconfigurações coloniais e pós-coloniais (Alencastro, 2000; Florentino, 1995; Manning, 1988; Pantoja & Saraiva, 1999; Soares, 2000 e Verger, 1987).

Este ensaio tem como objetivo refletir – a partir da perspectiva dos estudos sobre a escravidão no Brasil e da bibliografia internacional mais recente, especialmente com base em personagens e experiências pontuais – sobre o debate em torno das dimensões africanas. Analisando fragmentos sobre a cultura material de quilombos no Brasil e narrativas de africanos envolvidos na teia do

tráfico, pensamos em identidades construídas e percepções diversas em torno delas, envolvendo as *Áfricas* e as *Américas* num movimento de *Atlantidade*, com lógicas próprias, articulando uma história cultural com conexões originais.

### Olhares e Visões

NO BRASIL, UMA ÊNFASE NO CAMPO de estudos sobre a escravidão e as influências africanas surge a partir da obra de Gilberto Freire (1933). Nos estudos posteriores, o eixo fundamental do debate foi determinar se a escravidão teria sido boa ou má, devido aos aspectos da *violência*, da *coisificação*, do *patriarcalismo* e do *paternalismo* das relações entre senhores e escravos. Freire defenderia, em linhas gerais, a idéia da *benignidade* do sistema escravista brasileiro. Suas interpretações, partindo de uma perspectiva antropológica, ganhariam fôlego, alcançando os estudos sobre a escravidão nos Estados Unidos da América (EUA). De uma maneira geral, tentava-se sistematizar as explicações para a origem dos aspectos considerados “benévolos” do sistema escravista brasileiro com relação àqueles supostamente “malévolos” do sistema norte-americano. Fundamentalmente falariam das diferenças dos sistemas socioeconômico e culturais implantados. No caso brasileiro, teria vigorado – segundo alguns modelos explicativos – um sistema pré-capitalista e católico. Já nos EUA – principalmente nas áreas do sul – o sistema implantado teria ganho a marca do protestantismo e aquela de uma economia capitalista. O tema é também abordado por Queiroz, 1987.

Vários outros estudiosos se ocupariam com a questão da escravidão e das relações raciais entre os anos 40 e 60 do século passado. A África continuaria sendo tratada como uma variável externa – lógica econômica do tráfico – tão somente deste processo. O foco na perspectiva comparativa porém, continuaria sendo privilegiado. Ainda preocupados com diferenças e semelhanças, diversos autores tentariam explicar o processo histórico daquilo que entendiam como tensões raciais no Brasil. Ao contrário das diferenças, começariam a demonstrar – através de casos específicos – as similaridades entre os sistemas escravistas nas Américas. Analisando essas abordagens, Schwartz classificaria este debate como o confronto entre o “contraste assustador” e a “semelhança desanimadora” (Queiroz, 1987 e Schwartz, 1983).

Os estudos historiográficos dos anos 1960 apontariam importantes revisões. Ao contrário das perspectivas anteriores, a escravidão no Brasil seria descrita como tendo sido um regime social cruel e violento. Essas condições

determinantes de sua existência teriam, entre outros fatores, despersonalizado os cativos, e, dessa maneira, os diversos processos sociais por eles vivenciados. Com destaque para as análises relativas à rebeldia do escravo no Brasil, essa corrente historiográfica revisionista caiu no extremo oposto das reflexões anteriores, grande parte das quais pautada nos argumentos de Gilberto Freire, que ressaltavam o caráter “benigno” do sistema escravista brasileiro. Os escravos passivos e submissos das interpretações anteriores, apareciam agora descritos pelos seus atos de heroísmo e bravura. Se, para uma escravidão branda, na qual o senhor era camarada, o escravo aparecia como um ser submisso, numa escravidão violenta, com senhores cruéis, os cativos eram, então, rebeldes. Diante de um sistema de opressão que “coisificava” os cativos, as reflexões a respeito dos valores, dos objetivos e das mediações multivariadas da vida e cultura escrava – portanto suas dimensões africanas – apareciam como algo completamente banalizado (Gomes, 1995 e Reis & Gomes, 1996).

É nos estudos afro-brasileiros dos anos 1930 que surgem as primeiras abordagens centradas na formação da resistência organizada pelos escravos fugidos (os quilombos) e da cultura africana na sociedade escravista do Brasil. Em parte, baseando-se nas obras pioneiras de Nina Rodrigues, alguns autores, com particular destaque para Artur Ramos, Edison Carneiro e posteriormente Roger Bastide, lançam mão de explicações pautadas em interpretações culturalistas para examinar a resistência escrava no Brasil. Para alguns desses autores, a questão essencial para o entendimento desse movimento era o caráter de “contra-aculturação”. A existência e a reprodução dos quilombos, por exemplo, tinham sua origem “na persistência da cultura africana” como resposta à dominação, representada pelo processo permanente de “aculturação” imposto pela sociedade escravista. Para Artur Ramos, por exemplo, era tão-somente objetivo dos quilombos que se formavam no Brasil a recriação de “estados africanos”. Enquanto isso, Bastide destacava que a formação dos quilombos nas sociedades escravistas era fruto de um fenômeno “contra-aculturativo”, tanto no Brasil como nas Américas (Bastide, 1974, 1985; Carneiro, 1966; Ramos, 1935, 1942, 1953 e 1979, e Rodrigues, 1996).

O problema fundamental desse tipo de interpretação era a própria conceituação de cultura considerada. As concepções de cultura levadas em conta nesse tipo de abordagem eram marcadas por explicações polarizadoras, que a viam como algo estático, não passível de transformações históricas e de reelaborações. De um lado, colocava-se uma cultura branca e européia: a cultura dos senhores. Do outro, aparecia a cultura negra e africana: a cultura dos escravos.

Ambas eram descritas como sendo quase imóveis, somente interpenetrantes em ocasião de domínio absoluto de uma sobre a outra; no caso da cultura branca, a dominação, e da cultura negra, a resistência. Algumas abordagens reduziam os aspectos multifacetados da luta dos escravos a um conteúdo restauracionista das “sociedades africanas”.

Estudos mais recentes – com novas abordagens – têm ampliado consideravelmente os horizontes de reflexões a respeito da História Social da Escravidão no Brasil. Trazendo novas análises e abordagens para o centro da discussão, o universo do debate historiográfico foi alargado. Novos estudos procuraram perceber a organização do trabalho dos cativos, a constituição de famílias, as relações de parentesco e compadrio, as práticas culturais e religiosas, entre outros, na tentativa de reconstituir parte das experiências históricas dos escravos. Dentre os vários estudos mais recentes que têm recuperado as complexas dimensões africanas nas experiências da cultura e da vida material, destacamos os trabalhos de Carvalho (1998), Reis (1992), Slenes (1991-1992, 1995, 1995-1996 e 1999) e Soares (1998), demonstrando respectivamente a constituição de culturas escravas originais em torno das idéias de morte, habitação e relações familiares. O que esses estudos – e outros, mais recentes – apontaram, em termos gerais, foi que os cativos africanos e seus descendentes recriaram estratégias originais de sobrevivência, agenciamentos e enfrentamentos às políticas de dominação senhoriais, forjando comunidades e culturas escravas que possuíam suas próprias lógicas.

A historiografia brasileira lentamente passou, nos últimos anos, a se preocupar com as culturas escravas e a gestação de identidades dentro dos mundos da escravidão. Ao analisar a formação de famílias escravas no sudeste brasileiro, Robert Slenes voltou a tocar na formação do que ele denomina “protonação Banto”, uma nova identidade forjada por africanos centro-ocidentais e orientais, escravizados nas áreas cafeeiras do sudeste brasileiro no século XIX, a partir das raízes lingüísticas banto (Slenes, 1999). Pesquisadores sobre a escravidão nas Américas e nas sociedades africanas coloniais têm chamado atenção para as denominações étnicas e suas variações em termos das sociedades africanas, do tráfico e das experiências da escravidão. Várias formas de linguagem (corporal, gestual, religiosa etc.) e de redefinições de identidades “africanas” podiam estar sendo forjadas nas diversas experiências do cativo. Tanto nas áreas rurais como nas urbanas, africanos recém-desembarcados encontravam-se com outros aqui vivendo já havia anos e, por conseguinte, crioulos. Histórias e experiências africanas aparentemente fragmentadas ou supostamente rompidas eram, na verdade, reconectadas (Gomez,

1998; Hal, 1992 e Morgan, 1997). Africanos recém-chegados podiam conhecer vários caminhos, visando, ao mesmo tempo, à sua “integração” nas sociedades escravistas no Novo Mundo e à sua inserção étnica, agenciando novos espaços de vida, trabalho e identidade. Entre esses caminhos havia os da ótica senhorial e os das comunidades escravas em contextos específicos. Quaisquer caminhos, tanto distintos como articulados, eram marcados por conflitos. Novos senhores, novos escravos e comunidades escravas reinventadas permanentemente realizavam um paulatino “aprendizado” da escravidão.

Grupos étnicos do vasto continente africano tinham não só que ser *escravizados*, mas também *africanizados*, como um processo de ressocialização, ou seja, para a escravidão nas Américas, inventava-se ou produzia-se não só o escravo, mas também o africano (Caron, 1997; Chambers, 1997; Oliveira, 1997; Silveira, 1988 e Reis, 1997). Com outras perspectivas, os recém-chegados também avaliavam como também precisavam se tornar escravos e africanos. A introdução constante do *africano novo*, “estrangeiro” (como alguns teimam em chamar), mantinha os níveis de conflitos entre escravos nas unidades de trabalho. Redefiniam-se as lógicas de dominação, assim como identidades e formação de comunidades escravas. Esses eram movimentos das experiências históricas, do cotidiano das cidades, chácaras, *plantations* e propriedades voltadas para a produção de alimentos. Pequenos sinais, como corte de cabelos, roupas, maneira de preparar alimentos, assobios, forma de enterrar os mortos até marcas de “nação” (que na verdade podiam ser do tráfico) no rosto e ou nas costas, provenientes de castigos, eram sinais diacríticos transformados – por não serem imutáveis – em códigos e reinventados pelas comunidades escravas. Identidades, crenças, memórias e costumes dos africanos que atravessavam o Atlântico não necessariamente desapareciam nas experiências da escravidão (Cunha, 1985; Matory, 1999; Saracino, 1991 e Turner, 1981, 1995). Eles adaptavam seus recursos étnicos materiais, sociais e ideológicos.

### Estruturas e Agência

EM TORNO DOS ESTUDOS ACERCA DAS comunidades de fugidos nas Américas foram produzidos os principais roteiros sobre o debate das culturas africanas e seus desdobramentos nas sociedades escravistas e no pós-emancipação (Scott, 1991). Em todas as áreas coloniais, nas Américas e mesmo na África, escravos e/ou aqueles que temiam a escravização fugiram e organizaram comunidades/ sociedades com complexas estruturas sociais. Foi assim no Haiti, na Colômbia, na Venezuela, no Suriname, na Jamaica e no Brasil, onde maroons, palenques,

cumbes, cimarrones e quilombolas se organizaram em grupos e microssociedades.<sup>1</sup> No Brasil colonial, os Quilombos de Palmares – na capitania de Pernambuco –, do final do século XVI até as primeiras décadas do século XVIII, representaram uma importante tradição de liberdade. Nos estudos sobre a temática e nas abordagens das fontes disponíveis, delineava-se uma perspectiva das dimensões africanas na escravidão do Brasil. Vejamos:

As principais abordagens sobre os Quilombos de Palmares basearam-se tão-somente em duas fontes: *O Diário de viagem do capitão João Blaer aos Palmares* (1645) e a *Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do Governador D. Pedro de Almeida* (1675 e 1678).<sup>2</sup> Essas duas fontes, na verdade, serviram de base para as análises mais sociológicas sobre Palmares, desde Edison Carneiro na década de 1940. Em termos documentais, o Diário de viagem do capitão João Blaer é de grande valor. Trata-se de um dos poucos relatos sobre Palmares na primeira metade do século XVII. Foi um documento extraído da coleção de méritos denominada *Briefvem en Papieren uit Brasilien*, traduzido do holandês por Alfredo de Carvalho e publicado na Revista do Instituto Arqueológico de Pernambucano, em 1902. Representa o diário de uma expedição punitiva realizada em 1645. São descritas todas as etapas da expedição e ataques, destacando-se informações sobre nomes de lugares, rios e mocambos (Carneiro, 1966 e Freitas, 1981). Nessa fonte apareceriam as primeiras descrições sobre as estruturas internas dos Quilombos dos Palmares, como “meia milha de comprido e duas portas; e rua era da largura de uma braça, havendo no centro duas cisternas; um pátio onde tinha estado a casa do seu rei era presentemente um grande largo no qual o rei fazia exercício com o sua gente”. Nessa mesma expedição, três dias depois de terem encontrado a estrutura abandonada do “Velho Palmares”, o escrevente descreve a entrada no “Novo Palmares” localizado dezenas de quilômetros mais distantes, onde havia mocambos em

meia milha de comprido, a rua, larga duma braça, corria de oeste para leste e do lado norte ficava um grande alagadiço; no lado sul tinham derrubado grandes árvores, cruzando e atravessando umas em ama das outras, e também o terreno por trás das casas cheio de estrepes; as casas eram em número de 220 e no meio delas ergue-se uma igreja, quatro forjas e uma grande casa de conselho.

Com relação aos seus habitantes, havia “toda sorte de artífices e o seu rei os governava com severa justiça, não permitindo feiticeiros entre a sua gente e, quando alguns negros fugiam, mandava-lhes crioulos no encalço e, uma vez

pegados, eram mortos, de sorte que entre eles reinava o temor, principalmente nos negros de Angola...”.

Essas duas descrições enfatizam a complexidade da estrutura interna dos Quilombos dos Palmares assim como sua estratificação social. É claro que tais descrições não eram tão-somente fruto de observações. Inicialmente destaca-se a preocupação de detalhamento. O escrevente provavelmente contava com outras informações além daquelas que seus olhos alcançavam. Descreve as atitudes e procedimentos dos reis. Também expressa surpresas, pavores e desprezo, por exemplo, ao encontrar uma igreja erguida no centro do mocambo, ou reconhecer “artífices” entre os moradores quilombolas. De fato, as informações conseguidas – nas quais se baseou o autor desse diário – foram fruto de interrogatórios e investigações. Diria: “Perguntamos aos negros qual o número da sua gente, ao que nos responderam haver 500 homens, além das mulheres e crianças; presumimos que um pelos outros há 1.500 habitantes, segundo deles ouvimos”.

Devemos lembrar a natureza dessa narrativa. Tratava-se de um diário sobre uma expedição militar punitiva contra os Palmares. Ressaltar dificuldades, bravuras e grandiosidade do inimigo fazia parte do discurso de valorizar aquela iniciativa e mobilização. Invariavelmente, expedições contra Quilombos – principalmente Palmares, devido à sua distância e localização – eram dispendiosas, demandando recursos quase sempre escassos. Fazendeiros e autoridades locais sempre discutiam a respeito.

Nas descrições há também indicações sobre a cultura material (preparação de azeite, ferraria e roupas de cascas de árvores) e principalmente sobre a estrutura política interna de Palmares, com um rei, sua moradia própria e atividades. Tais descrições também enfatizam a força da economia camponesa dos quilombos de Palmares. Descrições mais detalhadas sobre as estruturas internas de Palmares – praticamente as únicas a esse respeito, nas quais se basearam os principais historiadores sobre o tema, desde o século XIX – foram produzidas quase 40 anos depois do Diário de João Blaer. Trata-se de *Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do Governador D. Pedro de Almeida de 1675 e 1678*. Esse documento foi publicado em 1859 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tendo sido um oferecimento do Conselheiro Drumond, que encontrou e transcreveu esse manuscrito no arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal. Ao contrário do Diário de João Blaer – uma narrativa a respeito de uma expedição punitiva –, essa “Relação” consistia numa memória. Reunia informações detalhadas sobre Palmares – uma espécie de dossiê – e as iniciativas para destruí-lo durante a administração do governador



D. Pedro de Almeida. Como o próprio autor da “Relação” diria: “e para que com alguma evidência se conheça o incontestável dessa empresa [as tentativas de destruição de Palmares] recopilarei as notícias que a experiência descobriu” (ver Ennes, 1938).

A partir desse documento, toda a historiografia de Palmares tentaria analisar as estruturas políticas dos quilombos da Serra da Barriga. De fato, é um documento riquíssimo em detalhes. Enumera com nomes e distâncias entre si todos os mocambos – classificados de “distintos Palmares”. Havia os mocambos de Zumbi, de Acotirene, de Tabocas, de Dambrabanga, de Subupira, de Macaco, de Osenga e de Andalaquituche. Esses seriam os “maiores” e “mais defensáveis” mocambos, havendo “outros de menor conta e de menor gente”.

A grande ênfase e detalhamento a respeito da dimensão da economia dos quilombolas em Palmares era a medida do reconhecimento – ainda que velado por parte das autoridades – da dimensão política de Palmares naquele contexto.

Sobre a estrutura política interna:

Toda forma de guerra se acha neles, como todos os cabo-mores e inferiores, assim para o sucesso das pejeas como para a assistência do rei; reconhecerem-se todos obedientes a um que se chama o Ganga-Zumba, que quer dizer Senhor Grande; a este têm por seu rei e senhor todos os mais, assim naturais dos Palmares como vindos de fora; tem palácio, casas de sua família, é assistido de guardas e oficiais que costumam ter as casas reais. É tratado com todo o respeito de rei e com todas as honras de senhor. Os que chegam à sua presença põem os joelhos no chão e batem as palmas das mãos em sinal de reconhecimento e protestação de sua excelência; falam-lhe por Majestade, obedecem-lhe por admiração. Habita-se a sua cidade real, que chamam o Macaco, nome sortido da morte que naquele lugar se deu a um animal destes. Esta é a metrópole entre as mais cidades e povoações; está fortificada toda em uma cerca de pau a pique com treineiras abertas para ofenderem a seu salvo os combatentes; e pela parte de fora toda se semeia de estrepes e de fojos tão cavilosos que perigara neles a maior vigilância; ocupa esta cidade dilatado espaço, formase de mais de 1.500. Há entre eles Ministro da Justiça para suas execuções necessárias e todos os arremedos de qualquer República se acham entre eles.

Com relação à organização interna, seria interessante refletir sobre a disposição espacial das “casas” (habitações) nos mocambos brasileiros. Além das “casas” propriamente ditas, a rara documentação que descreve as estruturas internas de alguns mocambos no Brasil refere-se a outros tipos de construções, como a “casa de tear”, a “casa de pilões”, a “casa do Concelho” e as “casas de forjas”.<sup>3</sup> A disposição espacial e territorial dessas comunidades podia estar relacionada com significados religiosos e rituais de origem africana reinventados

no Brasil. Na região do Congo, na África Central, nos séculos XVI e XVII, a figura do ferreiro era muito respeitada. Essa deferência estava ligada aos seus poderes espirituais. Balandier cita o reino do Ndongo, cujo mito de fundação se relacionava com o poder do ferreiro, provedor tanto das armas de guerra como das ferramentas para a agricultura. Os poderes espirituais dos ferreiros ligavam-se a cerimônias religiosas específicas (Balandier, 1968).

Reinvenções culturais podiam estar presentes. A localização, as designações e as funções sociais diversas podem sugerir, por exemplo, a existência de uma organização política, militar e religiosa em alguns mocambos. Apesar de as palavras “rei” e “rainha” aparecerem na documentação associadas às lideranças políticas e militares dos mocambos brasileiros desde Palmares no século XVII, pouco sabemos até agora o que significavam, de fato, em termos de organização para os quilombolas, levando em conta não só suas tradições africanas mas igualmente suas adaptações no Brasil (Price, 1996). Considerando a etno-história e também os impactos sociodemográficos nos séculos XVII a XIX, vários povos na África estavam passando por profundas transformações em que as noções de autoridade e as ideologias políticas ganhavam novas dimensões. Na África Central, por exemplo, podemos citar a conquista (século XVII) do reino dos Mbundos pelos Imbangalas (também conhecidos por Jagas) e as estratégias de incorporação desses últimos às instituições sociopolíticas dos conquistados. Já na costa africana ocidental, mais propriamente no reino do Daomé, efetuou-se ao mesmo tempo uma “revolução e manutenção” das ideologias do poder real (em relação ao parentesco, ao culto do ancestral real, ao poder divino, às relações de riqueza e justiça, entre outras) quando das conquistas e guerras civis junto a outros reinos vizinhos, entre os séculos XVII e XVIII (Hilton, 1985; Law, 1987; Miller, 1995; Pantoja, 2000 e Thornton, 1983).

O padrão de população/povoamento dos quilombos coloniais brasileiros deve ter sido variável. É possível supor, porém, que mesmo a população dos grandes mocambos dos séculos XVIII e XIX, salvo alguma exceção, não deve ter ultrapassado o número de 2.000 habitantes. Ou seja, não chegaram a atingir o número de milhares de quilombolas de Palmares, no século XVII. Não sabemos se as “casas” descritas para Palmares eram grandes ou não, correspondendo a pequenas unidades familiares ou habitações coletivas bem maiores.

Com relação à estrutura material das moradias encontradas nos mocambos temos poucas evidências. De uma maneira geral, a documentação disponível informa apenas sobre a existência de “ranchos”. Algumas indicações falam apenas que eram feitos de “palha”, porém pouco sabemos sobre o seu tamanho, sua disposição, divisões internas e o material com que era construído e revestido.

Apresentavam tamanhos e formas diversas. A descrição das habitações africanas (reinos do Congo, Matamba e Angola), feitas pelo missionário capuchinho Cavazzi da Montecuccolo, apontam para construções desse tipo, ou seja, habitações “entrelaçadas com palha”, sendo o “tecto formado com folhas de palmeira ou com outras canas finas e resistentes” (Cavazzi da Montecuccolo). As descrições do missionário são confirmadas por Balandier, que acrescenta que o formato dessas habitações africanas era retangular. A organização interna dos mocambos podia, igualmente, ligar-se não só com a disposição espacial das suas “casas”, com o número de habitantes, com a proeminência de líderes religiosos e “ferreiros”, com a estrutura familiar, mas principalmente com as práticas econômicas neles desenvolvidas (Balandier, 1968).

Podia haver uma integração e articulação política, econômica, social, religiosa, cultural e militar entre os vários mocambos em Palmares. Alguns acampamentos e/ou unidades podiam estar articulados e ter funções sociais, militares e econômicas específicas. Enquanto os mocambos menores podiam servir de entrepostos comerciais ou bases militares avançadas, os maiores representavam acampamentos mais bem protegidos tanto geográfica como militarmente. A própria documentação a respeito da repressão a mocambos no Brasil tem revelado que, freqüentemente, os quilombolas abandonavam seus acampamentos, procurando refúgios em outros mocambos vizinhos (Gomes, 1995, 1996).

A cultura material afro-americana foi forjada tanto pelos fugitivos que se organizavam em sociedades originais como pelos cativos que permaneceram nas senzalas. Qualquer tentativa de se identificar “africanismos” pura e simplesmente não tem mais sentido. Os próprios termos quilombos/mocambos nas sociedades africanas tinham variados significados, dadas as suas funções sociais, rituais e militares complexas.<sup>4</sup> Deve-se, pelo contrário, tentar perceber a África reelaborada historicamente nas várias margens do Atlântico. Torna-se importante perceber a formação da cultura material afro-brasileira não só na perspectiva das reminiscências africanas, mas fundamentalmente no contexto da experiência dos mundos da escravidão e da pós-emancipação. Influências africanas diversas da cultura material dos quilombos podem ter sido igualmente informadas por aquelas de variados grupos indígenas: estrutura das casas, estratégias de defesa, práticas econômicas, etc. Enfatizar os verbos reinventar, reelaborar e recriar significa dizer o modo como os africanos e seus descendentes escravizados nas Américas forjaram – seja nos mocambos seja nas plantações – uma cultura original, improvisando, apesar da opressão, um mundo novo. A palavra improvisação é uma das chaves para entendermos a natureza da cultura

afro-americana. Mais do que qualquer outro imigrante com suas estratégias de retenções culturais, os africanos estavam mais bem equipados para lutar contra o desequilíbrio cultural devido ao legado de uma cultura de habilidades improvisatórias.<sup>5</sup>

Os quilombolas brasileiros, de maneira geral, adotavam várias táticas de combate. Tais táticas podiam ser fruto tanto das experiências de lutas intertribais e contra os colonizadores europeus na África, que muitos africanos escravizados trouxeram, adaptando-as ao Brasil, como também de recriações de estratégias de luta de escravos crioulos que podiam se valer, entre outras, das experiências de enfrentamentos aprendidas com os índios brasileiros. Segundo as indicações nas narrativas sobre Palmares, havia a colocação de falsas entradas (“picadas”) para os quilombos, com trincheiras, fossos e estrepes, táticas que podem estar relacionadas a modelos africanos, possuindo, inclusive, significados simbólicos. Segundo Karl Laman, um missionário que visitou a região do Congo nos fins do século XIX, muitos povos africanos (ele destaca os Sundi) tinham o costume de manter caminhos secretos de fugas nas suas aldeias. Em alguns desses caminhos eram cavados buracos e preparados fossos com varas pontiagudas. Tais procedimentos funcionavam como eficazes táticas militares, servindo de armadilhas contra os ataques de inimigos. O oficial português Cadornega, ao narrar as guerras angolanas em meados do século XVII, destaca a utilização militar de “fossos” e “trincheiras” pelos africanos (Cadornega, 1940 e Laman, 1953).

A concepção de que o embate militar entre europeus e populações nativas no continente africano foi marcado pela superioridade técnica dos primeiros tem sido reformulada por estudos mais recentes. Segundo Thornton, no século XVI os portugueses encontraram na África reinos angolanos com exércitos permanentes, possuidores de táticas militares sofisticadas. No reino do Ndongo havia soldados especiais chamados kimbares. Esses eram treinados para escapar das flechas ou lanças das tribos inimigas por meio do desenvolvimento da habilidade corporal de esquivar, pular e fintar. Ao contrário dos portugueses, que concentravam seus exércitos quando da realização de ataques aos inimigos, os africanos do Ndongo guerreavam por meio de grupos dispersos que, desse modo, procuravam surpreender e atacar o inimigo. Essa forma de luta foi muitas vezes considerada pelos observadores europeus como desordenada, fruto da desorganização e incapacidade militar dos exércitos africanos. No entanto, a desordem era apenas aparente, pois as tropas africanas organizavam-se em pequenas unidades militarizadas, com comando

estruturado e complexos métodos de batalha. Os exércitos do Congo, por exemplo, resolviam os problemas logísticos de seus regimentos, como abastecimento de munição, alimentos e água, formando pelotões de homens e mulheres (inclusive esposas dos soldados) exclusivamente para carregarem as provisões necessárias para as tropas. A função desses pelotões, chamados kikumbas, era permitir que os combatentes se locomovessem com maior rapidez, já que estavam desobrigados de transportar seus provimentos, realizando, assim, ataques surpresas e fulminantes contra as forças inimigas (Thornton, 1983, 1988 e 1992).

Muitas estratégias de enfrentamento parecem ter sido comuns entre maroons, palenques e quilombolas em toda a América. As táticas dos quilombolas de abandonarem seus mocambos e armar emboscadas e armadilhas na floresta foram amplamente utilizadas. Mesmo os quilombos maiores, como Palmares, que possuíam mocambos com paliçadas e numerosas habitações, procuravam rechaçar as tropas inimigas antes que elas pudessem alcançar o local de suas habitações, utilizando para isso, além das armadilhas, algumas escaramuças de grupos de quilombolas que, tocaiados, emboscavam os soldados em marcha pelas matas (Allen, 1995; Funari, 1996; Gomes & Reis, 1996 e Price, 1979 e 1988-1990).

Estudos mais recentes têm demonstrado como as comunidades de fugitivos na América fundamentalmente forjaram uma interação e transformação cultural original. Critica-se, assim, a argumentação de que havia uma forte separação ideológica entre o desenvolvimento dos escravos crioulos nas plantações e o caráter “africano” das comunidades de fugitivos, provocando com isso um grande distanciamento cultural entre crioulos e africanos.

Significados culturais de origem africana eram reinventados pelos escravos no Brasil, não só para a primeira geração de africanos, mas também para a de cativos crioulos. É possível pensar as culturas escravas não numa perspectiva essencialista de “africanismos” – ou mesmo como se os quilombos fossem necessariamente e/ou exclusivamente lugares ou guardiães da “cultura africana”.<sup>6</sup>

É possível considerar a cultura quilombola (ou culturas quilombolas para marcar suas complexidades e diversidades) também como uma extensão da cultura escrava. As senzalas podiam ser fontes constantes de “backgrounds” culturais para os quilombolas, como estes para as senzalas. É claro que, em algumas situações, os impactos demográficos do tráfico negreiro, a crioulização das populações dos mocambos e das senzalas, e o isolamento forçado de alguns grupos quilombolas podem ter provocado interações culturais diferentes.

### Narrativas e Eventos

TAMBÉM PODEMOS MERGULHAR NAS DIMENSÕES africanas reinventadas no Brasil escravista a partir de seus personagens, reconstituindo narrativas e eventos. Refazendo cenários, é possível recuperar fragmentos de trajetórias de africanos e seus descendentes. Sigamos a aventura atlântica do africano Mahitica.

Em algum dia de outubro de 1829, subia pela última vez ao convés de um negreiro, na condição de associado do secular trato de *peças da Guiné* para as Américas. Ele se acostumara a oferecer seus préstimos aos traficantes de escravos que ancoravam no porto de Cabinda, um dos entrepostos mais concorridos do que já era chamado de “nefando comércio”. O serviço oferecido por Mahitica era sempre o mesmo: um especialista na ampla variedade de trabalhos realizados a bordo de um negreiro e apresentava-se como *Bomba*, aquele com a incumbência de se comunicar com a multidão de *peças* jogadas no porão do tumbeiro. Era uma espécie de intérprete e porta-voz das determinações dos capitães de navios dirigidas aos escravos acorrentados, avisando da chegada da comida, da proximidade de uma tempestade ou fornecendo qualquer informação considerada por eles como importante para instruir a sua “mercadoria”.

O capitão Ramiro Xavier de Moraes conhecia Mahitica de longa data. Talvez já estivesse preparando uma cilada para o *Bomba*. A versão do comandante do brigue *Amizade Feliz* é o que veremos nas partes que se seguem.<sup>7</sup> De acordo com o capitão, em Cabinda o crime de roubo era punido com a escravização, principalmente quando o acusado não tinha um chefe local que o pudesse proteger. Mahitica recebera grande quantidade de panos para negociar com os *sobas* em troca de cativos, mas aparentemente sumira com aquela mercadoria. Ele ficou detido no navio, enquanto se convocava uma assembléia de líderes tribais da região para julgá-lo pelo crime, ou, na língua da terra, realizar a *fiendar cavala*, que é um rito de julgamento.

Para o capitão, o crime de roubo, com a agravante de ter sido perpetrado contra um comerciante ao qual o africano servia, era um ato execrável. A pena do *Bomba*, sacramentada pelos chefes locais, era tornar-se *peça* de um comércio do qual ele há muito tempo se acostumara a ser sócio. A situação paradoxal do africano deve ter produzido um horrendo cenário em sua mente, quando desceu ao escuro porão, ficando frente a frente com suas habituais vítimas, tornadas agora em companheiros de viagem, “malungos”. Porém Mahitica não estava só. No meio da multidão negra notou um rosto familiar: José, outro comerciante africano da rede de tráfico de Cabinda. José e Mahitica devem ter-se encontrado

diversas vezes no mister de oferecer mercadoria humana aos comerciantes europeus que ancoravam no porto de Cabinda. A história de José aproximava-se daquela de Mahitica, mas tinha outros capítulos. José percorria com desenvoltura a rede de comércio entre Luanda e o Congo. Estava viajando pela grande bacia do rio Zaire quando foi acusado por nativos de ter cometido um crime. Ficou refém numa aldeia até ser resgatado pelo capitão do *Amizade Feliz*, isso mediante uma soma altíssima em panos da costa, para os parâmetros do comandante do negreiro. É bem verdade que não eram incomuns revoltas ou motins nos portos de embarque, relacionados à insatisfação de comerciantes africanos com grupos de negociantes europeus. O protesto podia ser menos contra o tráfico propriamente dito, do que contra os métodos e a honestidade dos comerciantes, negociantes e intermediários (McGowan, 1990).

A ampla e implacável rede do “Trato dos Videntes”, montada durante séculos por europeus e elites africanas, tinha marcado fundamentalmente as relações entre os grupos locais, substituindo ritos tradicionais pela venalidade e envenenando os contatos que por séculos foram mediados pelos costumes (Alencastro, 2000 e Rodrigues, 2000). José se comprometeu a pagar a soma adiantada pelo capitão quando chegasse a Cabinda. Não pagou, mas apresentou um outro *preto*, dizendo que este tinha roubado os panos que estavam em sua barraca, e por isso não podia efetuar o resgate pago pelo capitão. A estória não convenceu o traficante. Outros sócios africanos do capitão, denominados *linguisteres* (que ele chama de corretores ou agentes de negociação), decretaram o veredicto do africano acusado: ele acabou igualmente descendo ao porão, mostrando mais uma vez a linha tênue que separava mercador de mercadoria, no tráfico escravo do Congo, no final dos anos de 1820.

José e Mahitica atravessaram o Atlântico como vítimas de uma engrenagem que eles próprios tinham ajudado a construir e que agora tragava seus agentes, elementos vitais poucos meses antes. O depoimento dos dois africanos sobre o acontecimento era bem diverso do que foi colocado pelo traficante branco. Em uma queixa enviada tempos depois ao inspetor do Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro, na qual os dois se diziam “irmãos”, eles afirmaram que subiram a bordo no negreiro como comerciantes livres. Ato contínuo, foram amarrados e jogados no porão com centenas de outros africanos, estes, sim, autênticas *peças* do comércio de escravos.

Na chegada ao Rio de Janeiro foram arrolados junto com os cativos acorrentados e entregues para serem vendidos no Valongo, o maior mercado de escravos do Brasil.<sup>8</sup> Foram levados ao Lazareto, um prédio retangular mais para

dentro da região, onde os *boçais* eram tratados de suas doenças ou epidemias adquiridas pelos longos meses fechados num porão imundo. Ali os *africanos novos*, como eram chamados os recém-chegados, conheciam africanos que estavam havia mais tempo na terra, e que dominavam melhor os códigos de conduta apropriados para sua nova condição.

Mas José e Mahitica não eram *peças* comuns do tráfico atlântico. Eles destoavam primeiramente pela idade, já que o grosso dos africanos vendidos do além-mar era de adolescentes, com idade entre 14 e 17 anos. O seu novo senhor, José Bernardino de Sá, um conhecido comerciante de escravos da rua do Valongo, reconheceu isso e os colocou com os outros seus cativos que trabalhavam no desembarque dos negreiros surtos no cais do Valongo, desfrutando assim do convívio com aqueles reconhecidamente mais ladinos e falantes das línguas locais.<sup>9</sup>

Esse detalhe mudaria a vida de Mahitica e José. O convívio com escravos há muito tempo na “terra de branco”, fossem africanos ou *crioulos*, abria caminho para os subterrâneos sociais da comunidade escrava, que eram invisíveis para a grande maioria de senhores e agentes do Estado incumbidos de zelar pela ordem dominante. Jamais poderemos saber o que os dois africanos conversaram com seus companheiros de cativeiro, mas podemos intuir pelo seu comportamento em seguida.

Não demorou muito os dois africanos de Cabinda, já fugitivos, estavam na rua Direita, uma das artérias mais concorridas da cidade, convivendo com vasta massa escrava que embarcava e desembarcava mercadorias na Alfândega. Mas eles tiveram a infelicidade nesse momento de ficar frente a frente com o Capitão Ramiro, o mesmo que os tinha seqüestrado de sua terra natal. O capitão percebeu que algo estava errado e passou a perseguir os dois pretos. Estes, vendo-se na mira do mesmo algoz que os tinha escravizado, puseram-se a correr, pulando por cima dos barris e desviando-se das sacas de mercadorias que atulhavam a rua naquele ponto, para espanto do grande número de carregadores ao ganho que ali labutavam.

Os dois rumaram para um refúgio insólito, na visão de seu perseguidor, mas que, com certeza, tinha sido descoberto na conversa com os outros companheiros de cativeiro mais experientes: o Arsenal de Marinha. Ali os dois pediram asilo aos soldados da guarda, falando um português arrevezado. Foram colocados sob custódia militar, enquanto seu perseguidor era mantido a distância. Colocados em uma cela da ilha, ali redigiram uma petição ao Inspetor do Arsenal, contando a sua história e requerendo a proteção do “Governo Imperial”.



O proprietário e o capitão redigiram o outro manifesto – que é a nossa principal fonte de informação – pedindo a devolução de sua propriedade. Os africanos reclamavam de escravidão “ilegal”. Como José e Mahitica chegaram a conclusão de que um quartel militar poderia ser um local de proteção e asilo? Porque decidiram enviar um manifesto ao oficial responsável pelo Arsenal, tentando atraí-lo como aliado contra seus inimigos brancos? Essas informações vieram sem dúvida dos diálogos que os dois africanos teceram com membros da densa população escrava, africana e *crioula*, que formava ampla maioria na cidade do Rio.

O certo é que escravos e negros tinham uma visão do Arsenal – perceptível nas entrelinhas dos documentos – paradoxalmente, como um ponto de refúgio. Essa leitura está muito patente em relação aos africanos quando, nos finais dos anos 1820 e início da década de 1830, uma série de casos de africanos escravizados ilegalmente desembocou no Arsenal. Em março de 1830, um grupo de quatro africanos de Cabinda, de nomes São Paulo, Gimbo, Cypriano e Táte, apresentou-se ao inspetor do Arsenal. São Paulo, como líder do grupo, afirmava que ele e seus companheiros, Gimbo e Cypriano, eram livres, e foram presos ilegalmente por um tenente da Marinha Brasileira de nome Luís Clemente Pauthier, “quando ali estive em comissão de serviço deste Império, comandando o brigue Empreendedor”. Estranhamente, o de nome Táte era reconhecido pelos outros como escravo legítimo, e fora comprado pelo tenente, segundo seus próprios companheiros. O tenente Pauthier embarcara em outra missão para a costa da África, e deixara suas “compras” com um seu irmão. Quando esse irmão, faleceu os africanos se convenceram da hora de romper o cativeiro ilegal.<sup>10</sup>

Esses encontros quase surrealistas de africanos e escravos no Rio de Janeiro permite-nos avançar em outras direções analíticas. Comunidades atlânticas – de interesses, percepções, culturas transétnicas – formavam-se em várias margens. Seria então possível abordar uma história política do tráfico (não apenas necessariamente a partir de séries estatísticas ou com as visões institucionais como fontes parlamentares) com base em fragmentos de narrativas de marinheiros (muitos dos quais empregados como cozinheiros), homens de portos (em várias margens) e a “agency” de outros setores sociais, personagens de importantes espaços improvisados, como portos, tabernas e entrepostos de abastecimento ao longo do litoral africano (Law, 1999).

\* \* \*

COMO EVENTOS, EXPERIÊNCIAS, ESTRUTURAS e agência podem ser articulados? Na reconfiguração de narrativas.<sup>11</sup> As dimensões africanas (no sentido das reinvenções e reinterpretações) podem ser abordadas numa perspectiva histórica de redimensionar o Atlântico, possibilitando entender conexões. Essas poderiam estar tanto na cosmovisão de africanos inventados na escravidão atlântica como na fala de agentes coloniais que tinham treinamento burocrático em vários espaços do vasto Império Português (Russel-Wood, 2000a, 2000b). Também africanos – não só a participação de elites de mercadores – mas igualmente pontos de contatos visíveis e invisíveis nas experiências atlânticas devem ser redimensionados. Estaríamos diante de um “mundo novo” que, na medida da sua invenção, seus agentes inventaram-se a si próprios.<sup>12</sup>

Nesse caso, tanto narrativas sobre estruturas de quilombos como aquelas que registram aventuras quase inusitadas de africanos envolvidos na teia do tráfico devem ser redimensionadas. O colonial e o pós-colonial redefiniam-se constantemente. Menos que recuperar “heróis” ou atipicidades, ou mesmo tipologias e padrões, é possível avançar numa história atlântica. E daí? Poderíamos ver, por exemplo, a história de Palmares numa perspectiva transatlântica. Como? Africanos inventados na condição de escravos talvez já soubessem de Palmares na própria África. A sua existência (mais que centenária) pode ter tido influência nas relações do tráfico e guerras africanas, alcançando o reino do Congo e outras áreas envolvidas com a “produção” de escravos. As experiências lingüísticas e religiosas, envolvendo cristianismo, inventadas nas Áfricas e nas margens americanas do Atlântico poderiam estar mudando de portos, transformando-se (Miller, 1995 e Thornton, 1988a, 1988b, 1992). Com certeza a língua usada por Mahitica para falar com as *peças* do negreiro seja mais um argumento no sentido de sugerir uma linguagem comum usada por vários africanos de origem banto para se entenderem nas rotas do tráfico e aquelas da escravidão no Brasil. Destacamos a idéia de *atlanticidade*, uma vez que não era só um movimento histórico cristalizado, de mão única, do tipo locais de origens e locais de influência. Nessa perspectiva atlântica é fundamental flagrar o movimento. As Américas não espaços de recepção, como variáveis passivas. A perspectiva do mundo atlântico permite pensar as mudanças ocorridas nas *Áfricas*, mesmo considerando a questão das identidades (Morgan, 1997 e Berlin, 1999). Desse modo, a variável tráfico (sob a lógica inexorável do mercado) deveria ser colocada em outros termos. Conexões africanas pós-coloniais (por exemplo, relações de Benin, Cabo Verde e Luanda com o império brasileiro pós-1860) ganhariam sentido.

### Bibliografia

AGORSAH, E. K.(Org.) *Maroon heritage: archaeological ethnographic and historical perspectives*. University of the West Indies, 1994.

ALENCASTRO, L. F. *O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico-Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ALLEN, S. J. *Africanisms, mosaics, and reativity: the historical Archaeology of Palmares, M.A. Thesis*, Bronw University, 1995.

ALVES FILHO, I. *Memorial de Palmares*. Rio de Janeiro: Xenon, 1988.

BALANDIER, G. *Daily life in the kingdom of the Kongo: from the sixteenth to the eighteenth century*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1968.

BARNES, S. J. (Ed.). *Africa's Ogun old world and new*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

BASTIDE, R. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1974.

\_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Ed., 1985.

BERLIN, I. From creole to african: atlantic creoles and the origins of african-american society in Mainland North America. *William and Mary Quarterly*, v. 55, n. 2, p. 307-34. 1999.

CADORNEGA, A. de O. *História das guerras angolas*. Lisboa: [s.n.], 1940.

CARNEIRO, E. *O quilombo de Palmares*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

CARON, P. Of a nation which the others do not Understand: Bambara slaves and african ethnicity in colonial Lousiana - 1718-1760. *Slavery & Abolition*, v. 18, n. 1, p. 98-121. 1997.

CARVALHO, M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo - Recife, 1822-1850*. Recife: Ed. Universitária, 1998.

CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, A. *História e descrição de três reinos: Congo, Matamba e Angola*. Lisboa: [s.n.], (ano).

CHAMBERS, Douglas B. My own nation: Igbo exiles in the diaspora. *Slavery & Abolition*, (local), v. 18, n. 1, p. 73-97. 1997.

CRATON, M. *Testing the chains: resistance slavery in the British West Indies*. Cornell: Cornell University Press, 1982.

CUNHA, M. C. da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DANTAS, B. G. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. 1988.

ELTIS, D. R. et al. (Ed.). *The Atlantic slave trade: a database on CD-ROM set and guidebook*. New York: Cambridge University Press, 1999.

ENNES, E. *As guerras nos Palmares*. São Paulo: Nacional, 1938.

FLORENTINO, M. *Em costas negras*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

FREITAS, D. *Palmares: a guerra dos escravos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FREUDENTHAL, A. Os quilombos de Angola no século XIX: a recusa da escravidão. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 32, p. 7-54, dez. 1997.

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schimidt, 1933.

FRY, P.; VOGT, C. *Cafundó: a África no Brasil. Linguagem e sociedade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

FUNARI, P. P. A. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, J. J.;

GOMES, F. dos S. Liberdade por um fio: história de quilombos. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 26-51.

GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e consciência*. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2000.

GOMES, F. dos S. Seguindo o mapa das minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, mar. 1996.

\_\_\_\_\_. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzala – Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GOMÉZ, M. *Exchanging our country marks: the transformation of african identities in the colonial and antebelum south*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1998.

HALL, G. M. *Africans in Colonial Louisiana: the development of afro-creole culture in the eighteenth century*. Louisiana: State University Press, 1992.

HILTON, A. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

KARASCH, M. C. *Vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

LAMAN, K. The Kongo. *Studia Ethnographica Upsaliensia*, v. 1, 1953, 4 v.

LAW, R. Ideologies of royal power: the dissolution and reconstruction of political authority on the 'Slave Coast' - 1680-1750. *Africa: Revista do Centro de Estudos Africanos*, São Paulo, v. 57, n. 3, 1987.

LAW, R.; KRISTIN, M. West Africa in the atlantic community: the case of the slave coast. *William and Mary Quarterly*, v. 55, n. 2 p. 307-34. 1999.

LOVEJOY, P. E. Identifying enslaved africans in the african diaspora. In: \_\_\_\_\_. *Identity in the shadow of slavery*. London: Continuum, 2000. p. 1-29.

MANNING, P. Escravidão e mudança social na África. *Novos Estudos Cebrap*, n. 21, jul. 1988.

MATORY, J. L. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *MANA: Estudos de Antropologia Social*, v. 5, n. 1, p. 57-80, abr. 1999.

McGOWAN, W. African resistance to the atlantic slave trade in West Africa. *Slavery & Abolition*, v. 11, n. 1, p. 10-11. maio. 1990.

MILLER, J. C. *Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. *An anthropological approach to the afro-american past: a caribbean perspective*. Philadelphia: ISHI, 1976.

MORGAN, P. D. The cultural implications of the atlantic slave: african regional origins, american destinations and New World developments. *Slavery & Abolition*, v. 18, n. 1, 1997.

MULLIN, M. *Africa in America: slave acculturation and resistance in the America South and the British Caribbean (1736-1831)*. Illinois: University of Illinois Press, 1992.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, 1995-6.

NETO, M.C. Kilombo, quilombos, ocilombo... . *Revista Mensagem*, Secretaria de Estado de Cultura, Luanda, 1989.

OLIVEIRA, M. I. C. de. Quem eram os “negros da Guiné”? a origem dos africanos na Bahia. *Afroasia*, v. 19/20, p. 37-74. 1997.

PALMIÉ, S. (Org.). *Slave cultures and the cultures of slavery*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1995.

PANTOJA, S.; SARAIVA, J. F. S. (Org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

PANTOJA, S. *Nzinga Mbandi*. mulher, guerra e escravidão. Brasília: Thesaurus, 2000.

PRICE, R. Palmares: como poderia ter sido. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. *Liberdade por um fio: história de quilombos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 52-59.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. 2. ed. The Johns Hopkins University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. Resistance to slavery in the Americas: Maroons and their communities. *Indian Historical Review*, (local), v. 1-2, n. 15, 1988-89.

\_\_\_\_\_. The miracle of creolization: a retrospective. *New West Indian Guide*, v. 75, p. 35-64, 2000.

QUEIROZ, S. R. R. de. Rebeldia escrava e historiografia. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 17, p. 7-35, 1987. Número especial.

RAMOS, A. *As culturas negras no Novo Mundo*. 3. ed. São Paulo: Cia. Nacional, 1979.

\_\_\_\_\_. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1953.

\_\_\_\_\_. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

\_\_\_\_\_. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1942. (Coleção Brasileira).

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. Uma história da liberdade. In: \_\_\_\_\_. *Liberdade por um fio: história de quilombos*. São Paulo, Cia. das Letras, 1996. p. 9-25.

REIS, J. J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil: nos achamos em campo a tratar da liberdade. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, dez./fev. 1995-1996.

\_\_\_\_\_. Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Niterói, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1997.

\_\_\_\_\_. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

RODRIGUES, J. Festa na chegada: o tráfico e o mercado de escravos do Rio de Janeiro. In: SCHWARCZ, L. M. *Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 93-116. (Estação Ciência).

\_\_\_\_\_. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. [S.l.: s.n.], 1901.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Acts of grace: portuguese monarchs and their subjects of african descend in eighteenth-century Brazil. *Journal Latin America Studies*, (local), v. 32, p. 307-332, maio. 2000b.

\_\_\_\_\_. Ambivalent authorities: the african and afro-brazilian contribution to local governance in Colonial Brazil. *The Americas*, v. 1, n. 57, p. 13-36, jul. 2000a.

SARRACINO, R. Cuba-Brasil: os que voltaram à África. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, p. 85-100, jun. 1991.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: trabalho escravo e vida escrava no Brasil*. Curitiba: APAH, 1983. (História: Questões & Debates).

\_\_\_\_\_. *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery*. Illinois: University of Illinois Press, 1992.

SCOTT, D. That event, this memory: notes on the antropology of african diasporas in he New World. *Diaspora*, v. 1, n. 3, p. 261-284, 1991.

SILVEIRA, R. da. Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente. In: REIS, J. J. *Escravidão & invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 166-197.

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

\_\_\_\_\_. As provações de um Abrão africano: a nascente nação brasileira na viagem alegórica de Johann Moritz Rugendas. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas, n. 2, p. 271-536, 1995-96.

\_\_\_\_\_. *Central-african water spirits in Rio de Janeiro: slave identify and rebellion in early-nineteenth century Brazil*. Trabalho inédito.

\_\_\_\_\_. 'Malungu, Ngoma vem!': África coberta e descoberta no Brasil". *Revista USP*, São Paulo, n. 12, dez./fev. 1991-1992.

\_\_\_\_\_. *Bávaros e bakongo na "habitação de negros": Johann Moritz Rugendas e a invenção do povo brasileiro*, versão de abril de 1995.

SOARES, C. E. L. *Zungu: rumores de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Rio de Janeiro, 1999.



SOARES, L. C. *Urban slavery in nineteenth century*. 1988. Tese, London University College, London, 1988.

SOARES, M. de C. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

STUCKEY, S. *Slave culture: nationalist theory and the foundations of black America*. Nova York: [s.n.], 1987.

THOMPSON, R. F. *Flash of the spirit: african and afro-american art and philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.

THORNTON, John K. . *The kingdom of Kongo: civil war and transition (1641-1718)*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1983.

\_\_\_\_\_. And the trail of voodoo: african christianity in Africa and the Americas. *The Americas*, v. 44, n. 3, p. 261-278, jan. 1988.

\_\_\_\_\_. *Africa and africans in the making of the Atlantic world: 1400-1680*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. The art of war in Angola - 1575-1680. *Comparative Studies in Society and History*, v. 30, n. 2, p. 368-371, abr. 1988.

TROILLOT, M. *Silencing the past: power and the production of history*. Beacon Press, 1995.

TURNER, J. M. Africans, afro-brazilians and europeans: 19 th century politics on the Benim Gulf. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, São Paulo*, n. 7, p. 3-31, 1981.

\_\_\_\_\_. Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benim, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX. *Estudos Afro-Asiáticos*, (local), n. 28, p. 85-99, out. 1995.

VERGER, P. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.

VLACH, J. M. (Org.). *By the work of their hands: studies in afro-american folklife*. (local): University Press of Virgínia, 1992.

## Notas

\*Este texto faz parte de pesquisas em andamento, que contam com o financiamento do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Científico (CNPq) do Brasil.

1 Ver Agorsah (1994); Craton (1982); Mullin (1992) e Price (1979, 1988-1989). Para o Brasil, ver Reis & Gomes (1996) e Reis (1995-1996).

2 Uma importante documentação sobre Palmares foi compilada dos arquivos portugueses e publicada por Ennes, em 1938. Mais e importantes pesquisas sobre Palmares foram feitas por Alves Filho (1988) e Freitas (1981).

3 Ver Gomes (1996).

4 Ver: Freudenthal (1996); Miller (1995); Munanga (1995-1996); Neto (1989) e Thornton (1992).

5 As possibilidades interpretativas (assim como as ferramentas teórico-metodológicas em torno delas) são diversas: Ver, entre outros, Barnes (1992); Mintz & Price (1976); Palmié (1995); Stuckey (1987); Thompson (1984); Thornton (1992) e Vlach (1992).

6 Para abordagens recuperando as dimensões culturais mais contemporâneas em torno de comunidades rurais, linguagem e religiosidade no Brasil, ver Dantas (1988) e Fry & Vogt (1996).

7 Arquivo Nacional (doravante AN). IJ, 6 maços, 164 e 165. Ofícios de 11/5/1830 e 5/6/1831. Notícias sobre o brigue *Amizade Feliz* também aparecem em Eltis, Behrendt & Klein (Ed.) (1999).

8 Sobre o Valongo, ver Karasch (2000), especialmente o capítulo 2, e Soares (1988), cap. 2, *The slave market in Nineteenth Century*.

9 Para uma descrição interessante sobre a chegada de africanos nos mercados do Rio de Janeiro, ver Rodrigues (1996).

10 ANRJ, Códice 323, v.5, 21/10/1817, f. 1-3.

11 Em termos teóricos, seguimos aqui as perspectivas de Troillot (1995).

12 Este debate clássico aparece em Mintz & Price (1976). Polêmicas recentes bem interessantes desse debate sobre a ênfase das dimensões africanas e afro-americanas, ver Lovejoy (2000); Price (2000) e Scott (1991).