



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. I (2000)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

A rainha Nzinga de Angola e sua prole americana: dois estudos

Martin Lienhard 

Como Citar | How to Cite

Lienhard, Martin. 2000. «A rainha Nzinga de Angola e sua prole americana: dois estudos». *Anais de História de Além-Mar* I: 245-272. <https://doi.org/10.57759/aham2000.46989>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.^a de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2000. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2000. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

A RAINHA NZINGA DE ANGOLA E A SUA PROLE AMERICANA¹: DOIS ESTUDOS

por

MARTIN LIENHARD *

1. A rainha Nzinga e os Portugueses: questões de comunicação intercultural

O comércio escravista na área Congo-Angola

Para os portugueses, a ocupação de lugares estratégicos no Congo e logo em Angola foi um dos passos decisivos na sua expansão mundial. Paralela à sua instalação progressiva na costa do Brasil, a conquista dessa zona da África tinha o objectivo principal de garantir o abastecimento das plantações brasileiras em mão-de-obra escrava. Como o insinuaria António Vieira: «sem negros não haverá Pernambuco e sem Angola não haverá negro algum» (Glasgow 1982: 47). Quanto à «conversão do gentio», sempre aludida oficialmente para justificar as guerras de conquista e aliás imposta pelo papa para autorizar a expansão europeia na África e na América, essa nunca desempenhou um papel decisivo na política africana dos lusitanos. Um dos governadores portugueses de Angola, Fernão de Sousa (1985: 223) admitiu com grande simplicidade que «as feiras de escravos» eram «a sustância deste

* Professor de literatura hispânica e luso-afro-brasileira da Universidade de Zurique.

¹ Em um soneto satírico endereçado ao poeta brasileiro (mulato) Domingo Caldas Barbosa, Bocage apelidou seu colega de «prole da rainha Ginga» (*Poesias eróticas, burlescas e satíricas*, Rio de Janeiro, 1999: 148). Embora o poeta português quisesse, deste jeito, desqualificar seu interlocutor, consideramos que esse epíteto, reinterpretado – como o de *sans-culottes* pelos revolucionários franceses – enquanto título honorífico, é bem expressivo para aludir aos bantos da América e seus descendentes culturais. Lembre-se neste contexto que muitas comunidades afro-brasileiras comemoram a rainha «Ginga» nas suas danças dramáticas.

reino»². O mesmo governador sublinhou ainda que mesmo «os eclesiásticos que passam a estas partes tratam mais de comprar e embarcar os negros que de os catequizar» (Sousa 1985: 262). No melhor dos casos, como ainda disse outro contemporâneo, talvez o franciscano Manuel Baptista (o bispo do Congo e de Angola), «em Loanda se bautizam os escravos q[ue] se embarcam para fora» (Parreira 1993).

O tráfico de escravos foi, portanto, o contexto no qual se realizaram os primeiros contactos luso-africanos na área Congo-Angola. Como para justificar esse comércio, muitos documentos portugueses da época alegam que a compra e a venda de escravos constituía, na África, uma prática antiga. Ora, a servidão africana se baseava em um conjunto de regras e restrições que impediam que acabasse por desestruturar as sociedades tradicionais. Abolindo todas essas restrições e transformando os homens em *peças*, os portugueses criaram um sistema radicalmente novo, moderno, só regulado pelas leis do mercado. No panorama da servidão africana, grande novidade foi, em particular, a deportação dos escravos para a América. A ameaça de serem levados para o Brasil ou para a América hispânica assustava muito os africanos, «pois estão persuadidos de que, chegando àquelas terras, seriam mortos pelos compradores [...]. Só pelo terror de serem mandados para a América, agitam-se freneticamente e, se possível, fogem para as matas» (Cavazzi 1956: vol. 1, 160). Tudo somado, o chamado «comércio atlântico» foi um fenómeno absolutamente novo na realidade social africana. Nas palavras de Jan Vansina (1990: 197), «... o comércio atlântico foi um estimulante equivalente à revolução industrial. Os seus efeitos devem ter sido igualmente impressionantes. Porém, ao contrário da revolução industrial, que se desenvolvia no mesmo lugar onde nasceu, o comércio atlântico significava a penetração de atitudes, ideias e valores forâneos. Ele constituía, por conseguinte, um desafio ainda maior às práticas antigas do que a revolução industrial na Europa».

A conquista e o desenvolvimento do comércio atlântico pressupõe, obviamente, um «diálogo» múltiplo e intensivo entre os diferentes actores implicados, europeus e africanos. Relativamente pouco numerosos ao começo, os portugueses instalados na área Congo-Angola não tinham a capacidade de ocupar todo o território sem a ajuda dos chefes locais. O projeto deles consistia basicamente em transformar esses chefes em vassalos directos ou indirectos da coroa portuguesa. Os grandes senhores (concretamente, os reis do Congo e do Ndongo) seriam «reis» vassalos do rei português, enquanto que aos chefes menores, segundo as regras feudais em uso, se reservaria o papel de vassalos do rei local. Esse projeto se baseava na suposta analogia entre o sistema feudal português e os sistemas políticos

² Com a excepção dos nomes próprios, os topónimos, as palavras de origem africana e as grafias que sugerem uma pronúncia particular, se modernizou, neste estudo e no seguinte, a ortografia dos textos antigos citados.

africanos. Uma das dificuldades encontradas pelos portugueses na consolidação de um sistema de vassalagem foi a autonomia relativamente grande que costumavam manter os potentados locais. Uma outra, a incerta demarcação territorial dos «reinos» africanos.

No período 1620-1660, os portugueses nunca conseguiram fazer coincidir o seu imaginário «reino de Angola» com as reais estruturas e relações de poder que existiam no Ndongo. Nem se aliando com o senhor mais poderoso da área, Nzinga-a-Mbandi (rainha de 1623-1663), nem logo fazendo eleger dois reis fantoches sucessivos (Aire Aquiloanje e Angola Aire), eles puderam transformar o Ndongo num verdadeiro reino vassalo da coroa lusitana. Na verdade, foi a própria política portuguesa que impedia a pacificação do território. Os chefes africanos, com efeito, não podiam ficar indiferentes perante a realidade escravista. A obsessiva procura de *peças* pelos portugueses ameaçava constantemente os sistemas locais de alianças, provocava o deslocamento de grandes populações e favorecia o surgimento de diversos movimentos de resistência.

O estranho diálogo que se foi estabelecendo neste contexto entre os portugueses e os africanos – «reis», *sobas* («chefes menores»³) ou cidadãos comuns – adoptou os canais, os meios e as formas de comunicação mais diversos: nem só a correspondência diplomática e o intercâmbio de mensagens orais, como também a difusão de rumores, a gestualidade e ainda, como veremos, determinadas maneiras de fazer a guerra ou de fugir.

Comunicação «prática» entre africanos e portugueses

No contexto que acabo de esboçar, a comunicação básica entre portugueses e africanos passou, em grande medida, pelo uso de «linguagens» não verbais. Para entrarem em contacto com os chefes africanos, os portugueses costumavam «propor» um pacto de vassalagem que continha, além do oferecimento de protecção a troco do pagamento de tributos («peças»), a exigência de liberdade de comércio. Quando os africanos rejeitavam essas exigências, os portugueses respondiam, sistematicamente, com a guerra. Esta nem só servia para submeter os senhorios dissidentes, como também para obter escravos em grande número. Ora, essa guerra era amiúde também uma «linguagem»: um meio de comunicação. Através dele, os portugueses significavam sua superioridade e suas ambições de controle total do território. O *significante* empregado para transmitir essa mensagem era a violência indiscriminada. A história seguinte demonstra o uso «semiótico» da violência. Por volta de 1620, «conforme o costume destes reinos», o tenente geral dos portugueses em Angola, João Mendes de Vasconcellos, convocou

³ Nos dois estudos apresentados, a explicação das palavras de origem kimbundu e kikongo se baseia nos dicionários de MAIA (1994) e de SWARTENBROECKX (1973).

os *sobas* vassalos da coroa para uma espécie de juízo público. Tratava-se oficialmente de confirmar a «traição» desses chefes, aliados da rainha Nzinga. O objectivo verdadeiro dessa reunião foi porém o de «fazer neles ali logo uma grande degolação, em que não lhe ganhou a que fez o Rey Xico em os Abencerragis em a Cidade de Granada, nem tão pouco a que fez o famoso Duque de Alba em Flandres, de pretos em fora, que todos ficaram ali pagando com as cabeças fora sua traição, o que ficou imemorável para os vindouros e todo o gentio destes reinos atónitos e temerosos, que só com rigor e temor é que nós conservamos com este indómito gentio» (o grifo é nosso; Cadornega 1972: vol. I, 92).

Embora os africanos, em particular a rainha Nzinga, reagissem às vezes com actos de guerra à violência indiscriminada dos portugueses, a guerra deles, em virtude de seu carácter ritual, não constituía uma linguagem que os portugueses pudessem entender. De toda maneira, a resposta africana mais comum ao discurso português da violência era a fuga. Por meio da fuga, as massas africanas nem só se subtraíam aos portugueses, como também exprimiam a recusa da colonização portuguesa e dos efeitos perversos que essa provocava no desenvolvimento de sua vida tradicional. Ao se refugiarem nos *sobados* ainda independentes (Souza 1985: 323) e, em particular, no território controlado pela rainha Nzinga-a-Mbandi (*ibid.*: 263), os africanos significavam claramente que essa era, aos seus olhos, a adversária mais consequente dos portugueses. A «linguagem da fuga» vem a traduzir, portanto, um discurso de resistência disfarçado. Os portugueses, aliás, não demoraram a entender a ameaça que implicava a fuga dos africanos, mas nem sempre percebiam sua natureza «semiótica». Inquietos perante a erosão constante de seu capital escravo, alguns donos de escravos (portugueses) do Ndongo propuseram a Fernão de Sousa que se «prendesse gente da Quiçama [território ainda independente] pera darem por ela os escravos que têm nossos» (*ibid.*: 323). O governador rejeitou categoricamente essa proposta de chantagem «pois que podia suceder na prisão da dita gente e dos assaltos que forçadamente havia de dar por razão das queixas, de que podia resultar um levantamento e impedir-se o comércio dos mantimentos que vêm a esta cidade e a navegação das embarcações que vão pera cima com fazendas, e por outros casos fortuitos que podiam acontecer aos portugueses que vão e vêm pola Coanza e tomarem-se fazendas, em cuja defensão podia haver mortos estando o quilombo [«quartel-general»] tão afastado» [*ibid.*]. Ao recusar a chantagem proposta pelos donos de escravos, Fernão de Sousa coloca o fenómeno das fugas no contexto mais amplo da colonização portuguesa. Compreendendo que essas constituíam uma forma moderada de resistência, ele intuiu sua natureza semiótica. Enquanto discurso, com efeito, a fuga era uma advertência e indicava uma certa disposição – para não dizer um convite – ao diálogo. Caso rompessem unilateralmente esse «diálogo», os portugueses só deixariam aos africanos o exercício da violência. Um outro acontecimento referido por Fernão de Sousa ilustra as dificuldades que podia alastrar a ruptura do diálogo com os

africanos. Em 1627, a resposta politicamente inadequada que se deu à fuga maciça dos escravos de Luiz Mendes de Vasconcellos, antigo governador de Angola, provocou uma situação extremamente perigosa na Illamba (*ibid.*: 286). Perseguidos, os ex-cativos se ajuntaram com um número importante de negros forros e também, ao que parece, com alguns brancos «desencaminhados». Com seus dois mil arcos e em virtude da dinâmica política e militar que desencadeou sua guerrilha, eles acabaram constituindo uma ameaça séria para o poder português nessa zona. Quando o governador mandou uma tropa para evitar um «motim geral», os fugitivos «meteram-se no mato com ânimo de se defenderem» (*ibid.*: 286). Levando em conta o valor que tinha o mato – espaço da «barbárie» e do «mal» – no imaginário dos portugueses, podemos imaginar facilmente a inquietação do governador. Se os africanos voltarem a seus matos, todo o trabalho de conquista e colonização precisaria de ser recommçado a partir do zero. Uma hipótese que representava um autêntico pesadelo: contrariamente aos africanos do começo da empresa de colonização, os escravos, os forros ou os brancos que poderiam ser tentados de se fortificarem nos matos dispunham agora nem só de um armamento em parte moderno, como também de uma grande experiência de luta.

Comunicação oficial entre senhores africanos e representantes do governo português

No diálogo oficial entre chefes africanos e representantes do governo português, os meios disponíveis são mais numerosos – ou mais fáceis de distinguir – do que na comunicação mais ou menos espontânea e não oficial que acabamos de apresentar. No âmbito do enfrentamento entre a rainha Nzinga e as autoridades portuguesas podemos distinguir, além do uso semiótico da violência e da fuga, 1. a correspondência diplomática, 2. o intercâmbio de mensagens orais, 3. os rumores, 4. o diálogo enigmático e 5. a gestualidade. Qual a especificidade de cada um desses meios ou canais? Quando e em função de que propósitos se dá preferência a um deles sobre os demais? As respostas que procurarei esboçar nas páginas seguintes se baseiam no relatório escrito por Fernão de Sousa (1985), governador de Angola entre 1624 e 1630.

Correspondência diplomática

No contexto histórico considerado, a forma mais oficial da comunicação entre o governador português e seus interlocutores africanos – aliados ou adversários – era a troca de cartas diplomáticas. Essa correspondência constituía uma espécie de anexo periférico de um circuito cujo centro se encontrava na metrópole. Baseada na escrita (europeia), a comunicação epistolar era, em Angola, radicalmente alheia à tradição cultural local. Redigindo ou ditando uma carta, os senhores africanos nem só se inscreviam, portanto, em um sistema de comunicação «estrangeiro», como

também reconheciam, implicitamente, sua submissão político-económica, cultural e religiosa àqueles que controlavam o sistema da comunicação escrita. As mensagens que se introduziam nesse circuito levavam sempre a marca da linguagem feudal em uso no império português. As queixas ou os protestos que não transgrediam as regras do jogo feudal constituíam a única «dissidência» possível. Caso desejassem exprimir sua recusa do sistema de dominação português, os senhores africanos tinham de recorrer a outros meios como à comunicação oral, à comunicação gestual (pantomima) ou, ainda, à guerra. Cumpro supor, portanto, que a escolha de um meio de comunicação predeterminava, ao menos até certo ponto, o significado da mensagem transmitida.

No seu relatório, o governador Fernão de Sousa transcreve literalmente uma carta datada do 3 de março de 1625 que a rainha Nzinga mandou, em 3 de março de 1626, ao capitão-mor de Angola, Bento Banha Cardoso. Apesar do «ódio que tem aos portugueses», como tinha apontado o governador nos começos de seu governo (Sousa 1985: 227), ela sabia respeitar as regras da correspondência diplomática:

Na alma estimo o vir Vossa Mercê a essa fortaleza da Embaca pera que como a pai dar-lhe conta [d]e como mandando eu umas peças à feira de Bumba Aquicanzo saiu Aire com guerra, e me salteou umas trinta peças, das quais mandando eu tomar satisfação como a meu vassalo, acertou a minha guerra encontrar com uns nove homens que estavam com o Tigre [Estêvão de Seixas Tigre] na terra, e botando estes nove a vir encontrar-se com a minha guerra fora da Pedra [de Pungo Andongo], quis Deus que dos meus fossem vencidos, donde me trouxeram seis vivos, di que me pesou muito de que na Pedra de Aire estivessem portugueses com guerra de socorro a Aire; aos quais faço muito bom agasalhado por serem vassalos d'el-rei de Espanha, a que reconheço obediência como christã que sou... (Sousa 1985: 244-245).

Esta carta é um bom exemplo para compreendermos até que ponto o meio determina, realmente, o conteúdo aparente da mensagem transmitida. Através de sua batalha contra um grupo de portugueses, a rainha «intrusa no reino» (Sousa 1985: 229) tinha sinalizado, na «linguagem» nítida da guerra, que ela não só rejeitava a intrusão portuguesa, mas que dispunha também de uma capacidade militar suficiente para impor sua autoridade. Uma vez transformada em autora ⁴ de uma carta diplomática dirigida ao chefe de seus adversários militares, Nzinga apresenta esses acontecimentos segundo as regras da comunicação epistolar com um superior. Se levarmos a sério o que a rainha diz, ela, longe de querer atacar os portugueses, só mandou uma

⁴ Fosse ou não fosse a rainha Nzinga a «autora material» desta e das outras cartas que se lhe atribuem, o fato de ela ter exercitado um controle absoluto sobre os territórios nos quais essas foram redigidas permite considerá-la, quando menos, como a «autora intelectual» delas.

expedição punitiva contra um seu *soba* que lhe tinha «salteado» alguns escravos. Fingindo desconhecer as relações privilegiadas entre Aire (Aquiloange)⁵ e os portugueses, ela dá a entender que nem podia imaginar que suas tropas iam se encontrar, nessa ocasião, com as do governador. Além disso, acrescenta, ela não fez nada para vencer a tropa do governador: sua vitória, segundo ela, ocorreu pela «vontade de Deus». Sendo Deus uma autoridade situada por cima dos homens, ela – sempre segundo a lógica da comunicação com um superior – não rompeu o pacto de vassalagem que a ligava à coroa hispano-lusitana.

Intercâmbio de recados orais

Responsáveis pelo transporte da correspondência diplomática, os *macunzes* ou «embaixadores» dos chefes autóctones assumiam também a transmissão dos recados orais. Recitados em língua banto, esses recados exigiam, na corte do governador português, a ajuda de um tradutor para sua interpretação. A rainha Nzinga alternava cartas e recados orais. Em que medida a comunicação oral permite a expressão de argumentos que seriam considerados «inconvenientes» em uma carta diplomática? No dia 17 de dezembro de 1627, o capitão Alvaro Roiz de Sousa comunica a Fernão de Sousa a chegada de dois *macunzes* da rainha Nzinga com um recado oral. Convém saber que no mês anterior, o governador tinha declarado à rainha guerra a fogo e a sangue (Sousa 1985: 294). Nas palavras do autor do relatório,

[...] o recado continha mandalos pera em nome dela tomarem juramento da terra, a que chamam quelumbo, em prova que o sucesso que houve nos Quezos das mortes e prisões de pombeiros [«caçadores de escravos»] e tomadia de peças e fazendas se não fizeram por ordem sua, e que caíndo os ditos dous negros no juramento, ela era contente que lhe cortassem a cabeça, e não caíndo no juramento se entenderia que não teve culpa no caso, porque não corria com os Quezos, nem os souas [«chefes»] da Lucala com ela, nem lhes fizera guerra, e que não tratava de mais que de ser peça [«escrava»] e filha minha, e de lhe dar licença pera tungar na ilha das imbi-las onde morreu seu irmão, e que fosse mui embora rei Angola Aire, porque se queria quietar por estar cansada de andar pelos matos (Sousa 1985: 296/7).

Tal como é resumido pelo governador, o conteúdo deste recado não oferece, à primeira vista, elementos susceptíveis de indicar que Nzinga, ao

⁵ Convém não confundir (Aquiloange) Aire e (Angola) Aire. Os portugueses tinham escolhido (Aquiloange) Aire, nas palavras de Fernão de Sousa «o mais chegado parente de rei de Angola» (HEINTZE 1985: I, 202), para ser o futuro rei de Angola. Ao morrer Aquiloange Aire de bexigas «no nosso arraial» (*ibid.*), a eleição dos portugueses caiu finalmente em Angola Aire, «meo irmão dele» (*ibid.*).

lançar mão da comunicação oral tradicional, pretendesse atingir outros objectivos que quando se serve, como no exemplo anterior, do canal epistolar. Sua linha argumentativa parece perfeitamente análoga àquela que caracteriza suas cartas. Chama a atenção, no entanto, a expressão de seu desejo de «tungar» [*túnga*: «instalar-se»] na ilha onde morreu seu irmão. Trata-se, sem dúvida alguma, de uma alusão encoberta ao culto que nem só a rainha, como também os povos bantos em geral dedicavam a seus antepassados. Curiosamente ou não, o nome da ilha em questão – «ilha das imbillas» – remete já para um «sepulcro» (*mbila* em kimbundu). Pelos vistos, ela desejava praticar o que sugere um provérbio congo recolhido, ao começo do século xx, por van Wing (1921: 285): *Ga k'akala nkulu aku ko, k'ulendi tunga ko* («Onde não morar teu ancestral, tú não podes “tungar”»). Consciente das exigências da comunicação epistolar com um superior, Nzinga dificilmente teria manifestado numa carta seu desejo de seguir cultuando seus mortos. Mais próxima da comunicação africana tradicional, a mensagem oral parece permitir, até certo ponto, a expressão de uma «verdade africana». Note-se também a vivacidade «oral» que caracteriza a última parte do mesmo recado. Uma frase como «que fosse mui embora rei Angola Aire!», sem dúvida um vestígio escrito de uma exclamação oral, parece traduzir a raiva que as manobras políticas dos portugueses não deixavam de provocar no espírito de Nzinga.

A correspondência diplomática, como bem sabemos, não implica a expressão da verdade. No sistema de comunicação africano, ao contrário, uma espécie de «ética da oralidade» garantia a veracidade da mensagem transmitida. Essa veracidade, ademais, podia ser controlada mediante uma prova ritual. Para o governador se certificar da veracidade de sua mensagem, a rainha lhe propôs aplicar o *quelumbo* – «juramento da terra» – a seus *macunzes*. O *quelumbo* era um ordálio que consistia na absorção de uma bebida venenosa. Caso os mensageiros sobrevivessem a essa prova, a sinceridade da rainha ficaria provada. Autóctone e «pagana», a prova proposta por Nzinga para acertar a veracidade de sua mensagem demonstra que a fé cristã que ela professava em suas cartas era só «diplomática». A mentalidade «cristã» dos portugueses, claro, impedia que eles aceitassem, para conhecer a verdade, a encenação sugerida por sua adversária. Mais «racional», a prova que eles aplicaram ao *mani lumbo* («representante da rainha») que acompanhava os mensageiros se inscreve nos padrões de sua própria cultura, concretamente nas práticas da Inquisição. Decidiram, com efeito, que «não confessando o obrigassem com tormento pera declarar onde [Nzinga] estava, e que [isso] se fizesse por portugueses pera que os negros o não digam» (Sousa 1985: 296). Perante a perspectiva de sua morte, o *mani lumbo* ofereceu uma «confissão» aparentemente completa, mas nem por isso conseguiu escapar a seu destino. Os lusitanos, declarando-o culpado de espionagem, sentenciaram-no à morte. Como os africanos, os portugueses dispunham, pois, de um seu *quelumbo* – quer dizer, de uma prova ritual para avaliarem a veracidade das declarações de seus adversários. Ora, a diferença

entre os dois métodos, o africano e o europeu, indica uma atitude radicalmente diferente face à oralidade. Positivo, o método africano se baseava na sacralização da palavra oral, considerada como «verdadeira». Para os portugueses, ao contrário, o discurso oral era essencialmente enganoso. Aos olhos deles, a violência era o único meio que permitia, realmente, obter a expressão da verdade.

Rumores

A comunicação verbal entre a rainha Nzinga e os portugueses nem sempre passava pelas formas directas e «oficiais» que acabamos de comentar. O relatório de Fernão de Sousa apresenta, com efeito, numerosos casos de comunicação indirecta ou oblíqua. Refiro-me, sobretudo, aos testemunhos que os portugueses obtinham de seus adversários cativos (soldados e outras pessoas anónimas) e aos rumores que chegavam constantemente a seus ouvidos. Chama a atenção que nesses depoimentos e rumores apareçam numerosos dados que nunca se repetem nos recados oficiais, nomeadamente certas referências às atitudes «privadas» da rainha. Como é que funciona esta comunicação indirecta? Quais os protagonistas do acto comunicativo? Quem deseja se comunicar com quem, e com que intenção? Vejamos, por exemplo, o caso seguinte:

[...] e disse o dito negro [de Pero de Sousa Sotomayor] que [Nzinga] não tinha gente de sustância, e se metera logo em uma casa muito triste e enfadada polo caso acontecido, e não falava com ninguém, e por isso mandara os macunzes tomar o quelumbo, que é o juramento da terra, em prova que não fizera nem mandara fazer o sucedido (Sousa 1985: 299).

Trata-se à primeira vista do depoimento espontâneo de um africano anónimo capturado pelos portugueses. Ora, é legítimo pensar que esse escravo, ao evocar os sentimentos íntimos de Nzinga, transmite na verdade uma mensagem indirecta da rainha para o governador com vistas a convencê-lo mais uma vez de sua boa fé. Também o relato seguinte sugere uma conclusão análoga:

Sabendo a Gingua [*sic*] da vinda de Aire [Aquiloange] ao presídio, descobriu o humor com que estava e convocou todos os souas da Coanza pera lhe dar guerra, e fingiu que os souas lhe disseram a ela que ele [Aire] havia ido ao presídio e que da volta se intitulara rei e que por isso lhe queriam fazer guerra e lhe não queriam obedecer, e [que] lhe pediam a ela que o houvesse por bem e que lhe[s] desse cabeça que os governasse na guerra, e que a Gingua respondera que ela não [*sic*] mandava a guerra, mas pois a queriam fazer, lhe daria a cabeça, que foi um macota [«dignitário»] seu dos de sua pessoa (Sousa 1985: 240).

Chegado aparentemente por acaso aos ouvidos dos portugueses, o pequeno relato que contém o diálogo entre a rainha e seus *sobas* «certifica»

que Nzinga não tomou a iniciativa da mobilização anti-portuguesa deles. Para Fernão de Sousa, toda essa história era uma «ficção» da rainha: uma mentira. Ora, quem foi que transmitiu essa suposta «ficção»? Cumpre pensar que se trata de um rumor, falso ou verdadeiro, espalhado deliberadamente por Nzinga para mais uma vez convencer o governador de sua boa vontade no trato com as autoridades portuguesas. É a aparente «espontaneidade» da transmissão – rumor – do diálogo entre a rainha e seus súditos que devia acreditar a veracidade da informação. O governador, porém, como nos episódios precedentes, manteve sua atitude – justificada ou não – de desconfiança sistemática. Os sofisticados exercícios comunicativos da rainha continuavam, pois, sendo completamente inúteis...

Diálogo enigmático

É provável que as transcrições dos recados orais que oferece Fernão de Sousa não reproduzam as formas concretas das mensagens originais. Os *macunzes* bantos, com certeza, se serviam de uma retórica bem diferente daquela que lhes atribui o governador no seu diário. Aliás, embora empregasse (numerosas) palavras africanas nos seus escritos, Fernão de Sousa não transcreveu fala africana nenhuma em língua original nem demonstrou interesse pela cultura linguística que o rodeava. Em alguns trechos de seu relatório, porém, o véu que cobre as formas de expressão verbal de seus adversários se alça um pouco. Como já sabemos pela carta que a rainha enviou ao governador em 3 de março de 1625 [1626], ela tinha capturado seis portugueses. Num recado transmitido pelo seu *mani lumbo* ao capitão do presídio de Embaca, Sebastião Dias, Nzinga condicionou a entrega deles a várias exigências, nomeadamente a supressão da ajuda militar que os portugueses forneciam, para combatê-la, a Aire Aquiloange, súbdito dela. Ao não aceder o capitão a seu pedido, Nzinga mandou seu *moenho* («representante pessoal»; literalmente: «alma») para reiterar suas exigências. Segundo o relatório do governador, o diálogo do dignitário da rainha com o capitão se desenvolveu da maneira seguinte:

[...] o moenho disse o mesmo no recado que deu da Gingua pola comparação seguinte, «que houvera um chuveiro grande e que alcançara umas galinhas e as desempenara, e se acolheram a uma casa e que estavam nela pera se empenarem», e que respondeu Sebastião Dias que «igual fora mandar ela os portugueses ao Governador [...], porque podia armarse uma trovoada e cair um raio sobre a casa onde estavam as galinhas pera se empenar, e queimá-la...» (Sousa 1985: 243).

Uma missiva que os seis portugueses cativos mandaram ao capitão revela o sentido das palavras da rainha. A liberdade deles, diziam, «não havia de custar mais que a entrega de Dungo Amoíza e embarcarem a Aire» (*ibid.*, 243). Nzinga pretendia, com efeito, trocar seus prisioneiros europeus contra um *soba* amigo cativo dos portugueses, e obter ao mesmo tempo o afasta-

mento do *soba* Aire Aquiloange, protegido dos portugueses. Com sua «comparação», o *moenho* sugeria, ironicamente, que a rainha podia esperar todo o tempo necessário e que não ia entregar a «galinha dos ovos de ouro» sem uma compensação adequada. Soldado com longa experiência angolana, seu interlocutor nem só compreendeu perfeitamente a frase da rainha, como também lhe opôs, passando da ironia ao sarcasmo, uma ameaça bastante transparente.

O diálogo entre o *moenho* da rainha e o soldado português se inscreve na tradição bem atestada, na área banto, de uma «retórica do disfarce»⁶. Uma ampla gama de géneros menores – provérbios, adivinhas, apólogos e troças – se apoia nela. Em kimbundu, a língua mais provável da troca de perfídias verbais entre o emissário da rainha e o capitão português, se chama *nongonongo* à adivinhação (Chatelain 1888-89: 143). Em kikongo, o termo homónimo *nóngó* (não reduplicado) remete para as coplas irónicas que surgem na *palabre*, a «conversa dos anciãos debaixo da árvore». O emissor de um *nóngó* procura sempre deixar seu interlocutor com a boca aberta, sem capacidade para responder. No caso, o interlocutor soube responder... A «troca de amabilidades» entre o *moenho* de Nzinga e o capitão português é um trecho particularmente luminoso do relatório de Fernão de Sousa, porque permite imaginar qual seria realmente a fala dos africanos em seus contactos com os conquistadores europeus. Se agora voltarmos a ler a carta da rainha Nzinga do 3 de março de 1625 [1626], não podemos deixar de perceber, sob a superfície de sua linguagem diplomática, uma perfídia verbal semelhante àquela que se exprime no *nóngó*. A inocência proclamada e o pesar fingido pela desventura portuguesa – a captura dos seis soldados pela rainha – disfarçam, sem dúvida, o sarcasmo mais profundo da autora.

A pantomima

Ao não pressupor o conhecimento da língua do outro, a gestualidade oferece grandes vantagens para a comunicação intercultural. Tanto entre os africanos quanto entre os europeus da época, o uso de linguagens gestuais era uma prática comum. Forma sofisticada da gestualidade, a pantomima veio a ser, ao que parece, um modo de comunicação bem aproveitado no âmbito do diálogo luso-africano. Como se observa no diário de Fernão de Sousa, os africanos lançavam mão deste recurso para exprimir o que não podiam dizer por outros meios, nomeadamente a recusa de sua colaboração com os portugueses. Em 1629, o capitão-mor português procura obrigar o

⁶ Na *História* de Cadornega encontramos alguma referência a esse modo de dialogar: «Este gentio da província de Quissama (...) fala oculto e por apodos, metáforas, e assim, quem sabe o seu modo e é previsto na sua língua, lhe fala e responde pelo mesmo estilo, com que os fazem dar com um pé no outro, dando, como dizemos [*sic*], com quem lhe sabe entender suas invenções e maranhas.» (CADORNEGA 1972: II, 344.)

rei fantoche Angola Aire a «acudir a sua obrigação» de apoiar a guerra contra a rainha Nzinga (Sousa 1985: 328). Consciente – como admite o próprio governador – de «lhe não competir o reino» (*ibid.*), o «rei» se recusa, realizando uma interessante sequência mímica, a continuar sua mascarada:

[...] respondera que ele e Ginga eram filhos do capitão [governador] e que bem podiam metê-la no reino, que ele se iria pera as Pedras ou pera o Lembo e que ali estava, que lhe podiam cortar a cabeça, e <que> se assentara no chão e se alevantara e tomara uma palha na mão e a entregara ao intérprete, dando a entender nisso que com ela entregava o reino, e virando as costas descortesmente se fora sem dar aviamento aos carregadores, que lhe pediam pera a bagagem da guerra que em seu favor se fazia, a qual pedira, e negava pedi-la (Sousa 1985: 328).

Note-se que é no momento exacto de romper com seu papel de rei fantoche dos portugueses que Angola Aire acode a uma linguagem mais «autóctone» ou menos europeia. É como para significar, assim, sua retirada do mundo dos *putos* [«portugueses»]. Ao que parece, aos portugueses não custou nada a captar o sentido de sua mensagem gestual⁷. Nesse momento, aliás, o governador – veja-se sua carta do 25 de agosto de 1629 (Heintze 1985: II, 230-231) – já tinha escolhido a protagonista que a seu ver faria melhor o papel de «rei de Angola»: D. Maria Cambo, irmã de Nzinga e do antigo rei do Ndongo.

Conclusão

Como esperamos ter demonstrado, embora minimamente, o processo da conquista portuguesa de Angola foi um «diálogo» múltiplo e muito complexo entre os diferentes actores, portugueses e africanos. Um diálogo no qual alternavam momentos de grande violência e outros onde se procurava vencer o adversário com a força de uma argumentação apoiada, sobretudo no caso dos africanos, em todo um leque de recursos comunicativos altamente sofisticados. Os africanos, sem dúvida, visavam compensar desta maneira os insucessos militares que sofriam frente aos portugueses.

Ao estudar os aspectos comunicativos do enfrentamento entre portugueses e europeus, se descobre, em primeiro lugar, a falácia da tese segundo a qual os africanos não ofereciam resistência nenhuma à penetração do escravismo europeu. Embora tenha sido difícil para os africanos compreenderem imediatamente o fim último da intrusão portuguesa, eles não demonstraram muito para desenvolver um sistema bem complexo de respostas mais

⁷ Em uma carta de 28 de fevereiro de 1629, os *tendalas* e *macotas* de Ndongo já tinham informado «que [o rei] se queixa é que grandes e piquenos não lhe têm nenhum respeito, mas o injuriar com injurias mui graves, <e> [o] que mais sente de tudo» (HEINTZE 1985/8: vol. 2, 286).

ou menos adequadas à situação criada pela conquista escravista. Costuma-se insistir muito, hoje em dia, na dificuldade do diálogo intercultural. Os exemplos discutidos sugerem, porém, que apesar da diferença de língua e de mentalidade, os portugueses e os africanos chegavam a se «compreender» perfeitamente. Com isso não quero insinuar que procurassem realmente «dialogar» com o outro: o diálogo luso-africano na conquista de Angola parece, na verdade, um diálogo de surdos. Quero dizer, antes, que nem aos africanos nem aos portugueses custava muito a penetrar nos propósitos do outro. Na avaliação das verdadeiras intenções de seus aliados ou adversários, todos os protagonistas demonstram, com efeito, uma grande lucidez. A rainha Nzinga, para começar, nunca ignorou que o objectivo principal dos portugueses, longe de ser a fundação de um reino cristão em Angola, consistia na destruição dos senhorios africanos e na escravização do maior número possível de africanos. Sua constante negociação com os portugueses, sua conversão ao cristianismo e todas as outras provas de boa vontade que ela acabou por dar se subordinavam sempre a seu propósito inquebrantável de conservar a independência de seu reino. As massas africanas, por sua vez, entendiam perfeitamente que a única maneira de escapar a sua deportação era a fuga para os matos ou a resistência aberta contra os portugueses. Quanto ao governador português, é evidente que ele bem percebia que a rainha Nzinga tinha compreendido a natureza escravista do projeto português. Por isso mesmo, sabendo que não poderia convencê-la de sua boa vontade «cristã», multiplicou não só os ataques militares mas também os actos de violência aparentemente gratuita, destinados a demonstrar a inutilidade de toda a resistência. Ao mesmo tempo, consciente também dos limites que ainda tinha o poder militar português, procurava pôr um freio à excessiva voracidade de alguns de seus compatriotas; voracidade que ameaçava provocar uma perigosa insurreição geral dos nativos. O que ainda põe a descoberto o estudo dos aspectos comunicativos de toda esta história trágica, é a excessiva confiança dos africanos no poder da palavra. Uma confiança fundada sem dúvida numa longa tradição cultural e religiosa, mas que já não se justificava no enfrentamento com um adversário formado numa cultura política de base maquiavélica.

2. Padrões da cosmologia Congo e sua adaptação-criação na América escravista

No relatório que Pedro Alvares de Andrade, coronel português, escreveu em 1784 sobre suas negociações com o Mamangoy ou «rei de Cabinda», lê-se que «era vedado aos reis de Cabinda o verem mais o mar logo que eram elevados ao trono». O coronel acrescenta que o rei de Ngoyo respeitava essa regra – um tabu – «como seu principal feitiço» (Oliveira 1968: 5). Na cosmologia dos moradores dessa área, o «mar» deve ter representado, portanto, um poder particularmente forte. No mesmo manuscrito podemos ler ainda que

os negros, «sobressaltados» pelos movimentos dos portugueses, se «entranharam nos matos» (*ibid.*: 11). Além de sua função prática de lugar de refúgio, o «mato», como veremos logo, aparece como um outro padrão importante da cosmologia congo.

Na sua exploração progressiva da costa ocidental da África, os portugueses tinham chegado por volta de 1482 à «área congo», um território de extensão bastante imprecisa⁸, mas caracterizado por uma cultura relativamente homogênea e a forte presença, ao menos nas zonas costeiras, das línguas kikongo e kimbundu. Eles transformaram rapidamente o *Kóngo di ntòtíla* («Congo real») em reino vassalo da coroa lusitana. Perante os avanços dos holandeses na área, eles fixaram logo – fim do século XVI – seu centro de operações mais ao Sul, na ilha de Luanda. Sendo o comércio escravista a actividade principal que eles desenvolviam ao investir a África central, muitos dos habitantes nativos dessas latitudes acabaram por serem deportados, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, para a América (principalmente o Brasil, o Caribe e a América espanhola). É provável que na sua viagem involuntária, os escravos africanos levassem consigo não só sua força de trabalho, mas também uma maneira particular de perceber o espaço e o tempo e de se situar neles. O que nos interessará descobrir aqui é em que medida, no seu exílio americano, eles conservaram, recriaram ou adaptaram tais padrões cosmológicos.

África: nfínda e kalúnga

Antes de desenvolver esse tema, cumpre avaliar minimamente a importância, na costa da África central dos séculos XVI-XVII, dos padrões cosmo-lógicos que acabamos de introduzir. O problema principal que encontramos no tratamento desta questão é a inexistência – fora da correspondência diplomática dos chefes autóctones com as autoridades portuguesas – de fontes africanas escritas. Os únicos documentos verbais que temos à disposição para conhecer alguma das cosmologias bantós dessa época são, com efeito, os relatórios e outros textos redigidos, na conquista dessa área, pelos portugueses e outros europeus. Directa ou indirectamente envolvidos na política e na prática escravista, os autores de tais escritos,

⁸ D. Afonso I (Mbemba a Nzinga), o rei do Congo que aceitou a vassalagem dos portugueses e a cristianização de seu reino (1509-1540), empregava nas suas cartas ao rei português a fórmula de «Rei de Manicongo e senhor dos ambundos». Os mbundu ocupavam o Ndongo, território que os portugueses chamaram, logo, de «Angola» (*ngola* era o título do «rei» desse território). Numa carta que o rei D. Afonso dirigiu ao papa Paulo III no dia 21 de fevereiro de 1531, ele chega a autoqualificar-se de «Rei do Congo Ibungo e Cacongo Engoyo daquém e dalém Zaire, Senhor dos Ambundos e de Angola e da Quissama e Musuaro de Matamba e Mulylu e de Musuco e dos Anzicos e da conquista de Panzo Alumbo, etc.» (FERRONHA 1992: 63-64).

claro, não se preocuparam de recolher as tradições orais das futuras *peças*. A pesar disso, ao evocarem certos comportamentos político-militares de seus adversários, eles nos permitem imaginar até certo ponto como os habitantes da área em questão percebiam o mundo e a história. Combinando os indícios de interesse cosmológico que se encontram nesses textos com os dados acumulados pelos historiadores e os etnógrafos mais modernos, podemos tentar uma reconstrução pelo menos aproximativa das directrizes da cosmovisão congo tradicional.

Sou consciente de que ao falar de «cosmologia congo», estou me referindo a um modelo abstracto que não existe, como tal, na realidade social e cultural dos povos bantos da África central. Na área Congo-Angola coexistiram sociedades bem diversas, cada uma delas com sua língua e sua maneira particular de explicar – e de encenar ritualmente – o mundo e a história. Essas cosmologias particulares, por outro lado, nunca deixaram de se modificar em maior ou menor medida sob a pressão das mudanças históricas. Nenhuma delas, aliás, se reduz a um sistema simples só com duas coordenadas principais. Os padrões mencionados são, porém, os que aparecem com maior nitidez nas fontes antigas consultadas. E sobretudo, são aqueles cuja reprodução ou recriação fica melhor documentada na prática ritual das comunidades americanas de descendentes reais ou espirituais dos bantos da área Congo-Angola.

O mato

Num trabalho de síntese sobre a aparição dos primeiros estados na África central, Jan Vansina (1985) destacou a importante função do mato na história da África central. Os estados dessa área, afirma o historiador, formaram-se em função do meio ambiente regional, caracterizado pela existência de uma floresta tropical com savanas intercaladas. Constatamos que também nas guerras que se desenvolveram nessa zona entre os africanos e seus adversários vindos da Europa, as florestas tropicais cumpriram um papel relevante. Os jesuítas de Angola (Jesuítas 1989 [1594]: 190) afirmaram que «... em campo raso [os africanos] nunca levam a melhor. Mas acolhem-se a suas fortalezas, que são matos espessos em tempo que têm folha, de dentro dos quais atirando sem serem vistos, fazem comumente mais dano aos nossos». Nos povoados e nas savanas, pois, os africanos só podiam escolher entre a escravidão e a morte. A floresta, ao contrário, lhes oferecia um refúgio seguro. Na resistência contra os europeus, o mato veio a desempenhar, pois, uma função estratégica. Às vezes, o «mato» tomava a forma de uma floresta de pedras. A rainha Nzinga, «senhora d'Angola» (Sousa 1985: 223) e adversária dos portugueses na primeira metade do século XVII (cf. o estudo anterior), costumava fortificar-se nas «pedras» do interior. Lugares de acesso difícil, as florestas de árvores ou de pedras foram, pois, os auxiliares mais preciosos dos africanos que lutavam – por motivos variáveis – contra os escravistas portugueses. Para os lusitanos, homens do Atlântico, o mato

equatorial era um espaço não só impenetrável como também inquietante. Toda a *História geral das guerras angolanas* de Cadornega (1972 [1680]) mostra a preocupação obsessiva que os matos provocavam no imaginário dos intrusos. Na narrativa deste historiador, com efeito, o mato chega a ser a expressão por excelência de um país hostil. A floresta opõe-se aos espaços controlados ou controláveis pelos portugueses, à «civilização» – um conceito ainda não formulado, mas subjacente ao discurso deles. Ao perceber o horror que os matos inspiravam aos europeus, os africanos costumavam condicionar sua saída da floresta a uma série de reivindicações. Nzinga, nomeadamente, praticava esse jogo com grande habilidade. Assim, criticando o não cumprimento da promessa portuguesa de liberar a irmã dela, a rainha escreve (13/12/1655) o seguinte: «Por estes enganãos [dos portugueses] e outros ando pelos matos, fora de minhas terra[s]» (Cadornega 1972: II, 501). Na linguagem da rainha, «andar pelos matos» e seu sinónimo, «andar feita jaga»⁹, alude a uma forma de organização político-militar bem conhecida: o *quilombo* («exército»). Em tempos de guerra, nem só a rainha Nzinga como também outros chefes bantos costumavam, transformando seu estado em *quilombo*, abandonar os povoados e retirar-se para a floresta. Dessa maneira, sem arriscar a destruição das bases de seu poder, eles se subtraíam ao alcance de seus adversários, europeus ou africanos.

Ora, para os africanos, o «mato» não era só um espaço de interesse militar ou político. Cadornega, entre outros, parece intuir a dimensão religiosa do espaço florestal: «[...] vendo que não nos podiam vencer em campanha se recolheram mal do seu grado ao sagrado, que são seus dilatados e espessos matos» (Cadornega 1972: I, 81). Já em 1586, o padre Diogo da Costa (1989: 163) tinha escrito que os autóctones adoravam «paus e pedras». Na mesma época, ainda, Duarte Lopes aludiu ao facto de as mulheres e os homens africanos não terem «nomes próprios convenientes e racionais, mas comuns às plantas, às pedras, aos pássaros e às bestas» (Pigafetta-Lopes 1989: 65). Atribuindo-se nomes de plantas, pedras ou animais, os autóctones manifestavam sua simbiose com todos os entes do cosmo natural. É claro que não devemos procurar, nos textos escritos pelos funcionários da coroa portuguesa ou da Igreja católica, grandes precisões sobre a qualidade da relação que os africanos mantinham com o «mato». Felizmente, alguns trabalhos etnográficos mais recentes permitem lançar alguma luz sobre as conotações religiosas dessa relação. Como se lê em uma obra de Bentley, missionário inglês que trabalhava nas últimas décadas do século XIX em São Salvador, capital do reino do Congo, a floresta (*mfinda*) constituía o *nxi a fwa* ou «país dos mortos» (Bentley 1887: 503). Muitos outros trabalhos – entre eles os de Laman (1953-1968) e de MacGaffey (1991) – permitem

⁹ Os jaga foram um conglomerado de grupos guerreiros que ameaçavam constantemente, com seus *quilombos*, os senhorios estáveis da África central.

compreender que a *mfinda* era o espaço no qual se concentravam não só os espíritos dos ancestrais, mas também os espíritos protectores conhecidos como *nkísi*. Aliás, os atabaques e outros instrumentos musicais que serviam para suscitar a «presença» desses espíritos construíam-se com a madeira de determinadas árvores da floresta (Laman 1968: cap. XIII). Como podemos ler tanto nos relatórios portugueses quanto nos escritos dos etnógrafos modernos, os *ngàngà*, sacerdotes-feiticeiros encarregados de cultuar os espíritos da *mfinda*, cumpriam um papel de grande importância nas sociedades tradicionais da área¹⁰. Nada se fazia sem primeiro consultá-los. O mato, enfim, não era só um espaço concreto que se investia com fins político-militares, mas também um lugar de relevância cosmológica e religiosa.

Kalunga

Como já sabemos, o «mar» é um outro espaço «forte» no imaginário dos habitantes da área Congo-Angola. Um dos nomes que remetem ao mar enquanto padrão cosmológico é *kalunga*. Segundo van Wing (1921: 83), *kalunga* é uma palavra «muito obscura» que se explica, entre os bampanga do rio Inkisi (Congo belga), com uma fórmula de adivinhação: «*Kalunga nkoko unene, lungila meso, k'ulungila ntambi ko* (“Kalunga é um grande rio que se pode percorrer com os olhos, mas não com as pernas”)». Embora comum em kikongo, *kalunga* parece ser um nome de origem mbundu. Em Cadornega, *calunga* aparece enquanto título que se atribuía à Mocambo, irmã e sucessora da rainha Nzinga em Matamba (Cadornega I: 414)¹¹. Em uma nota, o mesmo autor acrescenta que «O nome de Calunga tem duas significações na língua ambunda de Angola, porque Calungo [*sic*] chamam a morte: e chamam Calunga ao mar, que para eles é o mesmo que a morte (*ibid.*)». Em kimbundu, *kalunga* significava portanto «senhor» ou «senhora», «mar» e «morte». Em várias línguas bantos, *kalunga* veio a servir para invocar o «Deus» dos cristãos (Estermann 1983, vol. 2: 211-215). *Kalunga* remete, pois, para a realidade e para as manifestações de uma força inefável, maior do que qualquer outra. O mar seria uma das manifestações dela.

Na cosmologia congo, o mar parece ser um elemento ambivalente, «positivo» e «negativo» ao mesmo tempo. Segundo o estudioso congolês (zairense) Fu-Kiau, ele é um espaço de transição que separa o reino dos vivos do reino dos mortos. No cosmograma congo chamado de *dikenga*, dois círculos concêntricos retratam o percurso cíclico do sol e dos seres humanos. Uma barra horizontal, *kalunga*, separa o hemicírculo da vida de aquele da morte. Tanto o sol quanto os homens atravessam ciclicamente essa linha

¹⁰ «Le véritable potentat, dans le Mayombe, c'est le féticheur» (Van den Plas, *in* Overbergh 1907: 423).

¹¹ Andrew Battell of Leigh (1801) afirmou que Kalunga era o nome do rei do Ndongo (GLASGOW 1982: 21-22).

para «morrer» e para «renascer» (veja-se MacGaffey 1986: 42 ss., e Thompson 1993: 47-55). É verdade que em alguns testemunhos se enfatizam unilateralmente os aspectos negativos de *kalûnga*. É o caso, por exemplo, de um conto do escritor angolano Agostinho Neto (1980: 21-30), «Náusea», no qual o velho João vai reflectindo na praia: «E o mar é sempre Kalunga. A morte. O mar tinha levado o avô para outros continentes. O trabalho escravo é Kalunga. O inimigo é o mar.» Na perspectiva histórica adoptada por João e seu criador, o futuro presidente de Angola, *kalûnga* é, pois, sinónimo da escravidão, do colonialismo, da maldade dos «brancos». Talvez sejam essas conotações negativas que explicam a proibição feita ao rei de Cabinda de ver o mar. Em uma compilação etnográfica moderna sobre os mayombe lemos que aos chefes se proibia, sob pena de morte, que olhassem para os brancos. Mais político do que religioso, esse tabu, segundo o autor da informação, visava impedir que os chefes locais se aliassem com os intrusos, belgas no caso (Overbergh 1907: 301-302). É bem possível que o tabu imposto ao Mamangoy tivesse as mesmas razões. O mar, com efeito, era o espaço dos brancos, da morte branca¹². Uma observação de Bentley parece confirmar a existência, no imaginário congo, de uma relação forte entre o mar e a escravidão. Em 1887, ele afirma, com efeito, que para alguns congos, o mundo dos espíritos é um «país debaixo do mar, onde os desaparecidos trabalham para os homens brancos, fabricando a roupa e as coisas deles» (Bentley 1887: 503). Ainda em um filme senegalês recente, *Asientos* (Woukoache 1996), o mar aparece com as mesmas conotações negativas. Fitando e acusando o mar, um ancião, sem abrir a boca, «conta» para um jovem todos os horrores do tráfico de escravos.

Resumindo, podemos constatar que ambos os dois padrões cosmológicos discutidos, *mfinda* e *kalûnga*, remetem para «países» onde moram os espíritos dos mortos. Podemos constatar, porém, que não há uma equivalência rigorosa entre esses dois «países». O mato ou a *mfinda* é um espaço protector, o espaço da tradição, com cujos moradores as sociedades bantos mantêm relações de reciprocidade, enquanto que o mar ou *kalûnga* aparece como uma entidade poderosa demais e, portanto, altamente temível.

América: recriação e transformação dos padrões da cosmologia congo

Entre os bantos deportados para a América como também entre os seus descendentes culturais modernos, o «mato» volta a manifestar-se enquanto espaço de relevância político-militar e cosmológica. O refúgio de escravos

¹² No seu livro sobre os senhores da terra e os homens do mar no reino de Cabinda, Carlos SERRANO (1983) explica que tradicionalmente, o poder local se encontrava no interior das terras, mas que com a chegada dos portugueses e o desenvolvimento do comércio escravista na área, os povoados da costa começaram a disputar o poder dos «senhores da terra».

mais espetacular em toda a história do Brasil colonial foi, sem dúvida alguma, o *quilombo* dos Palmares. Para os contemporâneos, a matriz banto – ou mais exatamente «angola» – desse estado negro instalado nas florestas de Pernambuco não oferecia dúvida nenhuma. Discutindo a conveniência de enviar padres aos Palmares, o célebre jesuíta António Vieira escreveu em 1691: «... se isto fosse possível havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, aos quais crêem, e deles se fiam e os entendem, como de sua própria patria e língua» (Brásio 1985: vol. xiv, 221). Para ele, portanto, os Palmares eram, em termos linguísticos e étnicos, um espaço indiscutivelmente *angola*. Neste contexto, não surpreende que a narrativa anônima que evoca as entradas que os militares portugueses fizeram nos Palmares entre 1675 e 1678 (Carneiro 1988: 201-222) lembre imediatamente os relatórios sobre as ofensivas portuguesas contra os *quilombos* de Angola. «Encobertos nos matos e defendidos dos troncos», diz o autor, os escravos «nos costumam fazer muitos danos, sem poder receber nenhum estrago». Localizada perto da orla marítima, a república dos Palmares, como o reino de Cabinda, voltava as costas ao mar. No Brasil, com efeito, como na África central, o mar pertencia aos «brancos». Essas analogias atlânticas não podem ocultar o fato de os ex-escravos palmarinos já não serem africanos. Edificando igrejas por sua conta e praticando, a seu modo, o catolicismo, eles demonstravam uma certa «ocidentalização».

Os nomes ou títulos de alguns chefes deles denunciavam, porém, a permanência de tradições bantos. Segundo o relatório anônimo mencionado, um dos generais palmarinos era chamado de *Zambi*¹³, nome que significa, segundo o autor, «deus da guerra». Na verdade, *nzámbi*, na religião congo, é o nome do «deus supremo», aliás bem conhecido em diversas religiões populares modernas não só no Brasil (cf. Gomes 1988: 164, 294 *et pass.*) mas também em Cuba. Na época decisiva do confronto entre os escravos palmarinos e os portugueses, o dirigente principal do *quilombo*, segundo todos os documentos disponíveis, se chamava Zumbi. Na cultura congo-angola, esse termo remete para os «espíritos dos mortos», entes dotados de grandes poderes e cultuados pelos sacerdotes *ngàngà*. O título de Ganga, justamente, aparece enquanto nome ou título de pelo menos dois chefes dos Palmares: Ganga Zumba e Ganga Muíça. Referindo-se a Ganga Zumba, o primeiro ou um dos primeiros «reis» do estado negro pernambucano, o autor do relatório anônimo afirma que esse nome quer dizer «Grande Senhor».

¹³ Para a maioria dos estudiosos atuais, *Zambi* seria, na verdade, uma transcrição errada de *Zumbi*, nome do general que dirigiu, na última fase da luta, a resistência dos palmarinos. Há, porém, outras hipóteses possíveis. *Zumbi* poderia ser, com efeito, um novo título atribuído ao personagem chamado anteriormente de *Zambi*. Também não se pode descartar a possibilidade de se tratar de dois personagens diferentes. Para a nossa perspectiva limitada, o que conta é, de toda maneira, a existência de tais nomes – ou títulos – entre os palmarinos. Neste sentido, o relatório anônimo mencionado é sem dúvida a fonte mais exaustiva.

Já sabemos que *ngàngà* é, mais exactamente, o título dos sacerdotes-feiticeiros especializados nos contactos com os *nkísi* e os ancestrais ¹⁴. Atribuído a este dirigente palmarino, esse título sugere que ele cumprisse, além de sua função política, a de sacerdote-feiticeiro. Posposto a «filho» ou «mulher», *zùmba*, em kikongo, sugere a qualidade «ilegítima» dessas posições genealógicas. Assim, *nkènto-zùmba* designa a «concubina», enquanto *mwána-zùmba* remete para o «filho ilegítimo». Analogamente, Ganga-Zumba poderia interpretar-se, pois, como «*ngàngà* ilegítimo»: maneira talvez de sugerir que ele não pretendia ser um *ngàngà* de tradição rigorosamente «congo», mas um sacerdote-feiticeiro «mestiço» ou «brasileiro». Ganga-Muíça, por sua vez, talvez se possa interpretar como «sacerdote do poder» (*wísa*: «poder», «autoridade»). De toda maneira, essa nomenclatura, junto com outros indícios espalhados na vasta documentação sobre Palmares ¹⁵ sugerem que esse *quilombo* continuava, em grande medida, a tradição político-religiosa dos bantos da área Congo-Angola, embora sem excluir um certo número de inovações de origem cristã (as igrejas) ou ocidental (as armas de fogo).

Se o *quilombo* dos Palmares parece representar a reconstrução, nas florestas do Brasil, de um modelo basicamente africano de sociedade, outras experiências mais ou menos análogas levam a pensar que essas «pequenas Áfricas» (Carneiro 1988: 67) que eram os refúgios de escravos fossem talvez, antes de tudo, espaços que permitiam a reconexão ritual com a África verdadeira. Chama a atenção que na América, os escravos fugitivos de ascendência banto procuravam amiúde o interior dos matos. O que é que eles realmente buscavam nele? Nos últimos anos do século XVII, na Colômbia, um escravo fugitivo, interrogado pelos juízes, deu a entender que o caminho da floresta em direcção ao oriente era o caminho da Guiné, quer dizer, da África (Kindlimann 1994: 43). Ora, esse escravo acabou por se instalar em um *palenque* («quilombo») no meio da floresta colombiana. Seu depoimento mostra que os escravos não confundiam essas «pequenas Áfricas» que eram os *palenques* com a África real. Na verdade, o *quilombo* era como que uma etapa no caminho em direcção à África, ou mais exactamente, um espaço autónomo que permitia, graças aos rituais religiosos, a reconexão com a África longínqua.

Hoje em dia, os adeptos da religião afro-cubana do *palo monte*, descendentes espirituais dos congos, encenam nos seus ritos toda uma África florestal (Lienhard 1998: cap. I). Aliás, o próprio nome da religião deles, «pau de mato», sugere a importância que a *nfinda* e suas árvores têm para os praticantes. No transcurso da acção ritual, como que estando na própria África,

¹⁴ O capuchinho CAVAZZI (1965: I, 210, 213) refere a existência, entre os jaga do Ndongo, de um ganga-n-zumba, feiticeiro ao serviço de um «ídolo que [...] não passa de um bode vivo e grande».

¹⁵ Para maior informação, consultem-se em particular FREITAS 1973 e CARNEIRO 1988.

os *paleros* procuram entrar em contacto com os espíritos dos ancestrais e da floresta. Embora de maneira efémera – o tempo que dura o trance –, eles «voltam», pois, para a África. Talvez, as histórias cubanas de escravos que conseguiram regressar voando para a África (Barnet 1968: 45) se possam interpretar a partir das sensações que tais acções rituais provocam entre os praticantes. Podemos observar que nos ritos do *palo monte*, o padrão cosmológico tradicional da floresta sofre uma certa transformação. Na África, a *mfinda* – floresta – é o país onde moram os espíritos dos mortos. Na América, ela adquire ademais a conotação de «floresta da África» ou, simplesmente, de «África». Os africanos em luta contra os portugueses estavam ainda em contacto directo com a *mfinda* de seus ancestrais, enquanto que para seus descendentes americanos, essa *mfinda* longínqua – a «África» – só se pode atingir no trance ritual. A sugestiva encenação florestal de certos ritos afro-americanos denuncia, portanto, a aguda consciência do exílio que os descendentes espirituais dos bantos adquiriram na América.

Kalunga

Na ritualidade de algumas colectividades populares afro-americanas de remota ascendência congo ou centro-africana se observa um discurso sobre o «mar» que parece retomar, com novas conotações, o padrão cosmológico congo chamado de *kalunga*. Isso acontece, por exemplo, com a comunidade «banto-católica» dos Arturos (Minas Gerais), admiravelmente estudada por Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira (Gomes 1988). Note-se que a localidade mineira de Contagem, onde se realizaram estas pesquisas, se encontra bem longe da beira-mar, no interior do estado. O mar não faz parte, por tanto, da experiência quotidiana dessa comunidade. No chamado *Congado* dos Arturos, rito católico popular no qual se coroam os «reis de Congo», um dos grupos participantes, a chamada «guarda de Moçambique», canta versos como os seguintes:

Ah, ei, ingoma
Ah, ei, ingoma
Essa gunga vei lá do mar
Correu mundo, correu mar
Correu mundo, correu mar

(*ibid.*: 296)

Em kikongo, *ngòmà* nomeia um atabaque muito comum. Para os Arturos, segundo os autores do estudo mencionado, *ingoma* é «o conjunto de pessoas e instrumentos, a cerimónia, a festa, a sacralização espaço-temporal, gerada no Grande Tempo, pelos ancestrais, seus donos» (*ibid.*: 221). O nome do tambor congo passou a designar, portanto, toda a «batucada». A cantiga reproduzida sublinha à origem ultramarina da *gunga*, «latinhas com esferas

de chumbo em seu interior e que são amarradas aos tornozelos dos dançantes» (Gomes 1988: 529). Ora, *gunga*, «sinete usado durante o cativo, preso ao tornozelo dos escravos, para denunciar-lhes a fuga» (*ibid.*), também alude à escravidão sofrida pelos ancestrais dos Arturos. Como em alguns dos testemunhos africanos já citados, nos deparemos aqui, pois, com a ideia de uma relação directa entre o mar e a escravidão.

No mesmo contexto ritual – a festa de Nossa Senhora do Rosário –, a chamada «guarda do Congo» invoca ainda, insistentemente, uma «sereia do mar». Segundo a tradição oral (*ibid.*: 299), essa sereia é uma Virgem que salvou do afogamento os marinheiros ¹⁶ (negros) jogados na água pelos donos de um navio em perigo:

Ô marinheiro
Lá no mar balanciô,
Ô sereia, ô cai n'agua
Ô sereia, ô langô
Ô pai Xangô

(*ibid.*: 298)

A Virgem aludida apareceu, pois, no meio do mar. Segundo a tradição local, foram os negros que conseguiram tirá-la da água por meio do *candom(b)e*, o «tambor sagrado» (Geraldo Arthur Camilo em Gomes 1988: 220). Um dos vários nomes que os Arturos atribuem à essa sereia ou Virgem é de origem banto. *Lango*, com efeito, provém do kikongo ocidental, língua na qual *nlángu* nomeia a «água». Segundo MacGaffey (1986: 43), *nlangu* – como *mb'u* («água», «oceano») e *nzadi* ¹⁷ («rio grande») é um dos termos que nomeiam a superfície aquática tradicionalmente chamada de *kalunga* que separa, no cosmograma congo, o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Essa sereia-lango é claramente, porém, a *kalunga* da tradição. O nome de «sereia», claro, é de tradição ocidental. Tanto na América (Báez-Jorge 1992) quanto em Angola (Coelho 1997), porém, a personagem deste nome costuma incorporar rasgos de divindades aquáticas locais (ou presentes no imaginário das populações locais). Quanto à invocação final ao orixá Xangô, ela denuncia, obviamente, a presença ioruba – ou bahiana ¹⁸ – na arqueologia do texto. Parece que em geral, os Arturos já não tem consciência plena dos

¹⁶ «Nós somo os marinheiro», afirma o Arturo Mário Braz da Luz (GOMES 1988: 297). «Marinheiros» são portanto aqueles que atravessaram o mar (os escravos) e seus descendentes (os Arturos).

¹⁷ Em kikongo, o mar se chama também de *nzádi múngwa* («rio de sal»), o que sugere a equivalência, na cosmologia congo, de todas as superfícies aquáticas. Acrescente-se ainda que *Nzádi* – pronunciado também *Nzári* (> Zaire) é, em particular, o «grande rio» Congo.

¹⁸ Geralmente, os escravos mineiros transitavam pelo porto de Salvador da Bahia, cidade de forte impronta ioruba.

substratos africanos que existem nas cantigas deles. Segundo uma testemunha, Mário Braz da Luz, «a gente nem sabe o que elas diz, é como se outro, antigo, cantasse na gente, através da gente» (Gomes 1988: 109). Só os mais velhos lembram ainda que a sereia do mar é a antiga «Calunga». Antigamente, segundo Geraldo, se cantava: «Ô, Calunga! / me leva pra casa» (Gomes 1988: 389). Nessa cantiga, a «casa» era a África, e Calunga – o mar – o caminho que se devia percorrer para alcançá-la. Era o tambor que servia de meio de transporte (*ibid.*): maneira de aludir, sem dúvida, aos estados de transe que permitiam, antigamente, esse tipo de «deslocamento» mágico. Os pesquisadores lembram, porém, que entre os Arturos, «a reminiscência de Calunga é tênue, em vias de desaparecimento» (*ibid.*).

Cuba

Isso não acontece, como quero mostrá-lo agora, na fala cosmológica dos adeptos da religião afro-cubana do *palo monte*. Nas cantigas rituais – *mambos*¹⁹ – deles, *Kalunga* é uma entidade que se invoca constantemente:

S *Kalunga congo brinca la má*
Saca tu mano
tira tu penca
pá curá yo
 (Kalunga congo salta o mar
 Tira tua mão
 joga fora tua *penca*²⁰
 pra eu curar)

Qualificada de «congo», a *kalunga* vem do outro lado do mar. Ela é, como se descobre no *mambo* seguinte, uma «mãe d'água».

S *Kalunga sese ya tá la mesa*
 (Kalunga branca já tá preparada a mesa)
 S *Pá qué me bisa mi Madre de Agua*
 (Pra que minha mãe d'água me chama)
 S *Kalunga sube Kalunga baja*
 (Se Kalunga sobe, Kalunga também desce)

Ora, à diferença da dos Arturos, a mãe d'água dos *paleros* não surge em uma narrativa basicamente cristã. Ao contrário, ela «vem» directamente da

¹⁹ *mambo*. Cantiga ritual. Do kikongo *màmbù* (pl. de *diàmbù*): negócio, palavra, processo, relato, conversa ritualizada.

²⁰ Provavelmente uma argola empregada com fins «mágicos».

África. Isso se explica sem dúvida pelo facto de o *palo monte* representar uma religião autónoma, afro-cubana, que não se pratica – contrariamente à dos Arturos – nas portas das igrejas católicas. Como a Virgem marítima dos Arturos, porém, a *Kalunga* cubana recebe, por vezes, o nome de «sereia» (*sirena*):

S *Sirena sirena*
sirena de la ma(r)
Quien fuera marinero
pá ve(r)te navega(r)
 (Sereia sereia
 sereia do mar
 quem fosse marinheiro
 pra te ver navegar)

Os *mambos* que invocam essa personagem chamada alternativamente de *kalunga*, de «mãe d'água» ou de «sereia» aludem também ao tema do deslocamento marítimo dos congos. Na visão dos criadores dessas cantigas, talvez os escravos do século XIX, *kalunga* – o oceano profundo – constitui como que um elo que vincula a América e a África. Em termos espaciais, o mar é o elemento que liga e separa os dois continentes vizinhos. Historicamente, o mar é o caminho que tiveram de percorrer os africanos ao serem deportados para a América. Do ponto de vista religioso, *kalunga* é, como a *nfinda*, o «país dos mortos». Embora se trate de cantigas religiosas, alguns *mambos* dedicados à mãe d'água lembram o comércio escravista. A maneira de enfocá-lo é porém não só indirecta mas também surpreendente:

S *Cabeza congo cruzó la má*
Cruzó mi nganga
Cruzó la má
 (Cabeça congo cruzou o mar
 cruzou meu *nganga*
 cruzou o mar)

S *Ah mi nganga ndoki*
Cruzó la má
 (Ah meu *nganga ndoki*
 cruzou o mar)

S *Mi madre de n'agua*
cruzó la má
 (Minha mãe d'água
 cruzou o mar)

A travessia do mar é o tema comum dos três fragmentos citados. Mas quem atravessou o mar? A «cabeça congo», o *nganga* ou *nganga ndoki* e a «mãe d'água». Na linguagem dos *mambos*, *congo* remete para o Congo e os congos africanos, mas antes de tudo para os sacerdotes cubanos do *palo monte*. Por isso mesmo, é a cabeça do *congo*, sede dos poderes do sacerdote, que recebe uma ênfase particular. A «cabeça congo» se desdobra, logo, em *nganga* e *nganga ndoki*, títulos dos sacerdotes-feiticeiros da religião dos *nkisi*. Finalmente, o *mambo* alude ainda à travessia da própria «mãe d'água». Chama a atenção que o *mambo*, ao falar da travessia do mar dos congos, não alude de maneira nenhuma ao âmbito histórico no qual se realizou essa «viagem»: o comércio escravista. Ao contrário, ele transforma a trágica história da deportação dos cativos africanos em uma narrativa triunfal da expansão da religião *congo*.

Em uma religião afro-americana como o *palo monte*, que se baseia na comunicação entre os praticantes actuais e os ancestrais escravos ou africanos deles, é normal que o mar – elo entre a África e a América – ocupe um lugar privilegiado. Ora, na cosmovisão dos *paleros*, a África não só se encontra do outro lado do mar, mas também no fundo dele. É a partir dessa maneira de ver que se entende o *mambo* seguinte:

- S *Yo traigo arena*
del fondo de la má
(Eu trago areia
do fundo do mar)
- S *Yo traigo arena*
pá mi cazuela
(Eu trago areia
pra minha gamela)
- S *Yo traigo arena*
mi madre nganga
Yo traigo arena
de tierra ajena
(Eu trago areia
minha mãe *nganga*
Eu trago areia
de terra alheia)

Segundo o testemunho de um praticante do *palo monte*, a «terra alheia» aludida por este *mambo* é a África. Quando precisam de terra africana para suas gamelas mágicas, os sacerdotes, portanto, extraem-na do fundo do mar. Sendo um elo entre a África e a América, o mar sempre pode oferecer terra «africana». Os *paleros* costumam misturar terra de cemitério nas suas preparações mágicas. Em virtude do parentesco semântico entre o

cemitério e o mar (ou *kalunga*) pensamos que a areia do mar cumpre, nas práticas dos *paleros*, uma função semelhante à dessa «terra de cemitério». Se essa pode ser vista enquanto «morada» dos ancestrais directos dos praticantes actuais, na areia do mar se encontram os espíritos dos ancestrais africanos e os dos escravos que se afogaram nele.

Conclusão

Parece evidente, portanto, que os dois padrões cosmológicos enfocados «sobreviveram» à deportação dos congos para a América. Ou, mais exactamente, que eles foram recriados ou reinventados, em um contexto novo e substancialmente diferente, pelos escravos que se reconheciam ou atribuíam uma origem «congo». Quais, finalmente, as principais transformações que sofreram esses padrões na América? Acentuou-se sem dúvida a conotação histórica que *kalùnga* já recebeu na África, e precisou-se sua dimensão geográfica. Nas comunidades afro-americanas mencionadas, *kalunga* – o mar atlântico – lembra, embora indirectamente, o comércio escravista, a deportação dos africanos e a separação da África. Ao se conceituar como «floresta da África» ou «África», a *nfinda*, por sua vez, recebeu, entre os *paleros* cubanos, uma conotação histórico-geográfica que não tinha na África. No *palo monte*, a floresta é o espaço primordial, a África que os «congos» tiveram de deixar ao serem deportados para Cuba.

A ênfase dada ao «mar» e ao «mato» sugere que os escravos americanos de origem centro-africana escolheram, no repertório cosmológico congo, os elementos que fossem de maior utilidade, no contexto americano e escravista, para reflectir sobre a história deles. Por isso mesmo, a transformação principal que eles impuseram aos padrões cosmológicos da *nfinda* e da *kalunga* corresponde à sua «historicização». Se na África, *kalunga* e sobretudo *nfinda* eram coordenadas de uma cosmologia relativamente intemporal, na América, elas servem para lembrar a maior ruptura que houve na história dos bantos da África central: a deportação de muitos deles para a América. Além de sua função de «país dos espíritos dos mortos», na América, a *nfinda* lembra a África longínqua e, portanto, o facto da separação, enquanto que o mar ou *kalunga* se associa ao processo da deportação. A cosmologia mítica, portanto, tornou-se «histórica» e «geográfica». É bem possível que o antigo cosmograma da *dikenga*, reinterpretado em termos histórico-geográficos, seja ainda uma chave para compreender a actual percepção do mundo que manifestam, nos seus ritos, os descendentes culturais ou espirituais dos «congos» na América. Em uma *dikenga* «historicizada», o hemisfério da vida conotaria, com efeito, a «África», enquanto que o da morte remeteria para o cativeiro americano. O espaço de transição *kalunga* simbolizaria, em uma direcção, a deportação dos escravos pelo Atlântico, e na outra, o «retorno» à África por meio do trance ritual. Seja como for, a reminiscência e a evocação ritual da *nfinda* e da *kalunga* por

certas comunidades afro-americanas é, em termos mais políticos, uma maneira de resgatarem a memória colectiva e de se reconectarem com a terra agora alheia de seus ancestrais. Uma maneira, também, de compartilharem a história comum com aqueles que ficaram, por sorte ou não, no outro lado do Atlântico.

Bibliografia

- ANDRADE, Pedro Álvares de (1968) [1784], «Manuscrito sobre Cabinda», in Oliveira 1968, 1-13.
- BÁEZ-JORGE, Félix (1988), *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- (1992), *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- BARNET, Miguel (1968), *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Galerna.
- BENTLEY, W. Holman (1887), *Dictionnary and Grammar of the Congo Language, as spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Congo Empire, West Africa*, Londres, Baptist Missionary Society and Trübner.
- BRÁSIO, António (1985), *Monumenta missionaria africana – África ocidental (1686-1699)*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, vol. XIV.
- CADORNEGA, António de Oliveira (1972), *História geral das guerras angolanas / História geral angolana* [1680], ed. José Matias Delgado, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 3 vols. [I-II: História geral das guerras angolanas; III: História geral angolana].
- CARNEIRO, Edison (ed.) (1988), *O quilombo dos palmares*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Brasileira, vol. 302, 4.^a ed.
- CAVAZZI, Giovanni Antonio (João António) (1965), *Descrição e história dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 2 vols.
- CHATELAIN, Héli (1888-9), *Kimbundu grammar. Gramática elementar do kimbundu ou língua de Angola*, Genebra, Schuchhard.
- COELHO, Virgílio (1997), «Imagens, símbolos e representações. “Quiandas, Quitutas, Sereias”: imaginários locais, identidades regionais e alteridades. Reflexões sobre o quotidiano urbano luandense na publicidades e no universo do marketing», *Ngola – Revista de Estudos Sociais* (Luanda), I (1), 1997, 127-191.
- COSTA, Diogo da (1989) [1586], «Carta ao provincial de Portugal», in Ferronha 1989: 157-167.
- ESTERMANN, Carlos (1983), *Etnografia de Angola (sudoeste e centro)*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2 vols.
- FERRONHA, António Luís Alves (ed.) (1989), *Angola no século XVI*, Lisboa, Alfa.
- (1992), *As cartas do «Rei» do Congo D. Afonso*, Lisboa, Ministério da Educação.
- FREITAS, Décio (1973), *Palmares – A guerra dos escravos*, Porto Alegre, Movimento.
- GLASGOW, Roy Arthur (1982), *Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1666*, São Paulo, Perspectiva.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães, e PEREIRA, Edmilson de Almeida (1988), *Negras raízes mineiras: os Arturos*, Juiz de Fora, Ministério da Cultura/EDUFJF.

- HEINTZE, Beatrix (ed.) (1985/8), *Fontes para a história de Angola do século XVII* (colectânea Fernão de Sousa, 1622-1635), Estugarda, Steiner Verlag Wiesbaden, 2 vols.
- JESÚITAS (1989 [1594]), «História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola e coisas tocantes ao Reino e conquista», in Ferronha 1989: 175-210.
- KINDLIMANN, Adrian (1994), *Fluchtgemeinschaften Schwarzer Sklaven in Cartagena de Indias (1540-1714)*, Universität Zürich, inédito.
- LAMAN, Karl (1936), *Dictionnaire kikongo-français, avec une étude phonétique décrivant les dialectes les plus importants de la langue dite kikongo*, Bruxelas, Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques (1953-1968), *The Congo I* (1953), *The Congo II* (1957), *The Congo III* (1962), *The Congo IV* (1968), Upsala, Studia Ethnographica Upsaliensia, XVI.
- LIENHARD, Martin (1998), *O mar e o mato – Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador da Bahia, CEAQ, UFBA.
- MACGAFFEY, Wyatt (1986), *Religion and society in central Africa: the BaKongo of Lower Zaire*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1991), *Art and healing of the bakongo commented by themselves – Minkisi from the Laman Collection*, Estocolmo, Folkens Museum-Etnografiska.
- MAIA, Antonio da Silva (1994), *Dicionário complementar: português-kimbundu-kikongo*, Lisboa, Cooperação Portuguesa.
- NETO, Agostinho (1980), *Náusea*, Lisboa, Ed. 70.
- OLIVEIRA, Mário A. Fernandes de (1968/1971), *Angolana (documentação sobre Angola)*. I: 1783-1883, II: 1883-1887, Inst. de Investigação Científica de Angola (Luanda), Centro de Estudos Históricos Ultramarinos (Lisboa), 1968 (I), 1971 (II).
- OVERBERGH, Cyrille van (1907), *Les mayombe (Etat indépendant du Congo)*, avec la collab. de Éd. de Jonghe, Bruxelas, A. de Wit.
- PARREIRA, Adriano (1993), *Documento N.º 105 da Caixa N.º 1, Angola...* [ms. atribuído ao franciscano D. Manuel Baptista, bispo do Congo e de Angola, 1610-1620], Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- PIGAFETTA, Filippo, e Duarte Lopes (1989), *Relação do reino do Congo e das terras circunvizinhas*, dir. Luís de Albuquerque, comentário António Luis Alves Ferronha, Lisboa, Alfa.
- SERRANO, Carlos Moreira Henriques (1983), *Os senhores da terra e os homens do mar: antropologia política de um reino africano*, São Paulo, FFLCH, USP.
- SOUSA, Fernão de (1985), «O extenso relatório do governador a seus filhos» [1625-1630], in Heintze 1985: 217-362.
- SWARTENBROECKX, Pierre (1973), *Dictionnaire kikongo et kituba-français*, Bandundu (Zaire), CEEBA.
- THOMPSON, Robert Farris (1993), *Face of the gods. Art and altars of Africa and the African Americas*, Nova Iorque, The Museum for African Art.
- VANSINA, Jan (1985), «L'Afrique équatoriale et l'Angola. Les migrations et l'apparition des premiers Etats», *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO/NEA, vol. iv, 601-628.
- (1990), *Paths in the Rainforest. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Londres, James Currey.
- WING, R. P. van [1921]), *Etudes bacongo: histoire et sociologie*, Bruxelas, Goemaere.
- WOUKOACHE, François (1996), *Asientos*, Bélgica, 1996.