

**Universidade Federal de Ouro Preto**  
**Instituto de Ciências Humanas e Sociais**  
**Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem**

Dissertação

**O QUIMBUNDO NAS AMÉRICAS:**  
tecendo um fio diaspórico da presença das línguas africanas no Brasil

Diogo Souto Simões

Mariana, MG

2019

Diogo Souto Simões

## **O QUIMBUNDO NAS AMÉRICAS:**

tecendo um fio diaspórico da presença das línguas africanas no Brasil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem, do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos da Linguagem

Linha de pesquisa: Linguagem e Memória Cultural

Orientadora: Profa. Dra. Kassandra da Silva Muniz  
Universidade Federal de Ouro Preto

**Mariana, MG**

**2019**

S593q

Simões, Diogo Souto.

O quimbundo nas Américas [manuscrito]: tecendo um fio diaspórico da presença das línguas africanas no Brasil / Diogo Souto Simões. - 2019. 105f.: il.: tabs; mapas; quadros.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Kassandra da Silva Muniz.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras.

Área de Concentração: Estudos da Linguagem.

1. Língua quimbundo. 2. Línguas africanas. 3. Jesuítas. 4. Diáspora africana. I. Muniz, Kassandra da Silva. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU: 94:811(043.3)



**Diogo Souto Simões**

***“O QUIMBUNDO NAS AMÉRICAS: tecendo um fio diaspórico da presença das línguas africanas no Brasil”.***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos da Linguagem da UFOP como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, linha de pesquisa Linguagem e Memória Cultural. Aprovada em 20 de setembro de 2019 pela Comissão Examinadora constituída pelos membros:

**Prof. Dr. Fábio Bonfim Duarte**  
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

**Prof. Dr. Clézio Roberto Gonçalves**  
Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

**Profa. Dra. Kassandra da Silva Muniz**  
(Orientadora da pesquisa)  
Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

À memória de meu avô, Ury Simões,  
grande sábio da oralidade,  
dedico esta conquista.

## AGRADECIMENTOS

De coração, agradeço:

A toda minha família por me terem provido com o necessário para chegar até aqui, especialmente aos queridos e queridas, mãe, pai, avó Sarah, avô Ury, Jade, Celo.

Aos professores do ICHS que direta ou indiretamente fizeram suas contribuições: Soélis, Emílio, Maria Clara, Clézio, Alexandre, Bernardo, Erisvaldo, Marcelo, Marcelo Donizete, Paulo, Adail, Elzira, Eliane, Rita, Ivanete, Leandra.

Aos colegas deste percurso: César, Carlos, Viviane, Ricardo, Nayara, Daiman, Christiane, Naaman, Nicéia, Leandro, Débora, Mariana, Giovani, Marice, Nathan, Luciana, Camila.

Ao pessoal do técnico e administrativo por garantirem um ambiente com boas condições de trabalho e pelos bons momentos e boas prosas.

Aos amigos André e Agnes, por nosso feliz encontro em Mariana.

À Isabel, filha querida, pelo aprendizado diário.

À Celina, companheira e amiga nos bons e não tão bons momentos, por estar junto com carinho e paciência, por ter incentivado este projeto e por ter apoiado sua conclusão. Sem você não teria sido possível.

Ao NEABI Pontal pela generosidade em compartilhar material que enriqueceu este trabalho.

À UFOP pela bolsa financiada através do Programa de Bolsas Institucionais de Mestrado e Doutorado da Universidade Federal de Ouro Preto, coordenado pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPP).

À profa. Kassandra, ao prof. Clézio e ao prof. Fábio, membros da banca examinadora, por sua disponibilidade em ler, criticar e enriquecer este trabalho com sua sabedoria.

À profa. Kassandra, por sua competência na orientação, pela inspiração da sua pessoa e pela sua humanidade na convivência durante o processo de elaboração deste trabalho.

Aho Mitakuye Oyasin!

### ***Samba Landó***

*Sobre el manto de la noche  
está la luna chispeando.  
Así brilla fulgurando  
para establecer un fuero:  
Libertad para los negros,  
cadenas para el negrero.*

*Samba landó, samba landó  
¿Qué tienes tú que no tenga yo?*

*Mi padre siendo tan pobre  
Dejó una herencia fastuosa:  
"para dejar de ser cosas  
—dijo con ánimo entero—  
ponga atención, mi compadre,  
que vienen nuevos negreros".*

*La gente dice qué pena  
que tenga la piel oscura  
como si fuera basura  
que se arroja al pavimento,  
no saben que el descontento  
entre mi raza madura.*

*Hoy día alzamos la voz  
como una sola memoria.  
Desde Ayacucho hasta Angola,  
de Brasil a Mozambique,  
ya no hay nadie que replique.  
Somos una misma historia.*

(Horacio Salinas / José Seves / Patricio Manns)

## RESUMO

O objeto desta pesquisa é o texto jesuítico *O Gentio de Angola Sufficientemente instruído nos mysterios de nossa sancta Fé*, o qual se insere na diáspora dos povos africanos falantes de línguas do grupo banto sequestrados do continente africano e trazidos ao Brasil durante o tráfico de escravizados. Este catecismo foi utilizado nas duas margens do Atlântico por missionários jesuítas e capuchinhos como recurso instrumental na evangelização/colonização dos escravizados que falavam ou pelo menos compreendiam o quimbundo. A partir do questionamento: é possível estabelecer um fio diaspórico da presença das línguas africanas no Brasil, em especial do quimbundo? O objetivo geral foi estabelecer um fio diaspórico da presença das línguas africanas no Brasil, em especial do quimbundo, do qual são decorrentes os objetivos específicos de estabelecer a relação entre a campanha da Companhia de Jesus e o lugar da língua nela e de tratar da chegada das línguas africanas ao Brasil, especialmente o quimbundo. A metodologia de pesquisa seguida foi a da revisão bibliográfica e de fontes documentais. A análise do referido catecismo permitiu evidenciar que a prática da catequese em quimbundo e que a presença de missionários angolanos residentes e atuantes no Brasil no século XVII não eram incomuns, o que contribui para realçar a importância que o domínio das línguas africanas exerce no projeto colonial.

**Palavras-chave:** Quimbundo. Colonialidade. Línguas africanas. Jesuítas. Diáspora africana.

## ABSTRACT

This research aims to present an analysis on a Jesuit text named *Gentio de Angola Sufficientemente instruido nos mysterios de noſſa ſancta Fé*. This catechism was used for evangelization purposes during the diaspora of African people who speak Bantu languages brought to Brazil during the slave trade. This catechism was used on both sides of the Atlantic by Jesuit and Capuchin missionaries as an instrumental resource in the evangelization / colonization of the enslaved who spoke or at least understood the kimbundu, a bantu language. From the question: is it possible to establish a diasporic thread of the presence of African languages in Brazil, especially the Kimbundu? The main objective was to establish a diasporic thread of the presence of African languages in Brazil, especially the Kimbundu. From this derives two specific objectives: first, establishing the relationship between the campaign of the Society of Jesus and the importance of language in it; second, discussing the presence of African languages spoken in Brazil, especially the Kimbundu. The research methodology followed was the literature and documental sources review. The analysis of this catechism contributes to highlight that the practice of catechesis in kimbundu and that the presence of Angolan missionaries resident and active in Brazil in the 17th century were not uncommon, which contributes to highlight the importance of mastery over the African languages played in the colonial project.

**Keywords:** Kimbundu. Coloniality. African languages. Jesuits. African diaspora.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> - Prólogo endereçado aos padres da Companhia de Jesus .....	85
<b>Figura 2</b> – Folha de rosto das edições de 1642 e de 1665 .....	86
<b>Figura 3</b> – Primeiras páginas do catecismo .....	87
<b>Figura 4</b> – Fólio 19 .....	87
<b>Figura 5</b> – Fólio 52 .....	88
<b>Figura 6</b> – Fólio 49 .....	88
<b>Figura 7</b> – Fólios 71-72 .....	89
<b>Figura 8</b> – Dedicatória a Izabel D’oliveira Cortereal .....	89
<b>Mapa 1</b> – Distribuição dos troncos linguísticos africanos .....	49
<b>Mapa 2</b> – Línguas nigero-congolesas e coissan.....	50
<b>Mapa 3</b> – Distribuição das línguas bantos segundo a classificação de Güthrie.....	53
<b>Mapa 4</b> – Grupos étnicos de Angola em 1970.....	56
<b>Mapa 5</b> – Distribuição geográfica das línguas de Angola .....	57
<b>Mapa 6</b> – Reino do Congo e reinos adjacentes no início do século XVII.....	72
<b>Mapa 7</b> – Principais rotas do tráfico de escravizados rumo às Américas (séc. XVI - XIX) ...	78
<b>Quadro 1</b> – Quadro sinóptico dos debates acerca da influência africana no PB (séc. XX) ....	68
<b>Quadro 2</b> – Períodos, portos de saída e de chegada de escravizados da África Central .....	76
<b>Quadro 3</b> – Obras conhecidas que registram língua africanas (séc. XVI-XVIII) .....	82

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1.1	Objeto de pesquisa.....	13
1.2	Questão de pesquisa .....	13
1.3	Objetivos .....	13
1.4	Metodologia.....	14
1.5	Estrutura do trabalho .....	14
<b>2</b>	<b>FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA</b> .....	16
2.1	Colonialidade do poder, do saber, do ser .....	16
2.2	A diáspora negra, oralidade e os centro-africanos .....	33
2.3	Linguística africana e as línguas africanas no Brasil .....	46
2.3.1	Línguas da África e línguas bantos .....	46
2.3.2	Línguas de Angola e o quimbundo na atualidade .....	54
2.3.3	Quimbundo veicular no século XVII: a língua de Angola.....	59
2.3.4	Línguas africanas e o português do Brasil.....	67
<b>3</b>	<b>ANÁLISE DA OBRA</b> .....	70
3.1	Caracterização do eixo Congo-Angola.....	71
3.2	Notas sobre o tráfico de escravizados no Atlântico Sul no século XVII .....	75
3.3	Línguas africanas e a campanha catequética.....	80
3.4	O Gentio de Angola.....	85
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	93
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	97
	<b>ANEXO A - LEI 10.693/2003</b> .....	104
	<b>ANEXO B – LEI 11.645/2008</b> .....	105

## 1 INTRODUÇÃO

(...) um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. (FANON, 2008, p. 34).

Datam de mais de um século os debates em torno da presença das línguas africanas no Brasil e de sua participação na constituição do português brasileiro. A pesquisa e a divulgação de informações sobre essa fundamental temática, além de necessária, tornou-se imprescindível devido à publicação da Lei nº 10.639/2003, que, ao alterar o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases (Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996), determina a obrigatoriedade, ao longo do ensino fundamental e médio, seja na rede pública, seja na privada, do “ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira” (BRASIL, 2003). Com a promulgação da Lei 11.645/2008, acrescentou-se também a obrigatoriedade do estudo da história e cultura indígena. Nesse sentido, essa Lei “pode servir como instrumento eficaz de enfrentamento à discriminação racial” (TORRES; JESUS, 2017, p. 219). Vale citar que o primeiro parágrafo desta estabelece que:

O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (BRASIL, 2008, grifo nosso).

Embora não esteja posto explicitamente, dentre os “aspectos da história e da cultura” a serem estudados deve-se destacar a importância do aspecto linguístico das histórias e das culturas envolvidas na diáspora africana. Isto é, fazem parte das histórias e das culturas africanas as línguas que cruzaram o Atlântico durante a diáspora africana, sendo os veículos de transmissão e manutenção dos arcaísmos culturais dos indivíduos escravizados que foram removidos do continente africano com destino às Américas. Quanto a isso é importante destacar que, em relação à Lei nº 10.639/2003, a Lei 11.645/2008 traz uma determinação de suma importância, já que preconiza em seu 2º parágrafo que:

Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (BRASIL, 2008, grifo nosso).

Essa ampliação do escopo dos estudos afro-brasileiros e indígenas para as “áreas de educação

artística e de literatura”, além da história brasileira propriamente dita, aponta para a possibilidade do estudo das línguas africanas em seus aspectos literários e artísticos. Dito de outra maneira, abarca inclusivamente elementos essenciais das civilizações da oralidade que poderiam acabar não sendo contemplados no ensino de história propriamente dito. Desse modo, estudar o passado das línguas africanas se torna, portanto, o estudo de variados aspectos históricos e sociais dos africanos, de suas representações artísticas e de suas literaturas: de suas formas de agir, cantar, de comer, de celebrar, de dançar, de se vestir, de resistir, de viver, de se insurgir, enfim, dos seus modos de estar no mundo e de ler o mundo.

Por em prática o ensino efetivo desse conteúdo não é tarefa simples. A necessidade de investimentos em pesquisas que forneçam subsídios para a produção e divulgação de materiais de qualidade sobre o tema assim como na formação e capacitação dos profissionais da educação é um caminho que está já sendo trilhado. Destaque especial deve ser dado às ações dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI), que atuam em diversas instituições públicas de ensino superior brasileiras, oferecendo espaços de divulgação, discussão e formação atinentes à temática afro-brasileira, promovendo “a preservação e o empoderamento da cultura material e imaterial afrodescendente no Brasil” (MENEZES; GONÇALVES; MUNIZ, 2017, p. 13).

De outra parte, o campo dos estudos da linguagem se mostra como uma área particularmente mal informada sobre a história das línguas africanas e sua presença no passado e no presente do Brasil. Trata-se de uma “carência que chega a ser incompreensível, se levarmos em conta a relação cultural e econômica da África com Portugal e com o Brasil” (PETTER, 2015a, p. 13). Como asseveram Cunha e Bueno (2006, p. 33), o conhecimento acerca dessa matéria constitui uma lacuna nessa área:

Nenhuma área do conhecimento experimentou mais dificilmente a ausência de documentação relativa à presença dos diversos e abundantes grupos africanos que aqui viveram do que a Linguística, devido sobretudo ao seu objeto mesmo de estudo – a linguagem. (CUNHA; BUENO, 2006, p. 33).

Efetivamente, o estudo das materialidades linguísticas, enquanto possibilidades de expressão manifestadas tanto por meio da fala quanto da escrita, constituem obstáculos, sobretudo quando se trata de épocas pretéritas e de dados escassos e dispersos. Outro fator essencial que contribui para o parco conhecimento sobre as línguas africanas no contexto brasileiro se refere à própria tradição dos estudos linguísticos no Brasil. Ao refletir sobre os diferentes lugares que as línguas ocupam enquanto objeto de maior ou menor interesse nas pesquisas acadêmicas, desde aquelas mais prestigiadas àquelas

diretamente ignoradas, Fiorin (2015, p. 11) explica que:

Enquanto a Linguística Indígena sempre gozou de prestígio acadêmico (...) a Linguística Africana nunca teve, até recentemente, qualquer *status* oficial nas universidades do Brasil. Até hoje, em muito poucas das nossas universidades, há ensino de línguas africanas e pesquisa sobre elas. (FIORIN, 2015, p. 11).

Na raiz desse fato, pelo menos dois fatores podem estar relacionados à indiferença pela temática africana: de um lado um, o caráter eminentemente repressor da política colonialista portuguesa, que fez com que muito da história, da cultura e da memória africana em geral, e dos povos bantos em especial, fosse silenciado, desmemoriado, desfigurado; de outro, a instituição de uma representação fortemente negativa com relação ao imaginário do que seria a “África”. Junto com o ato de esquecer atua o ato de menosprezar: rebaixar a não civilizado, rebaixar a desprovido de cultura, rebaixar a sem valor, rebaixar à condição de não humano, sendo “tratados como personagens omissos e silentes na história e por ela omitidos e silenciados.” (CASTRO, 2005, p. 78).

Com a maioria dos africanos forçados a vir para as Américas não foi diferente: aconteceu pelo menos duas vezes, uma antes de deixarem sua terra natal, a terra da "barbárie", e outra depois de chegados ao outro lado do Atlântico, a terra da barbárie colonial. Mulheres, homens, crianças sofreram interdições e outros tipos de violência em diferentes níveis. Foram constrangidos a abrir mão de suas tradições, de seus costumes e de suas línguas, o principal veículo de preservação cultural das “civilizações da oralidade” (PETTER, 2005). E, ao longo do tempo, foram impelidos a subestimar, a desprezar, a querer se livrar desses elementos fortemente associados a um estado de não civilização, o qual foi concebido, moldado, caricaturado pelo homem autodeclarado "civilizado". Na atualidade, uma das consequências dessa representação negativa é apontada por Muniz (2009, p.52):

Quando estamos falando sobre identificação negra no Brasil e alguns argumentam que há dificuldade nesta determinação, a associação direta que as pessoas fazem está para além de uma miscigenação apenas biológica, mas principalmente cultural, ao menos no que se refere à auto-identificação. Não é um tema inédito a questão que a população afrodescendente não quer se identificar como tal, muitas vezes. Já discutimos isso acima. O que ainda não foi dito é que uma boa parte desta recusa reside no imaginário cultural deturpado que se construiu no Brasil sobre a África e os africanos. Para dificultar ainda mais, há associação entre ser negro e ser escravo, não escravizado como de fato foram, mas escravos mesmo. O que parece ser uma simples escolha terminológica revela um erro histórico grave, pois naturaliza a condição de escravo. (MUNIZ, 2009, p. 52)

À parte os inumeráveis tipos de usurpações e deturpações operadas nos níveis físico,

psicológico e espiritual, que ainda hoje seguem atuando, é preciso contrabalancear esse imaginário, resgatando as histórias, conquistas, contribuições e vozes dessas pessoas que lograram trazer, manter e recriar suas culturas e a si próprios para re-existir no âmbito da diáspora africana. Nesse sentido, esta pesquisa é uma modesta contribuição ao trabalho das muitas mãos que constroem um caminho na direção de um “conhecimento prudente para uma vida decente”.

### 1.1 OBJETO DE PESQUISA

Desse modo, esta pesquisa se fundamenta sobre a análise do texto jesuítico *O Gentio de Angola Sufficientemente instruido nos myſterrios de noſſa ſancta Fé* (doravante *Gentio de Angola*). Este se insere na diáspora dos povos africanos falantes de línguas bantos<sup>1</sup> sequestrados do continente africano e trazidos ao Brasil. Foi escrito em Angola e impresso em Lisboa na primeira metade do século XVII e utilizado por missionários como recurso instrumental na evangelização dos povos africanos que falavam ou pelo menos compreendiam a *língua de Angola* nas duas margens do Atlântico. Trata-se de um catecismo que foi usado para instruir os *gentios* nos dogmas e nos rituais católicos, tornando-os aptos a receber os sacramentos católicos, principalmente o batismo e a confissão.

### 1.2 QUESTÃO DE PESQUISA

A questão de pesquisa que norteia este trabalho é: em que medida o *Gentio de Angola* permite estabelecer um fio diaspórico entre as línguas africanas e sua presença no Brasil?

### 1.3 OBJETIVOS

O objetivo geral desta pesquisa é estabelecer um fio diaspórico da presença das línguas africanas no Brasil, em especial do quimbundo. Deste objeto geral, decorrem os seguintes objetivos específicos:

---

<sup>1</sup> Seguimos a convenção adotada por Castro (2005, p. 22): “(...) o termo *banto* varia apenas no plural, ou seja, *línguas bantos*.”

- a) Estabelecer uma relação entre a campanha da Companhia de Jesus e o lugar da língua nela.
- b) Tratar da chegada das línguas africanas ao Brasil, especialmente o quimbundo.

#### 1.4 METODOLOGIA

A metodologia da pesquisa consistiu na revisão bibliográfica sobre o assunto e, de modo complementar, na consulta de fontes documentais relacionadas ao tema.

#### 1.5 ESTRUTURA DO TRABALHO

Além da “Introdução”, na qual são explicitadas as motivações desta pesquisa, seu objeto, questão de pesquisa, objetivos geral e específico e metodologia, o conteúdo deste trabalho está dividido em: fundamentação teórica, análise da obra e considerações finais.

Na “Fundamentação teórica”, o item 2.1 apresenta a discussão sobre o conceito de “colonialismo” e “colonialidade” e temas correlatos a partir das contribuições de autores afro-diaspóricos, africanos, latino-americanos e periféricos, entre os quais Fanon (1968), Césarie (1972), Hall (2011), Ki-Zerbo (2010), Quijano (2007), Dussel (2000), Mignolo (2017), Walsh (2009), Santos (2009). A seção 2.2 aborda a questão da “diáspora africana” e das “civilizações da oralidade”, para aquela, são trazidas as vozes de Hall (2009), Muniz (2009), Miller (2013), M’Bow (2010), Munanga (2015), Mortari (2015), Thornton (2013) e Heywood (2013); para esta, as vozes de “Hampaté Bâ (2010), Ki Zerbo (2010) e Vansina (2010). Já a seção 2.3 tem como tema a classificação das línguas africanas, em geral, a partir dos trabalhos de Castro (2001), Obenga (2010), Petter (2015), Bonvini (2014) e, em especial, a classificação do quimbundo, segundo Castro (2001), Bonvini (2014), Angenot, Kempf e Kukanda (2011) e Petter (2015).

O terceiro capítulo, “Análise da obra”, apresenta nas seções 3.1 e 3.2, respectivamente, uma caracterização do “eixo Congo-Angola” e aspectos do tráfico de escravizados relacionados ao uso do catecismo *Gentio de Angola*; as obras de referência são Alencastro (2002), Thornton

(2014), Miller (2013), Heywood (2013) Bonvini (2014). A seção 3.3 é dedicada a discutir o lugar ocupado pela língua na campanha catequética e a apresentar os registros conhecidos de línguas africanas durante o período colonial, conforme Weedwood (2002), Rosa (2016) e Fernandes (2017). Finalmente, o item 3.4 traz a análise propriamente dita do catecismo *Gentio de Angola*.

Por fim, nas “Considerações finais”, são ponderados os resultados alcançados por esta pesquisa.

## 2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### 2.1 COLONIALIDADE DO PODER, DO SABER, DO SER

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. (FANON, 1968, p. 30).

Em 1964, foi iniciado um projeto fundamental para contrabalançar a imagem negativa que foi fixada em relação à África e aos africanos: a coleção História Geral da África<sup>2</sup>. Financiado pela UNESCO, a primeira fase do projeto, iniciada em 1964, envolveu mais de 350 pesquisadores de diversas áreas, sob a coordenação de 39 especialistas, dois terços destes sendo africanos. Após três décadas, o trabalho de muitas mãos culminou na publicação dessa coleção, que é composta por oito volumes e conta com traduções tanto em línguas africanas quanto em línguas de outros continentes. Atualmente em sua segunda fase, mais três volumes se encontram em fase de preparação a fim de atualizar e ampliar o conjunto da obra<sup>3</sup>. O objetivo deste amplo projeto é claro: colocar em perspectiva a versão hegemônica sobre a história da África (instituída por não africanos) e que foi durante muito tempo tomada como a única válida, de modo a promover uma melhor compreensão dos processos históricos que envolvem a África e a divulgar a importância do patrimônio cultural africano a partir da perspectiva dos próprios africanos.

A gradativa construção e sedimentação de um imaginário estabelecido por observadores externos (e com interesses externos) ao contexto africano implicaram na naturalização de uma representação acentuadamente redutiva e depreciativa acerca do continente africano e de seus habitantes. Além disso, essa narrativa monolítica se tornou a “versão oficial” da história. Como observava Ki-Zerbo (2010, p. xxxi):

A África tem uma história. Já foi o tempo em que nos mapas-múndi portulanos, sobre grandes espaços, representando esse continente então marginal e servil, havia uma frase lapidar que resumia o conhecimento dos sábios a respeito dele e que, no

---

<sup>2</sup>A coleção completa está disponibilizada gratuitamente para download em: <[http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/brasilia/about-this-office/single-view/news/general\\_history\\_of\\_africa\\_collection\\_in\\_portuguese\\_pdf\\_only/](http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/brasilia/about-this-office/single-view/news/general_history_of_africa_collection_in_portuguese_pdf_only/)>. Acesso em: 10 jan. 2018.

<sup>3</sup> Para mais informações: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/education/inclusive-education/general-history-of-africa/gha-ninth-volume-elaboration/#c1437359>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

fundo, soava também como um álibi: “Ibi sunt leones”. Aí existem leões. Depois dos leões, foram descobertas as minas, grandes fontes de lucro, e as “tribos indígenas” que eram suas proprietárias, mas que foram incorporadas às minas como propriedades das nações colonizadoras. (KI-ZERBO, 2010, p. xxxi).

Nesse sentido, devido a esse imaginário estereotipado, a história africana contada por africanos refere-se ao questionamento e reavaliação da versão criada e contada por estrangeiros, a qual, ao mesmo tempo em que apresenta o mundo africano como sendo o lugar da fome, da miséria, do subdesenvolvimento, do caos, opera como uma justificativa para o passado, para o presente e para o futuro de sua exploração. Nas palavras de Ki-Zerbo (2010, p. xxxii):

Com efeito, a história da África, como a de toda a humanidade, é a história de uma tomada de consciência. Nesse sentido, a história da África deve ser reescrita. E isso porque, até o presente momento, ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada. Pela “força das circunstâncias”, ou seja, pela ignorância e pelo interesse. Abatido por vários séculos de opressão, esse continente presenciou gerações de viajantes, de traficantes de escravos, de exploradores, de missionários, de procônsules, de sábios de todo tipo, que acabaram por fixar sua imagem no cenário da miséria, da barbárie, da irresponsabilidade e do caos. Essa imagem foi projetada e extrapolada ao infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quanto o futuro. (KI-ZERBO, 2010, p. xxxii).

Como observa o autor, foram sobretudo os agentes coloniais os responsáveis por fixar a imagem da África tanto como o lugar onde “existem leões” como um lugar representado por ausências: ausência de organização política, ausência de lei, ausência de religião, ausência de cultura, ausência de técnica etc. O processo metonímico que tomou uma parcela da África (a das representações negativas) pelo conjunto das várias Áfricas, solapando seus aspectos positivos, é um processo que não se restringe ao caso africano. É uma das práticas constitutivas do colonialismo europeu, tendo sido repetida, desde o século XV até a atualidade, em diferentes graus e períodos, na conformação das representações da ausência, isto é, a criação de “uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna” (SANTOS, 2009, p. 30), de todas as futuras colônias europeias na(s) África(s), na(s) América(s), na(s) Ásia(s) e nas Oceania(s).

O colonialismo europeu da época moderna coincide com o início das explorações marítimas de Portugal e Espanha no século XV e vigora até meados do século XX. Em linhas gerais, caracteriza-se pela prática política de uma nação que procura estender ou manter sua autoridade sobre outras pessoas ou territórios com o objetivo de gerar oportunidades comerciais favoráveis para si própria. Trata-se do estabelecimento de uma relação de

dominação na qual uma maioria indígena é dominada por uma minoria estrangeira, sendo esta responsável pela exploração daquela, a fim de atingir seus próprios interesses, embora a justificativa comumente evocada seja a da necessidade de resgatar o colonizado do caos da barbárie em que se encontra. Em síntese, o colonialismo europeu moderno se configura como “uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes.”<sup>4</sup> (QUIJANO, 1992, p. 11, tradução nossa).

Césaire (1972, p. 72) apresenta uma esclarecedora reflexão sobre a distância que separa as justificativas ideológicas comumente advogadas para legitimar o colonialismo do que ocorre na sua prática predatória:

Em outras palavras, o essencial aqui é ver claramente, pensar claramente - isto é, perigosamente - e responder claramente a inocente primeira questão: o que, fundamentalmente, é colonização? Concordar sobre o que não é: nem evangelização, nem um empreendimento filantrópico, nem um desejo de afastar as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem um projeto empreendido para a maior glória de Deus, nem uma tentativa de estender o estado de direito. Admitir de uma vez por todas, sem hesitar frente às consequências, que os atores decisivos aqui são o aventureiro e o pirata, o atacadista e o dono do navio, o garimpeiro e o comerciante, o apetite e a força, e, atrás deles, a pernicioso e saliente sombra de uma forma de civilização que, em determinado momento de sua história, se vê obrigada, por razões internas, a estender à escala mundial a competição de suas economias antagônicas.<sup>5</sup> (CÉSARIE, 1972, p. 2, tradução nossa).

O colonialismo europeu, enquanto um período histórico, foi finalizado com as independências dos países africanos e asiáticos em meados do século XX. Após o seu término, iniciou-se o período pós-colonial. Contudo, o seu fim não necessariamente acarretou a dissolução das relações coloniais:

(...) a “colonização” sinaliza a ocupação e o controle colonial direto. Já a transição para o “pós-colonial” é caracterizada pela independência do controle colonial direto e pela formação de novos Estados-Nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advêm da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento. É igualmente significativo o fato de ser

---

<sup>4</sup> “una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes.”

<sup>5</sup> “In other words, the essential thing here is to see clearly, to think clearly - that is, dangerously - and to answer clearly the innocent first question: what, fundamentally, is colonization? To agree on what it is not: neither evangelization, nor a philanthropic enterprise, nor a desire to push back the frontiers of ignorance, disease, and tyranny, nor a project undertaken for the greater glory of God, nor an attempt to extend the rule of law. To admit once for all, without flinching at the consequences, that the decisive actors here are the adventurer and the pirate, the wholesale grocer and the ship owner, the gold digger and the merchant, appetite and force, and behind them, the baleful projected shadow of a form of civilization which, at a certain point in its history, finds itself obliged, for internal reasons, to extend to a world scale the competition of its antagonistic economies.”

caracterizada pela persistência dos muitos efeitos da colonização e, ao mesmo tempo, por seu deslocamento do eixo colonizador/colonizado ao ponto de sua internalização na própria sociedade descolonizada. (HALL, 2009, p. 109-110).

A “persistência” apontada por Stuart Hall é uma questão fundamental, pois o “pós” do pós-colonial não significa que os efeitos do domínio colonial foram suspensos no momento em que concluiu o domínio territorial sobre uma colônia.”<sup>6</sup> (COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 15). A partir de uma constatação semelhante, Aníbal Quijano cunha o conceito de “colonialidade do poder”<sup>7</sup>:

A colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos do padrão global de poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como a pedra angular desse padrão de poder e opera em cada um dos planos, domínios e dimensões, materiais e subjetivas da existência cotidiana e em escala social. Origina-se e se mundializa a partir da América. Com a constituição da América (Latina), ao mesmo tempo e no mesmo movimento histórico, o emergente poder capitalista se torna mundial, seus centros hegemônicos estão localizados nas áreas sobre o Atlântico – que mais tarde serão identificadas como Europa –, e como eixos centrais de seu novo padrão de dominação se estabelecem também a colonialidade e a modernidade. Em outras palavras: com a América (Latina) o capitalismo se torna mundial, eurocentrado e a colonialidade e a modernidade se instalam, até hoje, como os eixos constitutivos desse padrão específico de poder.<sup>8</sup> (QUIJANO, 2007b, 93-94, tradução nossa).

Como esclarecem Castro-Gomes e Grosfoguel (2007, p. 19), o uso do termo “colonialidade” se reveste de uma dupla importância: permite demarcar que as relações coloniais não se restringem apenas aos âmbitos “econômico-político e jurídico-administrativo”, mas tem uma dimensão “cultural”; por outro lado, evidencia as continuidades históricas entre os períodos coloniais (luso-hispânico, anglo-germânico e estadunidense) e “os alegados tempos “pós-coloniais””<sup>9</sup>. Assim, modernidade e colonialidade são mutuamente constitutivas e se fundam

<sup>6</sup> O termo “pós-colonial” se refere também ao conjunto de contribuições teóricas que emergem principalmente nos estudos literários e culturais em universidades norte-americanas e britânicas a partir da década de 1980. Para uma discussão pormenorizada dos sentidos e controvérsias do uso do termo “pós-colonial”, ver: HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? pensando no limite. Em: SOVIK, L. (Org.). *Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

<sup>7</sup> O autor apresenta o termo pela primeira vez em: QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

<sup>8</sup> “La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder.”

<sup>9</sup> Ver nota 6.

sobre o “mito da modernidade” (DUSSEL, 2000).

Dussel (2000) designa por “mito da modernidade” a autodescrição criada pela civilização moderna. O autor argumenta que modernidade e colonialismo são as duas faces da mesma moeda, ou seja, a “modernidade inclui um "conceito" racional de emancipação que afirmamos e subsumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um mito irracional, uma justificativa para a violência genocida”<sup>10</sup> (DUSSEL, 1993, p. 66 citado por MIGNOLO, 1995, p. XI, tradução nossa). Tendo em conta a proposição elaborada por Bosi (1996, p. 176) de que “é próprio da imaginação histórica edificar mitos que, muitas vezes, ajudam a compreender antes o tempo que os forjou do que o universo remoto para o qual foram inventados”, é útil trazer a definição de “mito” de Hall (2009, p. 29):

Os mitos fundadores são, por definição, transistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente a-históricos. São anacrônicos e têm a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do já aconteceu, do que era no princípio. Entretanto a história, como a flecha do Tempo, é sucessiva, senão linear. A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado. (HALL, 2009, p. 29).

Ao longo de suas transformações, o “mito da modernidade” oculta a sua outra face, o que Mignolo (1995) chama de o seu “lado escuro”<sup>11</sup>. Da narrativa da civilização europeia, na qual sua história é associada com a história da própria humanidade, como o ponto de chegada da evolução humana, excluem-se as “sociedades esvaziadas de sua essência, culturas pisoteadas, instituições minadas, terras confiscadas, religiões destruídas, magníficas criações artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias eliminadas.”<sup>12</sup> (CÉSARIE, 1972, p. 6, tradução nossa). Ou seja, a modernidade oculta a colonialidade, efetuando a negação dessa parte do seu mito. Conforme Dussel (2000, p. 49),

(...) se o objetivo é superar a “modernidade”, será necessário negar a negação do *mito da modernidade*. Para isso, o “outro rosto” negado e vitimado pela “Modernidade” deve primeiro ser descoberto como “inocente”: é a “vítima *inocente*” do sacrifício ritual, que ao se descobrir como inocentes julga a “Modernidade” como culpada da violência sacrificadora, conquistadora original, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da “modernidade” e ao afirmar a Alteridade do “Outro”, negado anteriormente como vítima culpada, permite “des-

<sup>10</sup> “Modernity includes a rational "concept" of emancipation that we affirm and subsume. But, at the same time, it develops an irrational myth, a justification for genocidal violence.”

<sup>11</sup>O título original da obra de Walter Mignolo é *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*.

<sup>12</sup>“societies drained of their essence, cultures trampled underfoot, institutions undermined, lands confiscated, religions smashed, magnificent artistic creations destroyed, extraordinary possibilities wiped out.”

cobrir” pela primeira vez a “outra face” oculta e essencial da “modernidade”: o mundo colonial periférico, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como uma contradição do ideal racional da própria Modernidade).<sup>13</sup> (DUSSEL, 2000, p. 49, tradução nossa).

Para este autor, é preciso levar em conta que a “Modernidade” engloba duas etapas: a do “ego conquiro” (eu conquisto) luso-hispânico, católico, humanista e renascentista; e a do “ego cogito” da racionalidade cartesiana, anglo-germânica, a qual “com frequência é tida como a *única* modernidade.”<sup>14</sup> (DUSSEL, 1999, p. 157, tradução nossa). Nessa lógica, a “Modernidade” pode ser entendida de modo ampliado, coincidindo com a invenção da “América”:

(...) a América não era uma entidade existente para ser descoberta. Foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã. Durante o intervalo de tempo entre 1500 e 2000, três fases cumulativas (e não sucessivas) da modernidade são discerníveis: a fase ibérica e católica, liderada pela Espanha e Portugal (1500-1750, aproximadamente); a fase “coração da Europa” (na acepção de Hegel), liderada pela Inglaterra, França e Alemanha (1750-1945); e a fase americana estadunidense, liderada pelos Estados Unidos (1945-2000). (MIGNOLO, 2017, p. 4).

Independente da chave interpretava, seja a da salvação pelo catolicismo, seja a da emancipação por meio da razão cartesiana, os atos de violência irracional são uma constante nessas etapas da “modernidade/colonialidade”. Sobre esse “imaginário dominante”, Costa e Grosfoguel (2016, p. 18) esclarecem:

Com base nesse imaginário, o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em relação à Europa. Sob esse outro é que se exerceu o “mito da modernidade” em que a civilização moderna se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade daqueles que são nomeados como primitivos e atrasados (Dussel, 2005). Esse imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das humanidades e das ciências sociais. Essas não somente descreveram um mundo, como o “inventaram” ao efetuarem as classificações moderno/coloniais. Ao lado desse sistema de classificações dos povos do mundo houve também um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de

<sup>13</sup> “Por todo ello, si se pretende la superación de la “Modernidad” será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*. Para ello, la “otra-cara” negada y victimada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima *inocente*” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad).”

<sup>14</sup> “de manera frecuente pasa por la *única* modernidad.”

conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades. (COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 18).

Fage (2010, p. 7-8) põe em evidência a forma gradual segundo a qual a visão eurocêntrica<sup>15</sup> da história se fecha em si mesma, estabelecendo uma linha sucessória que liga a modernidade ao passado imperial grego e romano, e passa a ser entendida como a história da própria humanidade:

(...) a principal tendência da cultura europeia começava a considerar de forma cada vez mais desfavorável as sociedades não-europeias e a declarar que elas não possuíam uma história digna de ser estudada. Essa mentalidade resultava sobretudo da convergência de correntes de pensamento oriundas do Renascimento, do Iluminismo e da crescente revolução científica e industrial. O resultado foi que, baseando-se no que era considerado uma herança greco-romana única, os intelectuais europeus convenceram-se de que os objetivos, os conhecimentos, o poder e a riqueza de sua sociedade eram tão preponderantes que a civilização europeia deveria prevalecer sobre todas as demais. Consequentemente, sua história constituía a chave de todo conhecimento, e a história das outras sociedades não tinha nenhuma importância. Esta atitude era adotada sobretudo em relação à África. De fato, nessa época os europeus só conheciam a África e os africanos sob o ângulo do comércio de escravos, num momento em que o próprio tráfico era causador de um caos social cada vez mais grave em numerosas partes do continente. (FAGE, 2010, p. 7-8).

Quijano (2000) argumenta que a ideia de “raça” constitui o eixo fundamental sobre o qual se articula o par modernidade/colonialidade. Quijano (2007, p. 119, tradução nossa) destaca que a “importância e a significação da produção desta categoria para o padrão mundial de poder capitalista eurocêntrico e colonial/moderno dificilmente poderia ser exagerada”<sup>16</sup>. Para ele,

Na América, a ideia de raça foi uma forma de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A constituição posterior da Europa como uma nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu sobre o resto do mundo levaram à elaboração da perspectiva eurocêntrica de conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as velhas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominados e dominantes. Desde então, tem demonstrado ser o mais eficaz e duradouro instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender inclusive outro igualmente universal, embora mais velho, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram colocados em uma posição natural de inferioridade e, por consequência, também seus traços fenotípicos, assim como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça tornou-se o primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nas categorias, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade.<sup>17</sup> (QUIJANO, 2000, p. 203, tradução nossa).

<sup>15</sup> Quanto ao “eurocentrismo”, “entendemos tanto un proceso histórico como una forma de operar intelectualmente y de construir nuestra realidad social” (GARCÉS, 2007, p. 219).

<sup>16</sup> “La importancia y la significación de la producción de esta categoría para el patrón mundial de poder capitalista eurocéntrico y colonial/moderno, difícilmente podría ser exagerada”.

<sup>17</sup> “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por

Essa associação entre “traços fenotípicos” e “descobertas mentais e culturais” e sua distribuição ao longo de uma escala de valor que vai do branco/superior ao negro/inferior compreende o processo de “racialização” (QUIJANO, 2006, p. 324), a qual foi usada para gerar todo um “arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial.” (FANON, 2008, p. 44). Para buscar um entendimento sobre como, onde e porquê se foi formando esse “arsenal” referido por Fanon, o conceito de colonialidade tem sido discutido e rediscutido.

Walter D. Mignolo, concentrando-se sobre o conceito de colonialidade, apresenta três formas de colonialidade<sup>18</sup>: colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser. O trecho a seguir de Mignolo (2017, p. 2) é longo, mas também oportuno para esclarecer o conceito de “colonialidade”, sua gênese, sua importância e produtividade para os debates do grupo modernidade/colonialidade (M/C)<sup>19</sup>:

A “colonialidade” é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, que eu elaborei em histórias locais/projetos globais e em outras publicações posteriores. Desde então, a colonialidade foi concebida e explorada por mim como o lado mais escuro da modernidade. Quijano deu um novo sentido ao legado do termo colonialismo, particularmente como foi conceituado durante a Guerra Fria junto com o conceito de “descolonização” (e as lutas pela libertação na África e na Ásia). A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados. A “colonialidade” já é um conceito “descolonial”, e projetos descoloniais podem ser traçados do século XVI ao século XVIII. E, por último, a “colonialidade” (por exemplo, *el patrón colonial de poder*, a matriz colonial de poder - MCP) é assumidamente a resposta específica à globalização e ao pensamento linear global, que surgiram dentro das histórias e sensibilidades da América do Sul e do Caribe. (MIGNOLO, 2017, p. 2).

---

la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad.”.

<sup>18</sup> Ver MIGNOLO, *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*, 2000.

<sup>19</sup> O grupo M/C é um coletivo multidisciplinar de pensamento crítico integrado por intelectuais latino-americanos que começou a se formar em 1998.

Em linhas gerais, seguindo Mignolo (2006, p. 13): a colonialidade do poder se manifesta nos níveis “político e econômico”; a colonialidade do saber se refere ao âmbito “epistêmico, filosófico, científico”; e a colonialidade do ser está relacionada com a “subjetividade, sexualidade e os papéis atribuídos aos gêneros”. Nesse sentido, a colonialidade do poder visa à conformação dos modos de organização social e econômica do “outro” aos modelos políticos e econômicos europeus, que se traduzem particularmente na imposição de leis e na apropriação de terras (garantidas por forças policiais), fundamentada em uma hierarquização racial, cujos beneficiados são os “brancos” em detrimento dos indivíduos “de cor”; a colonialidade do saber postula que o saber eurocêntrico é o único realmente válido, relegando os demais saberes ao campo da fantasia; já a colonialidade do ser opera através da desumanização dos povos originários americanos e dos africanos trazidos para as Américas, funcionando como justificativa para sua dominação, escravização e mesmo seu extermínio, já que são tidos por inferiores, subumanos. Em consequência, foi fixada “uma hierarquia racializada: brancos (europeus), mestiços e, apagando suas diferenças históricas, culturais e lingüísticas, “índios” e “negros” como identidades comuns e negativas.”<sup>20</sup> (WALSH, 2009, P. 2-3). Isto é, como esclarece Walsh (2009, p. 3), o par modernidade/colonialidade dá ensejo a uma série de binarismos:

leste-oeste, primitivo-civilizado, irracional-racional, mágico/mítico-científico e tradicional-moderno que justifica a superioridade e inferioridade; –razão e não razão, humanização e desumanização (colonialidade do ser) e que supõe o eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento (colonialidade do saber).<sup>21</sup> (WALSH, 2009, p. 3, tradução nossa).

Esse argumento conflui com a reflexão de M’Bow (2010, p. xxii) que elenca algumas das principais consequências da “desumanização” (colonialidade do ser) no continente africano:

Desde que foram empregadas as noções de “brancos” e “negros”, para nomear genericamente os colonizadores, considerados superiores, e os colonizados, os africanos foram levados a lutar contra uma dupla servidão, econômica e psicológica. Marcado pela pigmentação de sua pele, transformado em uma mercadoria entre outras, e destinado ao trabalho forçado, o africano veio a simbolizar, na consciência de seus dominadores, uma essência racial imaginária e ilusoriamente inferior: a de negro. Este processo de falsa identificação depreciou a história dos povos africanos no espírito de muitos, rebaixando-a a uma etno-história, em cuja apreciação das realidades históricas e culturais não podia ser senão falseada. (M’BOW, 2010, p.

<sup>20</sup> “una jerarquía racializada: blancos (europeos), mestizos y, borrando sus diferencias históricas, culturales y lingüísticas, “índios” y “negros” como identidades comunes y negativas.”

<sup>21</sup> “oriente-occidente, primitivo-civilizado, irracional-racional, mágico/mítico-científico y tradicional-moderno que justifican la superioridad e inferioridad; –razón y no razón, humanización y deshumanización (colonialidad del ser) y que se suponen el eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento (colonialidad del saber).”

xxii).

E quanto ao poder de penetração do discurso etnológico<sup>22</sup> (colonialidade do saber), Ki-Zerbo (2010, p. xlvi) precisa que,

Na verdade, o discurso etnológico tem sido, por força das circunstâncias, um discurso com premissas explicitamente discriminatórias e conclusões implicitamente políticas, havendo entre ambas um exercício “científico” forçosamente ambíguo. Seu principal pressuposto era muitas vezes a evolução linear: à frente da caravana da humanidade ia a Europa, pioneira da civilização, e atrás os povos “primitivos” da Oceania, Amazônia e África. Como se pode ser índio, negro, papua, árabe? O “outro”, atrasado, bárbaro, selvagem em diversos graus, é sempre diferente, e por essa razão torna-se objeto de interesse do pesquisador ou de cobiça do traficante. (KI-ZERBO, 2010, p. xlvi).

Quijano (2000, p. 209) explica que a prática de classificação e hierarquização dos povos, que se tornaria uma prática científica na primeira metade do século XIX, se inicia com a “invenção” da América no final do século XV:

Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de re-identificação histórica, já que da Europa novas identidades geoculturais eram atribuídas a eles. Desse modo, depois da América e a Europa, foram estabelecidas a África, a Ásia e eventualmente a Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das determinações mais ativas. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, também desempenharam um papel central.<sup>23</sup> (QUIJANO, 2000, p. 209).

A forma como as “novas identidades” são atribuídas pode ser vista no exemplo referido por Ki-Zerbo (2010, p. liv):

Como observava J. Mackenzie já em 1887, referindo-se aos Tsuana (Botsuana), quantos povos da África são conhecidos por nomes que eles próprios ou quaisquer outras populações africanas jamais utilizaram! Esses povos passaram pelas pias batismais da colonização e saíram consagrados à alienação. (KI-ZERBO, 2010, p. liv).

<sup>22</sup> Segundo o dicionário, a etnologia é a “ciência que estuda a divisão da humanidade em raças com suas origens, distribuição, relações e traços característicos. || Antropologia social ou cultural em contraposição à antropologia física ou arqueológica. [A etnografia trata dos povos e raças descritivamente, ao passo que a *etnologia* os estuda do ponto de vista comparativo e analítico.]”. Disponível em: < <http://www.aulete.com.br/etnologia>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

<sup>23</sup> “Para tales regiones y poblaciones, eso implicó un proceso de re-identificación histórica, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales. De ese modo, después de América y de Europa, fueron establecidas África, Asia y eventualmente Oceanía. En la producción de esas nuevas identidades, la colonialidad del nuevo patrón de poder fue, sin duda, una de las más activas determinaciones. Pero las formas y el nivel de desarrollo político y cultural, más específicamente intelectual, en cada caso, jugaron también un papel de primer plano.”.

Trazendo as palavras de Hall (1999, p. 132-133),

A colonização não se satisfaz tão somente em reter uma comunidade sob seu jugo e esvaziar o cérebro dos nativos de toda forma e conteúdo, mas, devido a uma espécie de lógica pervertida, esta colonização se volta ao passado do povo oprimido, e o distorce, desfigura e destrói.<sup>24</sup> (HALL, 1999, p. 132-133, tradução nossa).

Através de qual veículo “esta colonização se volta ao passado do povo oprimido”? Uma via para uma resposta plausível a essa questão pode ser buscada na “maneira como línguas e povos foram discursivizados” (SEVERO, 2016, p. 11). Conforme Severo (2016, p. 12), a “discursivização” compreende a prática de “nomeação e descrição” dos povos autóctones e de suas línguas. É uma prática que se liga aos objetivos políticos dos colonizadores e está presente em diferentes processos como “a cristianização, a folclorização, a cientificização e a escolarização, cada qual com sua especificidade” (SEVERO, 2016, p. 12).

A autora observa que o “dispositivo colonial”<sup>25</sup> afeta de forma decisiva a constituição de um “conjunto amplo e heterogêneo de práticas e discursos” de geraram uma perspectiva específica sobre os povos, suas culturas e línguas, o qual engloba “leis, documentos, tratados, cartas, cartografias, relatos de viajantes, crônicas, ilustrações artísticas, anotações de viagem, gramáticas, dicionários, listas de palavras, traduções de textos, invenção/adaptação de alfabetos, entre outros.” (SEVERO, 2016, p. 13). Da “discursivização”, por exemplo, advém a concepção de que “as línguas nomeiam as etnias”. A identificação, classificação e hierarquização das línguas se tornam também formas de legitimar “discursos de dominação política de povos, reforçados pelo conceito naturalista de língua e de sua “evolução”” (SEVERO, 2016, p. 15), o que concorda com a afirmação de Ki-Zerbo (2010, p. xlv-xlvi) de que essa lógica se faz sentir particularmente na linguística africana:

De qualquer maneira, a linguística, que já prestou um bom serviço à história da África, deve desvencilhar-se de início do desprezo etnocentrista que marcou a linguística africana elaborada por A. W. Schlegel e Auguste Schleicher, segundo a qual “as línguas da família indo-europeia estão no topo da evolução, e as línguas dos negros, no ponto mais baixo da escala, apresentando estas, entretanto, o interesse de – segundo alguns – revelar um estado próximo ao estado original da linguagem, em que as línguas não teriam gramática, o discurso seria uma sequência de

<sup>24</sup> “La colonización no se satisface tan sólo con retener a una comunidad bajo su yugo y vaciar el cerebro del nativo de toda forma y contenido, sino que, debido a una clase de lógica pervertida, esta colonización se vuelve hacia el pasado del pueblo oprimido, y lo tergiversa, desfigura y destruye.”

<sup>25</sup> A autora recorre ao conceito de “dispositivo” foucaultiano: “[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.” (FOUCAULT, 1999b, p. 244 citado por SEVERO, 2016, p. 13).

monossílabos e o léxico estaria restrito a um inventário elementar”. (KI-ZERBO, 2010, p. xlv-xlvi).

O que também é notado por Diagne (2010, p. 261):

O discurso etnocentrista exprime a preocupação instintiva de julgar valores de civilizações com referência a si mesmo. Ele levou à apropriação dos fatos de civilização mais marcantes para legitimar-se como pensamento e poder dominantes no mundo. As teses sobre a primazia do indo-europeu, do ariano ou do branco civilizadores testemunham um excesso cujos ecos profundos são encontrados ainda hoje em muitas obras de história e de linguística da África. (DIAGNE, 2010, p. 261).

Quanto a este último aspecto, Fage (2010, p. 14) destaca, por exemplo, a montagem de “uma teoria “camítica”, “peça por peça, com a finalidade de explicar, através de influências externas, qualquer fenômeno cultural positivo na África negra.”. Esta teoria se refere à tese defendida por Charles Gabriel Seligman (1873-1940)<sup>26</sup>, em *Races of Africa* (1930), que atribui aos camitas, africanos “de pele mais clara”, o papel de responsáveis pelos “avanços históricos” que se verificam na “África subsariana”. Em nota, Fage (2010, p. 15) faz uma importante observação sobre esta obra, um dos clássicos sobre a história da África:

É interessante notar que a edição atualmente revisada, a quarta, de *Races of Africa* (1966) contém na página 61 uma frase importante que não se encontra na edição original de 1930. Os camitas são aí definidos como “europeus, ou seja, pertencentes à mesma grande raça da humanidade a que pertencem os homens brancos”! (FAGE, 2010, p. 15).

Bonvini (2007) apresenta uma avaliação dos principais trabalhos linguísticos produzidos ao longo do século XIX e início do XX que descrevem línguas africanas<sup>27</sup>, a fim de verificar se suas abordagens têm ligação com o movimento classificatório e hierarquizante “que caracterizou a escola de linguística naturalista”<sup>28</sup> (BONVINI, 2007, p. 113, tradução nossa). Particularmente, o autor busca evidenciar se a hipótese de uma associação das desigualdades estabelecidas entre as “raças” (vigente à época) e respectivas “línguas” pode ser verificada nessas obras na forma de um “racismo linguístico”<sup>29</sup> (AUROUX, 1996, p. 336-341 citado por

<sup>26</sup> É considerado um dos pioneiros da antropologia inglesa e foi um dos professores de Bronislaw Malinowski. Para mais informações: <<https://www.britannica.com/biography/C-G-Seligman>>. Acesso em 04 abr. 2019.

<sup>27</sup> Entre os quais Jean Dard, Jacques François Roger, Sigismund Wilhem Koelle, Wilhem Heinrich Immanuel Bleek, Friedrich Müller, Louis Leon Faidherbe, Karl Richard Lepsius, Carl Meinhof, Maurice Delafosse. Petter e Araújo (2015, p. 34-37), baseando-se em Bonivini (2007), apresentam uma visão geral sobre essas obras e seus autores.

<sup>28</sup> “<<mouvement classificatoire et hierarchisant>> qui a caractérisé l'école de linguistique naturaliste”.

<sup>29</sup> “racisme linguistique”. A obra é: AUROUX, S.; DESCHAMPS J.; KOULOUGHLI, D. *La philosophie du langage*, 1996.

BONVINI, 2007, p. 115, tradução nossa). Isto é, averiguar

(...) por um lado, a existência de possíveis ligações teóricas com o racismo na perspectiva da gramática comparativa (ver a apresentação de S. Auroux), por outro lado a hipótese da "desigualdade racial" e "desigualdade das linguagens", formulada a propósito do "movimento classificatório e hierárquico" relacionado à escola de lingüística naturalista do século XIX. (veja a apresentação de Desmet)<sup>30</sup> (BONVINI, 2007, p. 114, tradução nossa).

Este autor esclarece que “até onde sabemos, a lingüística africana não se envolveu explicitamente na esteira desta escola.”<sup>31</sup> (BONVINI, 2007, p. 114). Além disso, esclarece que os responsáveis por descrever tais línguas eram estrangeiros que as desconheciam e que, no geral, entraram em contato com elas em “uma realidade lingüística até então desconhecida.”<sup>32</sup> (BONVINI, 2007, p. 114). Nesse sentido, examina a “eventual interferência, por parte do descritor, da antropologia na lingüística”<sup>33</sup> (BONVINI, 2007, p. 114), sua perspectiva acerca da língua e de seus falantes assim como “argumentos antropológicos e referências subsumidos para encontrar uma realidade lingüística.”<sup>34</sup> (BONVINI, 2007, p. 114). Trazendo à luz exemplos de posicionamentos mais ou menos influenciados pelo "racismo" da época, mas também contrários a ele, o autor destaca que, tendo em conta as "interferências antropológicas" na lingüística africana do século XIX e princípios do XX:

(...) as considerações antropológicas frequentemente cruzaram o raciocínio lingüístico. (...) Surgidos no contexto particular da colonização, na maioria das vezes traduziram uma certa visão da África e do homem "negro", considerando um e outro menos pelo ângulo de sua identidade específica, relativamente desconhecida à época, somente por comparação e por meio de padrões, com os ideais de civilização de que se consideravam os representantes nomeados. É neste contexto que se deve apreciar a gradual cristalização que ocorreu em torno do conceito "hamitic" na classificação das línguas africanas. No século XIX, Este conceito cobriu tudo aquilo o que era berbere, líbio, egípcio-cópta, meroítico, cuchítico... enfim, tudo o que, próximo ou distante, apareceu como um avanço em relação ao berço da "civilização".<sup>35</sup> (BONVINI, 2007, p. 114, tradução nossa).

<sup>30</sup> “(...) d’une part l’existence d’éventuels liens théoriques avec le racisme dans l’optique de la grammaire comparée (cf. exposé de S. Auroux), d’autre part l’hypothèse « de l’inégalité des races » et de « l’inégalité des langues », formulée à propos du « mouvement classificatoire et hiérarchisant » liée à l’école de linguistique naturaliste du 19e s.(cf. exposé de Desmet).”.

<sup>31</sup> “A notre connaissance, la linguistique africaine ne s’est pas engagée explicitement dans le sillage de cette école.”.

<sup>32</sup> “une réalité linguistique jusque là inconnue.”.

<sup>33</sup> “l’éventuelle immixtion, de la part du descripteur, de l’anthropologique dans la linguistique”.

<sup>34</sup> “arguments et références anthropologiques subsumés pour fonder une réalité linguistique.”.

<sup>35</sup> “(...) les considérations anthropologiques ont croisé fréquemment les raisonnements linguistiques. (...) Émises dans le contexte particulier de la colonisation, elles traduisaient le plus souvent une certaine vision de l’Afrique et de l’homme « noir », envisagés l’une et l’autre moins sous l’angle de leur identité spécifique, relativement inconnue à l’époque, que par comparaison et en guise d’étalons, avec les idéaux de civilisation dont ils s’estimaient les représentants attirés. C’est dans ce contexte qu’il convient d’apprécier la cristallisation progressive qui s’est opérée autour du concept « hamitic » dans la classification des langues africaines. Au 19e

Recuando no tempo, é interessante notar que, sob uma ótica teológico-católica, a falta de alvura e o cativo do homem "negro" suscitaram variadas controvérsias. O lexicógrafo Raphael Bluteau (1712-28)<sup>36</sup>, no âmbito das discussões sobre a legitimidade dos negócios no tráfico negreiro registra em seu *Vocabulario*, uma das justificativas evocadas para sua defesa tem por base a maldição que Noé lança sobre seu filho Cam:

Convem os Historiadores, assim sagrados, como prophanos, que o primeiro pay dos negros foi Cham filho de Noè, o qual achando seu pay tomado do vinho, & descomposto, chamou aos irmãos, & manifestou a toda a familia a falta de que só elle era sabedor: Quod solus vidit, aliis propagavit. Hugo Cardinal. in Genes. A elle, & a toda a sua posteridade deo Noè a sua maldição, & hum dos effeitos della foi o perderem todos a alvura natural, symbolo da innocencia, ficando por este modo o castigo proporcionado ao delito, pois os descendentes daquelle, que offendeo o decoro do pay, & o denegrio, ficàrão negros, & o escurecer da fama foi punido a escuridade do rosto. Conforma-se esta opinião m o reparo de S. João Chrysostomo na Homilia 29. in Genes. aonde attribue à maledicencia o cativo, em que vive em terras alheyas a mayor parte dos negros, de sorte que a sua escravidão parece consequencia da sua negridão. (BLUTEAU, 1728).

Não seria descabido considerar a existência de alguma relação entre o nome Cam e o qualificativo "camítico" ou entre o nome Cuche, seu filho, e "cuchítico" apontaria para traços residuais da reflexão humanística e cristã presentes no pesamento moderno. Também não seria sem cabimento supor que se trata de uma apropriação metafórica do mito de Babel para explicar a genealogia das línguas que descendem daquela falada pelo primeiro homem, como as "jaféticas" (WEEDWOOD, 2002, p. 88).

Por outro lado, a "teoria camítica" aponta para situações nas quais a neutralidade científica parece ser desalojada pela parcialidade científica. Fato correlato aparenta ser a fraude arqueológica conhecida como o Homem de Piltdown<sup>37</sup>. Os fragmentos de crânio "achados" em Piltdown, uma localidade ao Sul da Inglaterra, foram uma das grandes descobertas do início do século XX. Foi importante por indicar a existência de uma espécie de homem primitivo até então desconhecida e muito antiga. Como tais "fósseis" estavam em um sítio arqueológico onde foram encontrados outros restos fossilizados, a datação calculada para o conjunto foi atribuída também ao crânio do *Eoanthropus dawsoni*, cuja antiguidade foi estimada em pelo menos 500.000 anos. O responsável pela "descoberta" foi Charles Dawson

---

s., ce concept recouvrait tout ce qui était berbère, libyque, égypto-copte, méroïtique, couchitique... bref, tout ce qui, de près ou de loin, apparaissait comme un relais par rapport au berceau de « la civilisation»."

<sup>36</sup> Disponível em: <<http://clp.dlc.ua.pt/DICIweb/LerFicha.asp?Edicao=1&Posicao=3325757>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

<sup>37</sup> Para informações atualizadas, ver: <[http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/sci\\_nat/03/piltdown\\_man/html/](http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/sci_nat/03/piltdown_man/html/)>. Acesso em: 11 fev. 2019.

(1864-1916), um paleontólogo amador e membro da Sociedade Geológica de Londres, que a revelou em 1912. Em 1953, quase meio século depois de controvérsias ora mais ora menos intensas, ficou provado que o suposto crânio milenar era, na verdade, uma falsificação resultante da combinação da mandíbula inferior de um símio com o crânio de um homem moderno. A fraude foi confirmada e a "descoberta" rebatizada como o Homem de Piltdown, mas a motivação por trás da farsa, proveniente de uma iniciativa meramente individual ou talvez de uma ação coletiva coordenada, é algo que continua envolto em mistério. Fato é que o longo tempo durante o qual tal embuste foi sustentado assim como os atores envolvidos em sua manutenção (entre eles o criador de Sherlock Holmes, Sir Arthur Conan Doyle) são elementos que abalaram a credibilidade científica da arqueologia inglesa.

Para Diop (1981), que interpreta o engodo mencionado como uma tentativa deliberada de criar a hipótese e a comprovação de que o "homem" se originou no continente europeu, essa é uma lição que mostra que é sempre necessário um olhar crítico com relação às descobertas científicas, afinal existe a possibilidade de serem, de fato, descobertas "ideológicas", principalmente porque "há uma tendência muito forte entre os ideólogos de organizar os fatos para se adequarem a eles mesmos"<sup>38</sup> (DIOP, 1981, p. 59). Em concordância com o exposto, é pertinente retomar a reflexão de Fage (2010, p. 14-15) sobre o conteúdo ideológico que ele ressalta na "teoria camítica":

Os europeus acreditavam que sua pretensa superioridade sobre os negros africanos estava confirmada por sua conquista colonial. Em consequência disso, em muitas partes da África, especialmente no cinturão sudanês e na região dos grandes lagos, eles estavam convictos de que apenas davam continuidade a um processo de civilização que outros invasores de pele clara, chamados genericamente de camitas, haviam começado antes deles. (FAGE, 2010, p. 14-15).

Como argumentam Castro-Gomez e Grosfoguel (2007, p. 21, tradução nossa) a "ideia eurocêntrica do "ponto zero" obedece a uma estratégia de domínio econômico, político e cognitivo sobre o mundo, da qual as ciências sociais têm feito parte"<sup>39</sup>. Ou seja,

Apenas o conhecimento gerado pela elite científica e filosófica da Europa era tido como o conhecimento "verdadeiro", uma vez que era capaz de abstração de suas restrições espaço-temporais para ser colocado em uma plataforma neutra de observação. O "ponto zero" foi privilegiado desta forma como o ideal último do

---

<sup>38</sup> "There is a very strong tendency among ideologues to arrange facts to suit themselves."

<sup>39</sup> "La idea eurocentrada del 'punto cero' obedece a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo, del cual las ciencias sociales han formado parte."

conhecimento científico.<sup>40</sup> (CASTRO-GOMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 20, tradução nossa).

Segundo Walsh (2007, p. 64):

Na ego-política do conhecimento, o sujeito da enunciação é apagado, ocultado, camuflado no que o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez chamou de "hybris do ponto-zero" (CASTRO-GOMEZ, 2005). Trata-se, então, de uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade a partir de um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si mesmo.<sup>41</sup> (WALSH, 2007, p. 64, tradução nossa).

Diante dos efeitos contraditórios dos “paradigmas eurocêtricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressados e não situados” (COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19), é mobilizado o conceito de “decolonialidade”, com o qual “o mito da descolonização é abertamente questionado e a tese de que a pós-modernidade nos leva a um mundo que não está mais ligado à colonialidade”<sup>42</sup> (CASTRO-GOMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 14, tradução nossa). De modo que a perspectiva decolonial assume que

O capitalismo global contemporâneo ressignifica, em um formato pós-moderno, as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade implantadas pela modernidade. Desse modo, as estruturas de longa duração formadas durante os séculos XVI e XVII continuam a desempenhar um papel importante no presente.<sup>43</sup> (CASTRO-GOMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 14, tradução nossa).

A ressignificação aludida por esses autores tem assumido a forma do discurso do multiculturalismo, “que pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural onde domina.” (SANTOS;

---

<sup>40</sup> “Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento ‘verdadero’, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. El ‘punto cero’ fue privilegiado de este modo como el ideal último del conocimiento científico.”.

<sup>41</sup> “En la ego-política del conocimiento el sujeto de enunciación queda borrado, escondido, camuflado en lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez ha llamado la “hybris del punto cero” (Castro-Gomez, 2005). Se trata, entonces, de una filosofía donde el sujeto epistêmico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistêmica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí.”.

<sup>42</sup> “se cuestiona abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad”.

<sup>43</sup> “el capitalismo global contemporáneo ressignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistêmicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente.”.

MENESES, 2009, p. 9). Porém, Santos e Menezes (2009, p. 10) alertam que o multiculturalismo atua como uma forma de “homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais”, e que veladamente tem produzido o “epistemicídio” de outras culturas, uma vez que “saberes inferiores [são] próprios de seres inferiores” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 10). Sobre o conceito de “epistemologia”, os autores esclarecem:

Toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Epistemologia é toda a noção ou ideia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. (SANTOS; MENESES, 2009, p. 9).

Para eles, um caminho desejável é o da “interculturalidade”, uma vez que

Ao contrário do multiculturalismo (...) a interculturalidade pressupõe o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural. (SANTOS; MENESES, 2009, p. 9).

O que conflui com o conceito de “outridade epistêmica”<sup>44</sup>, compreendida “como aquela que está situada na interseção entre o tradicional e o moderno”<sup>45</sup> (CASTRO-GOMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 20, tradução nossa). Segundo Walsh (2006, p. 56), “o pensamento fronteiriço não exclui, mas antes envolve o pensamento dominante, colocando-o em questão, contaminando-o com outras histórias e outras formas de pensar.”<sup>46</sup> (WALSH, 2006, p. 56, tradução nossa). A autora explica que:

Portanto, o que é evidente aqui é que a colonialidade do poder não é uma entidade homogênea que é experimentada da mesma maneira por todos os grupos subalternizados, e que a interculturalidade não é um conceito que fica de fora das complexas imbricações das histórias locais e da diferença.<sup>47</sup> (WALSH, 2006, p. 35, tradução nossa).

Santos e Menezes (2009, p. 12) designam “a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 12), ou seja:

O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos,

<sup>44</sup> “otredad epistémica”.

<sup>45</sup> “moderno como aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno.”.

<sup>46</sup> “El pensamiento fronterizo no deja a un lado, sino, entabla el pensamiento dominante, poniéndolo en cuestión, contaminándolo con otras historias y otros modos de pensar.”.

<sup>47</sup> “Por lo tanto, lo que aquí se hace evidente es que la colonialidad del poder no es una entidad homogénea que es experimentada de la misma manera por todos los grupos subalternizados, y que la interculturalidad no es un concepto que quede fuera de las complejas imbricaciones de las historias locales y de la diferencia.”.

que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). (...) As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes (SANTOS; MENESES, 2009, p. 12-13).

Para alcançar as “ecologias de saberes”, um caminho a ser trilhado ter a ver com a realização de uma “descolonização epistêmica”<sup>48</sup> (MIGNOLO, 2007, p. 47, tradução nossa), ou seja, com a necessidade de

(...) alterar os termos e não apenas o conteúdo da conversa. Pensar a partir de categorias de pensamento negadas: a partir da corporalidade do corpo negro, da homossexualidade, das línguas exóticas daquilo que o ponto de vista eurocêntrico chama de passado, como o aimará ou o árabe, o urdu e o russo, o uzbequistão e o zulu, etc. Não em sua pureza, mais uma vez, mas em sua infecção com as línguas e categorias do ocidente.<sup>49</sup> (MIGNOLO, 2006, p. 18, tradução nossa).

Cabe destacar que a decolonialidade (mesmo sem ser nomeada dessa forma) não é uma forma de questionamento nova, tendo sido praticada em diversos momentos por diferentes atores em variados contextos. No âmbito acadêmico, não busca suplantar outras ou omitir as contribuições de outras perspectivas teóricas, pois “caso isso ocorresse, estaríamos nos deparando com um novo colonialismo intelectual não mais da Europa, mas da América Latina.” (COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 20).

Haja vista essa ressalva, as questões abordadas até aqui, para além de serem tomadas como perspectivas estanques, são consideradas em suas possibilidades de fornecer subsídios para as discussões subsequentes.

## 2.2 A DIÁSPORA NEGRA, ORALIDADE E OS CENTRO-AFRICANOS

Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta. (FANON, 2008, p. 104).

<sup>48</sup> “decolonización epistémica”.

<sup>49</sup> “cambiar los términos y no solo el contenido de la conversación. Pensar desde categorías de pensamiento negadas: desde la corporalidad del cuerpo negro, la homosexualidad, las lenguas exóticas lo que el punto de vista Eurocéntrico llama pasado, como el aymara o el árabe, el urdu y el ruso, el Uzbekistán y el zulú, etc. No en su pureza, una vez más, sino en su infección con las lenguas y categorías de occidente.”.

O sequestro e a escravização de africanos que foram trazidos para as Américas na condição de escravos teve como consequência o deslocamento de milhões de seres humanos. Nesta migração forçada destacam-se aqueles provenientes da região da África Central. Quanto a isto, Vansina (2013, p. 7) afirma que:

Quase metade dos africanos que cruzaram o Atlântico veio da África Central. Eles foram para todos os lugares: de Buenos Aires a Colômbia e Peru, ao vasto Caribe, assim como Suriname e as Guianas, e a região costeira dos Estados Unidos, de Nova Orleans a Nova York, até alcançarem, finalmente, a Nova Escócia, no Canadá. (VANSINA, 2013, p. 7).

Desse modo, antes de introduzir conceitos que ajudarão a pensar a diáspora africana, importa trazer uma indagação de Stuart Hall (2009, p. 28):

(...) já que “a identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura? (HALL, 2009, p. 28).

Ela nos ajudará a refletir sobre a dispersão dos povos negros da África Central ao longo dos quase quatro séculos do tráfico de escravizados, isto é, a pensar a diáspora africana. Trata-se de um fenômeno complexo, cujas consequências se fizeram sentir em ambas as margens do Atlântico. Sequestrados do continente africano e deportados para lugares desconhecidos, mulheres, homens e crianças tiveram suas identidades violentamente redefinidas em decorrência deste que foi um dos episódios mais funestos da história mundial.

Para Hall (1999, p. 132), a “identidade cultural” pode ser pensada ao menos de duas formas diferentes:

A primeira posição define a "identidade cultural" em termos de uma cultura compartilhada, uma espécie de "natureza precisa" de caráter coletivo, comum a um povo com uma história e antepassados compartilhados, e que esconde em seu interior as muitas outras "naturezas", impostas mais superficial ou artificialmente. Dentro dos termos dessa definição, nossas identidades culturais refletem as experiências históricas comuns e os códigos culturais compartilhados que nos fornecem, como um "povo", quadros de referência e significado estáveis, imutáveis e contínuos, que subjazem sob as alternantes divisões e as vicissitudes de nossa história atual.<sup>50</sup> (HALL, 1999, p. 132, tradução nossa).

<sup>50</sup> “La primer posición define la “identidad cultural” en términos de una cultura compartida, una especie de “naturaleza precisa” de carácter colectivo, común a un pueblo con una historia y unos ancestros compartidos, y que oculta en su interior las muchas otras “naturalezas” impuestas más superficial o artificialmente. Dentro de los términos de esta definición, nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen, como un “pueblo”, con marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, que subyacen bajo las cambiantes divisiones y la vicissitudes de nuestra

A esta acepção do termo, Hall (1999, p. 134) contrapõe uma segunda:

Contudo, há uma segunda visão da identidade cultural, relacionada à anterior, embora diferente. Essa segunda visão admite que, assim como os muitos pontos de semelhança, também existem pontos críticos de *diferença* profunda e significativa que constituem "isso que realmente somos"; ou melhor, "naquilo em que nos tornamos", uma vez que a história interveio em nós. Não podemos falar muito extensivamente, com certa precisão, sobre uma experiência, uma "identidade, "sem aceitar o outro lado – as rupturas e discontinuidades que constituem precisamente a" singularidade" do Caribe. Neste segundo sentido, a identidade cultural é uma questão de "tornar-se" bem como de "ser". (...) as identidades são os nomes que damos às diferentes formas em que estamos posicionados, e dentro das quais nos posicionamos, através das narrativas do passado.<sup>51</sup> (HALL, 1999, p. 134, tradução nossa).

Desse modo, se, de um lado, a primeira acepção se relaciona com o "conceito fechado de diáspora", que "se apóia sobre uma concepção binária de diferença" (HALL, 2009, p. 32-33), de outro lado, a segunda põe em evidência as multiplicidades das experiências diaspóricas, as quais variaram no tempo e no espaço. Foram vividas antes, durante e após o sequestro das africanas e dos africanos e formam parte de uma longa trama de acontecimentos anteriores à travessia do meio<sup>52</sup>. Contudo, o antes e o depois da travessia do Atlântico não compõe uma narrativa única e coerente, que pode ser resgatada de forma inequívoca com uma volta às origens africanas que se prolonga no decurso das vidas dos sobreviventes e de seus descendentes. Como destaca Muniz (2009, p. 53),

Nesses casos, fica bastante claro de que a diáspora africana não pode se basear apenas em uma questão de volta às origens africanas, principalmente porque teríamos que discutir que origens são essas, uma vez que a África que faz parte do nosso imaginário brasileiro é uma invenção; é uma ressignificação do que realmente "seja" a África. (MUNIZ, 2009, p. 53).

O que dialoga com a observação de Miller (2013, p. 75):

Para entender as histórias desses centro-africanos na diáspora americana, deve-se evitar recair nos pressupostos de estereótipos étnicos estáveis – nas Américas assim como na África –, atribuindo conexões por meio de continuidades assumidas e similaridades aparentes na forma. (MILLER, 2013, p. 75).

---

historia actual.”.

<sup>51</sup> “Sin embargo, hay una segunda visión de la identidad cultural, relacionada con la anterior, aunque diferente. Esta segunda visión admite que, al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen “eso que realmente somos”; o más bien “en lo que nos hemos convertido” puesto que la historia ha intervenido en nosotros”. No podemos hablar muy extensamente, con cierta exactitud, sobre una experiencia, una “identidad”, sin aceptar el otro lado –las rupturas y discontinuidades que constituyen precisamente la “singularidad” del Caribe. En este segundo sentido, la identidad cultural es un asunto de “llegar a ser” así como de “ser”. (...) las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado.”.

<sup>52</sup> Designação para a travessia do Oceano Atlântico.

As representações estáveis a que se refere o autor dizem respeito à etiquetagem posta sobre um amplo conjunto heterogêneo de culturas e características étnicas ajuntadas sob a denominação de africanismos. M'Bow (2010, p. xxv) explica que:

Por muito tempo, as expressões da criatividade dos afrodescendentes nas Américas haviam sido isoladas por certos historiadores em um agregado heteróclito de africanismos; essa visão, obviamente, não corresponde àquela dos autores da presente obra. Aqui, a resistência dos escravos deportados para a América, o fato tocante ao marronage [fuga ou clandestinidade] político e cultural, a participação constante e massiva dos afrodescendentes nas lutas da primeira independência americana, bem como nos movimentos nacionais de libertação, esses fatos são justamente apreciados pelo que eles realmente foram: vigorosas afirmações de identidade que contribuíram para forjar o conceito universal de humanidade. (M'BOW, 2010, p. xxv).

Em consonância com isso, Mungana (citado por MORTARI, 2015, p. 144) esclarece que:

Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desprezar o que havia de comum entre seres humanos. Visavam à formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro. (MUNANGA citado por MORTARI, 2015, p. 144).

Dessa forma, essas identidades abertas estiveram e estão sendo produzidas. Trata-se de um processo em aberto de constante tornar-se no âmbito da diáspora africana. Acerca desta, Mortari (2015, p. 139) explica:

O conceito de *diáspora africana*, desenvolvido originariamente por pensadores caribenhos, norte-americanos e por intelectuais africanos dos movimentos de independência, se refere ao movimento característico de um processo marcado pelos fluxos transatlânticos, pelos encontros e choques entre diferentes sociedades (África e América) e cadenciado pelas tensões do mundo da escravidão. (MORTARI, 2015, p. 139).

Quanto a seus efeitos, Muniz (2009, 52-53) elucida que:

Os efeitos da Diáspora Africana no Brasil se estendem para além de uma descendência genética. Se alguns afro-brasileiros rejeitam sua ascendência genética africana, os mesmos não podem fazer o mesmo em relação à ascendência cultural africana. O fio diaspórico que nos liga por meio dos costumes, música, literatura, cinema, culinária, religião não está em um passado equidistante, mas em nossas práticas do cotidiano. (MUNIZ, 2009, p. 52-53).

Ao lado da necessidade de se pensar a diáspora africana, os processos envolvidos e seus

efeitos como um vir a ser, é importante a crítica que se refere a abordagens que tendem a apresentar a “África” como uma “vítima passiva” e os africanos que foram tirados das várias zonas culturais africanas igualmente passivos (THORNTON, 2004, p. 45). No caso brasileiro, Silva (2003, p. 78) destaca que, no geral, historiadores, sociólogos e antropólogos têm “estudado o escravo e o negro a partir de seu desembarque no Brasil, sem vincular a sua captura e escravização ao que se passava na África, e como se esse escravo não trouxesse consigo sua história”.

Trata-se, então, de um esforço no sentido de “aprender a estudar, reconhecer e visibilizar essas outras histórias para além da figura de objetos e ver essas populações como sujeitos históricos diaspóricos, como pessoas.” (MORTARI, 2015, p. 143). Ao que se soma a busca por “saber em que medida a origem cultural africana e as noções de etnia e identidade orientaram as culturas escravas afro-diaspóricas e americanas.” (HEYWOOD, 2013, p. 23).

As pesquisas sobre a diáspora africana têm buscado equacionar essa omissão e suas consequências, sobretudo do ponto de vista cultural (religiões, línguas, danças, comemorações, músicas, cerimônias), em relação com as redefinições das identidades e as inter-relações entre Áfricas e Américas geradas nesse processo de longa duração (HEYWOOD, 2013).

As séries de agrupamentos, desagrupamentos, reagrupamentos lançavam esses indivíduos em redemoinhos de redefinições identitárias. Com diferenças de grau, redefini-las demandava estratégias variadas.

Igualmente significativa, então, é a forma como essa "África" fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos. Nessa perspectiva, as "sobrevivências" em suas formas originais são maciçamente sobrepujadas pelo processo de tradução cultural, (HALL, 2009, p. 40).

Nesse sentido, cumpre destacar que os estudos sobre a África Central e sua relação com a diáspora africana têm ocupado um lugar de menor relevo em comparação com o destaque dado à África Ocidental. Os centro-africanos

(...) são os ancestrais esquecidos por excelência na genealogia das culturas na diáspora do Novo Mundo, pois a magnitude e ubiquidade de suas contribuições até

agora têm sido minimizadas ou negligenciadas a ponto de se tornarem quase invisíveis. (VANSINA, 2013, p. 7).

No Brasil, devido ao que Castro (2005, p. 53) denomina “continuismo metodológico” – desde a publicação de *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, nos anos 30 –, a ênfase dos estudos (seja históricos, antropológicos, sociológicos ou linguísticos) recaiu sobre os povos da zona cultural iorubá. Muito embora aproximadamente 5 dos 11 milhões de homens e mulheres sequestrados no âmbito do tráfico de escravizados fossem centro-africanos (HEYWOOD, 2013, p. 18), o “iorubacentrismo” foi uma tendência dominante dentro e fora do Brasil ao longo do século XX (SILVA, 2003, p. 78). Essa ênfase parece dever-se à atribuição de uma suposta superioridade decorrente de o iorubá “gozar do prestígio da escrita” (CASTRO, 2005, p. 51).

Essa tendência contrasta com as estimativas que indicam que aproximadamente metade dos africanos escravizados nas Américas proveio da África Central, que compreende a região ocupada por povos bantos (ver Mapa 7). Miller (2013, p. 30) aclara que:

A história dos centro-africanos, como membros de comunidades conscientes no Novo Mundo, começou a partir da chegada de uma quantidade numerosa de pessoas de origens convenientemente semelhantes. Esses confrontaram outros escravizados de características suficientemente diferentes, em momentos quando ambos se mobilizaram, enquanto grupos, ao voltarem-se às origens africanas que compartilhavam. Quanto mais gerais as atitudes e comportamentos nos quais se baseavam, tanto melhor. (MILLER, 2013, p. 30)

Os centro-africanos, uma vez mobilizados, constituíram balizas identitárias. Para Miller (2013, p. 46-47),

Os aspectos mais distintivos das vidas de centro-africanos vitimados pela escravidão, sobre os quais eles podem ter se firmado para se redefinirem no Novo Mundo, concentravam-se na visão que compartilhavam de comunidade – geralmente nas arenas da experiência humana caracterizadas como “religiosas”, na segurança da família, nos símbolos de poder e autoridade, na prudência em relação a estranhos e particularmente nas amplas semelhanças linguísticas pelas quais as pessoas que conversavam entre si no dia a dia expressavam uma familiaridade de associações espontâneas. (MILLER, 2013, p. 46-47).

Como destacado pelo autor na citação acima, a língua muito provavelmente desempenhava um papel chave nos processos das redefinições identitárias, assim como para assegurar a coesão das comunidades que se constituíam. Contudo, a questão linguística apresenta pelo menos duas problemáticas fundamentais no cenário centro-africano: de um lado, as línguas

que se conhecem como participantes no escravismo (porque registradas) contrastam com a diversidade das numerosas línguas do grupo banto; de outro lado, a associação corrente durante os séculos XVI e XVII entre língua e nação e a própria dinâmica dos registros acerca dos escravizados tiveram como consequência a invisibilização da grande maioria dessas línguas. Como pontua Mortari (2015, p. 14):

Geralmente, nação referia-se ou a portos de embarque, a região de onde eram provenientes os escravos, ou a uma identificação dada pelos próprios traficantes em razão de algumas semelhanças atribuídas a tais escravos pelos europeus, de forma que somente é possível apontar regiões de procedência dos africanos e não grupos étnicos a que pertenciam. (MORTARI, 2015, p. 141).

Nesse aspecto, os dados quantitativos acabam por não fornecer evidências fortes quanto ao número de línguas que efetivamente podem ter sido faladas nas Américas. No melhor dos casos, podem apontar para a prevalência no uso de línguas veiculares, especialmente as que foram registradas. No âmbito do tráfico de escravizados voltado para abastecer o mercado brasileiro durante o século XVII, a situação não foi menos complexa, já que os contatos dos africanos com línguas por eles desconhecidas, seja da África, seja da América, se intensificou. Quanto a isso, Miller (2013, p. 73) esclarece que:

Não obstante, a despeito da extensão incerta com que os mercadores de escravizados supriam o Nordeste brasileiro, durante o rápido crescimento da escravidão nas plantações, no começo do século XVII, levaram também povos de língua quimbundo para Bahia e Pernambuco, esses cativos adentraram ambientes sociais muito mais complexos que incluíam indígenas escravizados e africanos oriundos na África Ocidental. A pequena quantidade de pessoas enviadas do sul do Cuanza para o Sudeste do Brasil, antes de 1690, deve ter sido forçada a se adaptar às comunidades de origem igualmente heterogênea. A escravidão como comércio, que alcançou lugares mais e mais distantes da África Central por volta de 1670, reuniu pessoas de origens cada vez mais diversas em Luanda para embarque nos navios negreiros destinados a Pernambuco e outras capitânicas brasileiras: alguns tinham origens congolenses genéricas, e outros eram angolas no processo de se tornarem umbundos coloniais. E um número crescente de cativos veio de muitas outras áreas, ao leste do Cuango. (MILLER, 2014, p. 73).

A despeito de muitos percalços, pode-se observar a presença marcante da cultura africana diaspórica no Brasil, devido às estratégias de sobrevivência que o povo africano e seus descendentes desenvolveram. Os milhões de africanos e africanas removidos de suas terras natais e trazidos sucessivamente ao Brasil na condição de escravizados durante os mais de três séculos ao longo dos quais se prolongou o tráfico transatlântico trouxeram e mantiveram consigo modos de fazer, de pensar, de se expressar, de viver. Com essas pessoas, cruzaram o Atlântico suas tradições alicerçadas na oralidade, pois é através da palavra falada que se

perpetua a tradição, posto que, nas civilizações da oralidade, a memória e a palavra falada estão indissoluvelmente ligadas.

O século XV constitui o palco para o encontro de diferentes mundos. Disso sucede o estabelecimento de relações antagônicas: o Novo Mundo se contrapõe ao Velho Mundo, aquele é representado como a barbárie, enquanto este representa a ordenação emanada do direito divino. As Américas eram vistas (e em certa medida ainda o são) como um lugar a ser cultivado, tanto em relação às férteis terras quanto aos seus habitantes. Os povos originários, e pouco mais tarde os arrancados da África, foram considerados como selvagens e, numa linha de raciocínio teo-lógica, também suas culturas e suas línguas. Ambas ocupariam uma posição de submissão em relação àquele ocupado pelas culturas e línguas bíblicas e pelos vernáculos europeus. Com a adaptação da tecnologia de impressão chinesa para a tipografia em tipos móveis, a força da tecnologia da escrita alfabética é aumentada assim como a das culturas que a utilizam.

As reflexões no âmbito do projeto modernidade/colonialidade<sup>53</sup> encerram também a oposição escrita/oralidade. Nessa oposição se fundamenta a noção de que “povos sem alfabetos eram considerados povos sem história, e as narrativas orais eram vistas como incoerentes e inconsistentes.”<sup>54</sup> (MIGNOLO, 1995, p. 3, tradução nossa). Sua história é uma não história, pois não tem a “garantia da verdade alicerçada na escrita”<sup>55</sup> (MIGNOLO, 1995, p. 2, tradução nossa). Dentre outras consequências, disso resulta que a história escrita silencia a não escrita. Na esteira da “invenção” da América, as relações antagônicas se estendem para os outros cantos do mundo, com duras consequências para as civilizações da oralidade, como ressaltado por M’Bow (2010, xxi):

Durante muito tempo, mitos e preconceitos de toda espécie esconderam do mundo a real história da África. As sociedades africanas passavam por sociedades que não podiam ter história. Apesar de importantes trabalhos efetuados desde as primeiras décadas do século XX por pioneiros como Leo Frobenius, Maurice Delafosse e Arturo Labriola, um grande número de especialistas não africanos, ligados a certos postulados, sustentavam que essas sociedades não podiam ser objeto de um estudo científico, notadamente por falta de fontes e documentos escritos. (M’BOW, 2010, p. xxi).

---

<sup>53</sup> Ver nota 19.

<sup>54</sup> “People without letters were thought of as people without history, and oral narratives were looked at as incoherent and inconsistent.”

<sup>55</sup> “warranty of truth grounded in writing.”

Por outro lado, seria um equívoco tomar a dicotomia oralidade/escrita em termos absolutos. O uso do alfabeto latino, por exemplo, por povos autóctones da América e da África é verificável já na primeira metade do século XVI. A escrita de cartas na corte do Reino do Congo é prática corrente pelo menos desde 1512<sup>56</sup>. Portilla (1989, p. 11) informa a existência de um texto escrito<sup>57</sup> em 1528 em nauatle por “um grupo de mexicas, que antes mesmo da fundação do Colégio de Santa Cruz, veio a conhecer perfeitamente o alfabeto latino”<sup>58</sup> (PORTILLA, 1989, p. 11, tradução nossa). Além da apropriação da tecnologia da escrita baseada no alfabeto latino, Diagne (2010, p. 281) chama a atenção para o fato de que ao “contrário do que em geral se acredita, a existência da escrita é um elemento permanente na história e no pensamento africanos, da Palette de Narmer à Récade de Glélé. A abundância de sistemas gráficos e de evidências de seu uso comprova esse fato.” (DIAGNE, 2010, p. 281). Sobre este ponto, Vansina (2010, p. 139) esclarece que

As civilizações africanas, no Saara e ao sul do deserto, eram em grande parte civilizações da palavra falada, mesmo onde existia a escrita; como na África ocidental a partir do século XVI, pois muito poucas pessoas sabiam escrever, ficando a escrita muitas vezes relegada a um plano secundário em relação às preocupações essenciais da sociedade. Seria um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa, “ausência do escrever”, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados (...) Isso demonstraria uma total ignorância da natureza dessas civilizações orais. (VANSINA, 2010, p. 139).

Retornando à dicotomia oralidade/escrita, com relação à perspectiva eurocêntrica de historicidade baseada na tradição escrita, Ki-Zerbo (2010) observa que a principal justificativa sobre a qual assenta a desconfiança sobre o valor de verdade da tradição oral é a possibilidade de esta ser enviesada. Contudo, em última instância, o registro escrito não oferece garantias mais seguras que o da tradição oral:

Costuma-se dizer que a tradição não inspira confiança porque ela é funcional; como se toda mensagem humana não fosse funcional por definição, incluindo-se nessa funcionalidade os documentos de arquivos que, por sua própria inércia e sob sua aparente neutralidade objetiva, escondem tantas mentiras por omissão e revestem o erro de respeitabilidade. (KI-ZERBO, 2010, p. xxxix).

---

<sup>56</sup> Trata-se da carta “Manifesto ou Carta notificatoria do rei do Congo D. Affonso aos principaes senhores do seu reino — 1512” (PAIVA MANSO, 1877, p. 6), a primeira da coletânea de cartas transcritas por Paiva Manso (1877) em sua *História do Congo*.

<sup>57</sup> Segundo Portilla (1989, p. 11), o texto conhecido como *Unos anales Históricos de la Nación Mexicana* está registrado no manuscrito 22 da Biblioteca Nacional de Paris.

<sup>58</sup> “un grupo de mexicas, que antes de la fundación misma del Colegio de Santa Cruz, llegaron a conocer a la perfección el alfabeto latino y se sirvieron de él”.

E Vansina (2010) detalha que:

Tudo que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários status sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição. É esse fato que levou durante muito tempo os historiadores, que vinham de sociedades letradas, a acreditar erroneamente que as tradições eram um tipo de conto de fadas, canção de ninar ou brincadeira de criança. (VANSINA, 2010, p. 146).

Acerca da tradição oral, Hampaté Bâ (2010, p. 168), um mestre africano dessa tradição, o qual se considerava “diplomado na Grande Universidade da Palavra, ensinada à sombra dos baobás” (FIORIN, 2009, p. 9), observa que a palavra falada constitui o sustentáculo das civilizações da oralidade:

É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. (BÂ, 2010, p. 168).

A palavra falada está, pois, imbuída de uma força que transcende a esfera humana, e inclusive as consequências de seus usos podem ser tão destrutivas quanto benéficas. Isto é, a “tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de divino. Ela é ao mesmo tempo divina "no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente.” (OBENGA, 2010, p. 172). Ademais, é por intermédio da oralidade que as tradições são constituídas e preservadas. É ela a reguladora do funcionamento das instituições sociais, desde o âmbito mais restrito da família até o contexto mais amplo das civilizações africanas. Ou seja,

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (BA, 2010, p. 169).

Pode ser enriquecedor relacionar as palavras de Bâ à teoria dos atos de fala de Austin<sup>59</sup>. Segundo ela, “a linguagem é vista como ação e como forma de atuação sobre o real e, portanto, de constituição do real, e não meramente de representação ou correspondência com a realidade.” (AUSTIN, 1990, p. 10 citado por MUNIZ, 2009, p. 23). O que conflui com a reflexão de Vansina (2010, p. 140), ao dizer que a

(...) tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas. Os Dogon sem dúvida expressaram esse nominalismo da forma mais evidente; nos rituais constatamos em toda parte que o nome é a coisa, e que “dizer” é “fazer”. (VANSINA, 2010, p. 140).

Nessa perspectiva, é esclarecedora a leitura feita por Muniz (2009, p. 24) que esclarece que “Austin desconstrói com a cisão entre performativo e constativo, defendendo que é uma falácia afirmar que a linguagem pode ser puramente descritiva; segundo ele, estamos sempre no campo da performatividade quando o assunto é linguagem.” (MUNIZ, 2009, p. 24). O sentido de um enunciado, seu uso em determinada situação e as intenções com ele pretendidas estão intimamente relacionados. O destaque da performatividade no uso da língua em situações reais contribui para uma melhor compreensão dos diversos fatores (sociais, culturais, históricos, ideológicos, etc.) que participam no estabelecimento da comunicação no âmbito das relações interpessoais e sociais. Contudo, como pensar o uso da língua(gem) do Outro e da importância do seu próprio corpo nela?

É útil, pois, pensar a “performance” (TAYLOR, 2013) como uma chave de interpretação produtiva para abordar questões relacionadas à criação, transmissão, aprendizado, manutenção, recriação de conhecimentos. Nesse sentido, Taylor (2013, p. 27) esclarece que:

As performances funcionam como atos de transferência vitais, transmitindo o conhecimento, a memória e um sentido de identidade social por meio do que Richard Schechner denomina “comportamento reiterado”. Em um primeiro nível, a performance constitui o objeto/processo de análise nos estudos da performance, isto é, as muitas práticas e eventos – dança, teatro, ritual, comícios políticos, funerais – que envolvem comportamentos teatrais, ensaiados ou convencionais/apropriados para a ocasião. (TAYLOR, 2013, p. 27).

Conforme Taylor (2013), quando do contato cultural entre os povos originários da América e

---

<sup>59</sup> John Langshaw Austin (1911-1960) foi um filósofo inglês e faz parte da escola de filosofia analítica de Oxford. Suas principais obras são: *Other Minds* (1946), *Word and Deeds* e *How to do Things with Words* (1962, publicado postumamente).

os conquistadores nos séculos XV e XVI, o conhecimento "incorporado" passa a ser substituído e constringido pelo escrito. Semelhantemente à África, na América havia também sistemas de escrita. Como esclarece a autora:

Embora os astecas, maias e incas praticassem a escrita antes da conquista – em forma de pictogramas, hieróglifos ou sistemas de nós –, ela nunca substituiu a expressão vocal performatizada. A escrita, apesar de altamente valorizada, era originalmente um lembrete para a performance, um auxílio mnemônico. Informações mais precisas podiam ser armazenadas através da escrita, o que exigia habilidades especializadas, mas dependia da cultura incorporada para a sua transmissão. (TAYLOR, 2013, p. 27).

As práticas incorporadas indígenas não apenas foram segregadas pela escrita, foram também restringidas pela imposição das práticas trazidas pelos colonizadores. Entre outras coisas,

Práticas não verbais – como dança, ritual e culinária, entre outras –, que há muito tempo serviam para preservar um senso de identidade e de memória comunitária, não eram consideradas formas válidas de conhecimento. Muitos tipos de performance, considerados idólatras por autoridades religiosas e civis, foram totalmente proibidos. (TAYLOR, 2013, p. 48).

Assim, o que não está registrado por meio da escrita "não existe", o que não está prescrito é proibido. No entanto, é justamente no seio do sistema simbólico colonialista que as práticas performáticas autóctones encontram seu espaço de sobrevivência. “O ato de transferência, nesse caso, funciona através da duplicação, replicação e proliferação” (TAYLOR, 2013, p. 84), constituindo as formas sincréticas características do período colonial americano (virgem de Guadalupe, umbanda, santería etc). O conjunto de práticas e conhecimentos incorporados está, então, disponível à assimilação em diferentes níveis e proporções, segundo as necessidades e condições históricas daqueles que buscam preservar sua continuidade. A performance, nesse sentido, pode ser melhor entendida na perspectiva que convém a:

Um estudioso que trabalha com tradições orais deve compenetrar-se da atitude de uma civilização oral em relação ao discurso, atitude essa, totalmente diferente da de uma civilização onde a escrita registrou todas as mensagens importantes. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. (VANSINA, 2010, p. 139-140).

Os conhecimentos são selecionados, memorizados/internalizados e transmitidos "no interior de sistemas específicos de rerepresentação (...) [os quais] se reconstituem – transmitindo memórias, histórias e valores comuns de um grupo/geração para outro." (TAYLOR, 2013,

p.51). "Considerando que a tradição oral é depositária do acúmulo de experiências materiais e espirituais vivenciadas pelo grupo" (CASTRO, 2005, p. 71), o conhecimento incorporado transmitido via performance é igualmente relevante:

Uma das peculiaridades da memória africana é reconstituir o acontecimento ou a narrativa registrada em sua totalidade, tal como um filme que se desenrola do princípio ao fim, e fazê-lo no presente. Não se trata de recordar, mas de trazer ao presente um evento passado do qual todos participam, o narrador e a sua audiência. Aí reside toda a arte do contador de histórias. Ninguém é contador de histórias a menos que possa relatar um fato tal como aconteceu realmente, de modo que seus ouvintes, assim como ele próprio, tornem-se testemunhas vivas e ativas desse fato. Ora, todo africano é, até certo ponto, um contador de histórias. Quando um estranho chega a uma cidade, faz sua saudação dizendo: "Sou vosso estrangeiro". Ao que lhe respondem: "Esta casa está aberta para ti. Entra em paz". E em seguida: "Dá-nos notícias". Ele passa, então, a relatar toda sua história, desde quando deixou sua casa, o que viu e ouviu, o que lhe aconteceu, etc., e isso de tal modo que seus ouvintes o acompanham em suas viagens e com ele as revivem. É por esse motivo que o tempo verbal da narrativa é sempre o presente. (BA, 2010, p. 208).

As permanências das línguas africanas no Brasil atual se mostram de diferentes formas em que se evidenciam a oralidade e a performance. Como explica Aragão (2011, p. 9):

(...) a herança africana em nossa cultura permanece até hoje bastante forte em certas áreas, como na religião, na música, na culinária, nos folguedos populares, costumes e tradições recebidas dos africanos e marcantes na sociedade brasileira atual. (ARAGÃO, 2011, p. 9).

Além do conjunto diversificado de práticas incorporadas reunidas sob rótulos como "populares", "folclóricas", verifica-se também permanências através das "línguas especiais" (PETTER, 2005). Trata-se das chamadas línguas de ocultação e das línguas-de-santo. Com relação ao papel da palavra falada e elas, Petter (2005, p. 197) elucida que:

O "segredo" que essas "línguas" veiculam foi conservado e transmitido exclusivamente pela linguagem oral. Essa característica identifica as civilizações africanas, chamadas de civilizações da oralidade, em razão do privilégio que concedem à palavra verbalizada como depositária e veículo do conhecimento. É significativo o fato de que descendentes de africanos tenham perpetuado no Brasil o valor civilizatório da palavra falada, transformada aqui, em condição de coesão e sobrevivência de um grupo. (PETTER, 2005, p. 197).

Assim, evidencia-se que os veículos de preservação das línguas e linguagens africanas foram e continuam sendo pelos menos a oralidade e a performance. Por outras palavras, pensar as identidades e as culturas afrodiáspóricas em suas mudanças, permanências, re-criações na contextura do Atlântico implica também pensar a importância da palavra falada e da linguagem incorporada em sua dimensão estratégica, enquanto meios de transmitir,

transformar, transfigurar, transcender, transgredir as medidas repressivas de uma ordem social adversa. Aqui, lá, e acolá, suas re-existências são/estão.

## 2.3 LINGUÍSTICA AFRICANA E AS LÍNGUAS AFRICANAS NO BRASIL

E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. (FANON, 1968, p. 38).

Os encontros entre as línguas africanas e a língua dos portugueses (ou pelo menos a intensificação dos mesmos) coincide com a circum-navegação do continente africano. Os locais e as respectivas datas dos primeiros contatos linguísticos foram, segundo Okoudowa (2015): Guiné-Bissau (1446), Cabo-Verde (1460-1462), São Tomé e Príncipe (1470), Angola (1482) e Moçambique (1498). Com o passar do tempo, com o incremento das trocas comerciais e do tráfico de escravizados, a rede de contatos linguísticos foi se ampliando e se tornando mais complexa no âmbito do Atlântico. Questões de ordem prática relacionadas a demandas comunicativas acarretaram na nomeação, listagem, classificação e, em medidas variáveis, na dominação das línguas antes desconhecidas.

### 2.3.1 Línguas da África e línguas bantos

O continente africano apresenta uma grande diversidade linguística. A estimativa é de que em torno de um terço das línguas de todo o mundo são usadas nesse continente, totalizando mais de 2000 línguas (BONVINI, 2008, p. 22). A esse respeito, Petter (2015, p. 15) explica que:

O número de línguas apontado na África não é fixo, porque há línguas que estão sendo “descobertas” pela descrição em curso e outras que estão desaparecendo, em consequência de reduzido número de falantes. Nessa identificação desempenha um papel importante a conceituação de *língua* e *dialeto*, pois o avanço dos trabalhos de descrição linguística pode rever antigas classificações, agrupando ou separando falares, anteriormente considerados como línguas distintas ou como dialetos (variedades regionais) de uma mesma língua.”. (PETTER, 2015, p. 15)

Durante muito tempo essa grande diversidade linguística permaneceu sem uma classificação

efetiva<sup>60</sup>, mas, em 1955, Joseph Greenberg foi o primeiro a “estabelecer uma classificação realmente válida de todas as línguas da África” (CASTRO, 2005, p. 27). Essa classificação é de tipo filo-genética, ou seja, agrupa as línguas em “troncos linguísticos” segundo as relações de parentesco que se verificam entre as línguas. Acerca de sua classificação, o próprio Greenberg (2010, p. 319) elucida que:

Uma classificação genética apresenta-se sob a forma de conjuntos de unidades hierárquicas que possuem a mesma organização lógica de uma classificação biológica em espécies, gêneros, famílias, etc., em que os membros do conjunto situado em um determinado nível se incluem em conjuntos de um nível superior. Poder-se-ia apresentá-la também sob a forma de uma árvore genealógica. O fato de duas ou mais línguas compartilharem de um ancestral imediato numa árvore genealógica significa serem elas provenientes de dialetos de uma mesma língua que se diferenciaram pela evolução. Tal classificação pode ser ilustrada com o exemplo bastante conhecido do indo-europeu. (GREENBERG, 2010, p. 319).

Quanto aos critérios usados por ele para o agrupamento ou separação das famílias de línguas, o autor esclarece que: “considerava probantes as grandes semelhanças entre grupos de línguas, que envolviam ao mesmo tempo som e significado, quer se tratasse de raízes (do vocabulário) quer de formantes gramaticais.” (GREENBERG, 2010, p. 325). O peso da analogia biológica nesse tipo de classificação é notável. A sua relação com as teorias evolutivas em voga na segunda metade do século XIX, a qual levou a uma distribuição hierárquica das línguas (não imune a condicionantes ideológicos<sup>61</sup>) em mais ou menos evoluídas, comporta críticas como as apontadas de Diagne (2010, p. 258):

Entretanto, esses trabalhos continuam discutíveis e discutidos por muitas razões. A primeira é que a linguística da África não escapou à ideologia etnocentrista. Sob esse aspecto, as críticas recentes do próprio J. H. Greenberg concordam perfeitamente com as que Cheikh Anta Diop exprimia há 20 anos, em *Nations Nègres et Cultures*, e que T. Obenga retomou, acrescentando-lhes novas informações em sua conferência no Festival de Lagos, em 1977. A segunda razão é de ordem puramente científica. Quase todos os linguistas consideram prematuras as tentativas de classificação. Não são tomadas as precauções metodológicas indispensáveis e ainda não se reuniu material devidamente analisado e preparado para uma comparação genética ou mesmo tipológica das línguas africanas. (DIAGNE, 2010, p. 258).

A relevância de uma classificação linguística reside nas possibilidades de separação ou agrupamento de línguas no sentido de permitir uma organização propícia para a aplicação de procedimentos analíticos, isto é, a nomenclatura atribuída a línguas ou grupos de línguas é

---

<sup>60</sup> Para uma visão de conjunto da história da “linguística africana”, ver: PETTER, M.; ARAÚJO, P. P. *Linguística Africana: passado e presente*. Em: PETTER, M. (Org.). *Introdução à Linguística Africana*. 2015. P. 27-48.

<sup>61</sup> Ver: p. 28, a questão do “mito camita”.

feita com base em termos, antes de mais nada, "operatórios" (BONVINI, 2014, p. 24).

Na atualidade, Bonvini (2014, p. 23), a partir “dos principais dados recentes”, apresenta as línguas africanas divididas em quatro “grandes troncos ou filios”, os quais apresentamos a seguir, acrescentando entre parênteses as estimativas mais recentes conforme Eberhard, Simons e Fenning (2019), no site *Ethnologue*<sup>62</sup>:

- Nígero-congolês (1542 línguas): estendendo-se do sul do Saara até o sul do continente, desde o Atlântico até o Pacífico. São mais de mil as línguas desta família que são faladas por centenas de povos negro-africanos.
- Afro-asiático (277 línguas): também conhecidas como hamito-semíticas. Devido à expansão islâmica, foram introduzidas no território africano a partir do séc. VII e atualmente contam com mais de 250 milhões de falantes.
- Nílo-saariano (206 línguas): espalhadas pelo Sudão, Etiópia, Uganda, Quênia, norte da Tanzânia e sul do Saara, são estimadas em mais de cem e são faladas por mais de trinta milhões de pessoas.
- Coissan (13 línguas): famosas pelos chamados “cliques”, sons avulsivos, são conhecidas como “línguas de cliques”. Seus falantes estão distribuídos pela África do sul, Namíbia, Botsuana e Angola. Estima-se sua antiguidade em mais de 8 mil anos e, assim, são consideradas “as primeiras línguas” da África do Sul.

Sua distribuição geográfica e algumas das línguas mais representativas (em relação com o número de falantes) pode ser visualizada no Mapa 1<sup>63</sup>:

Para esta pesquisa, graças a sua presença preponderante no tráfico de escravizados na região do Oceano Atlântico, destaca-se o tronco nígero-congolês (ver Mapa 2). Devido às grandes semelhanças com as línguas da África Ocidental, as línguas bantos foram ajuntadas a elas por Greenberg em um único e grande tronco linguístico, chamado por ele “Níger-Congo”. Quanto à importância desse conjunto, Obenga (2010, p. 70) observa que:

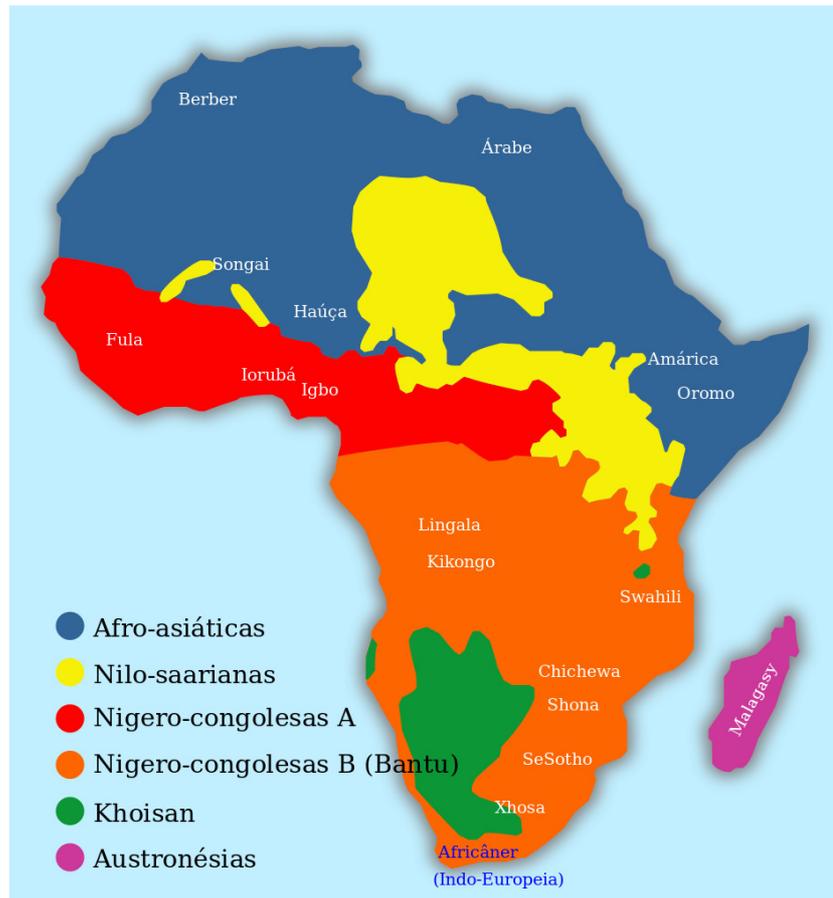
A família “Níger-Congo”, por exemplo, embora não tenha sido ainda bem estabelecida, aponta a existência de laços socioculturais muito antigos entre os

<sup>62</sup> Disponível em: <<https://www.ethnologue.com/browse/families>>. Acesso em 5 abr. 2019.

<sup>63</sup> Para uma descrição pormenorizada da história das tentativas de classificação das línguas africanas, seus critérios e principais características, ver Petter (2015b, p. 49-85).

povos do oeste atlântico, os povos Mande, Gur e Kwa, os povos situados entre o Benue e o Congo (Zaire), os povos do Adamaua oriental e os Bantu, da África central, oriental e meridional. (OBENGA, 2010, p. 70).

Mapa 1 – Distribuição dos troncos linguísticos africanos



Fonte:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/b/ba/African\\_language\\_families\\_pt.svg/945px-African\\_language\\_families\\_pt.svg.png](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/b/ba/African_language_families_pt.svg/945px-African_language_families_pt.svg.png). Acesso em: 01 fev. 2019.

Conforme Petter (2015b), a família nigero-congolesa compreende as famílias: cordofoniana, mande, atlântica, ljoide, dogon, kru, gur (voltática), adamaua-ubanguí, kwa (cua) e benue-congo. A família Benue-congo é a maior, tanto em relação ao número de línguas e falantes quanto em relação à extensão geográfica de ocorrência. Conta com cerca de 900 línguas e mais de 500 milhões de falantes. Está distribuída por vasta parcela do continente africano abrangendo a África ocidental, central, oriental e meridional. Divide-se em:

- Benue-congo oriental: tem correspondência com o kwa oriental de Greenberg. É formada por vários grupos, dentre os quais se destacam os falares iorubás.
- Benue-congo ocidental: se relaciona com o benue-congo de Greenberg. Abrange as línguas bantos em sentido estrito (*narrow bantu*), que se localizam

em toda a extensão ao sul do Equador (anjico, quicongo, quimbundo, umbundo, zulu, quioco, macua, maconde, herero, ronga, tonga, jaga, luba, teque, bemba, lunda...)

Mapa 2 – Línguas nigero-congolesas e coissan



Fonte: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map\\_of\\_the\\_Niger-Congo\\_and\\_Khoisan\\_languages.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_the_Niger-Congo_and_Khoisan_languages.svg)>. Acesso em: 13 fev. 2019.

Quanto à família benue-congo, observa-se que os falantes das línguas do grupo banto estão distribuídos por uma vasta área do continente africano ao sul da linha do Equador, na África Central, Oriental e Meridional (ver Mapa 2). Mais especificamente, nos seguintes países: República Centro-Africana, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República do Congo, República Democrática do Congo, Zâmbia, Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malawi, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul.

O grupo banto foi registrado e estudado relativamente cedo, em comparação com outras famílias de línguas africanas. A esse respeito, Castro (2005, p. 25) informa que:

O grupo banto, dentre todos os grupos linguísticos subsaarianos, foi o primeiro a despertar a curiosidade dos pesquisadores estrangeiros e a ser estudado relativamente cedo. Na base desse fato, encontramos o caráter homogêneo de um grupo amplo, cujas inúmeras línguas apresentam muita semelhança entre si.

(CASTRO, 2005, p. 25).

Em relação com a difusão da ideia de uma “comunidade bantu”, Diagne (2010, p. 254) esclarece que:

A ideia e a noção de uma comunidade bantu reunindo a grande maioria dos povos da África central e meridional nasceram no século XIX com os trabalhos de W. Bleek. Numa obra célebre publicada em 1862, ele estabeleceu o parentesco das línguas e das variantes dialetais faladas numa área muito vasta, habitada por numerosos grupos étnicos, usando falares com maior ou menor grau de intercompreensão. Evidentemente, o parentesco de língua e de cultura é muito mais perceptível à primeira vista para as etnias que vivem lado a lado. É o que ocorre com os Bantu. (DIAGNE, 2010, p. 254).

Como observam Nurse e Philippson (2003, p. 2), as línguas do grupo banto remontam a um ancestral comum, o proto-banto, ao qual é atribuído uma antiguidade de cinco milênios. Pode-se dizer que as línguas bantos estão para o proto-banto assim como as neolatinas (português, catalão, romeno, galego, espanhol etc) estão para o indo-europeu. Ou seja, trata-se de uma reconstrução hipotética, alcançada por meio do método histórico-comparativo<sup>64</sup>. Quanto à designação "proto-bantu", Obenga (2010, p. 70) esclarece que:

O termo “bantu comum” ou “proto-bantu” designa apenas o sistema constituído pelos elementos comuns às línguas bantu conhecidas; tais elementos remontam a uma época em que essas línguas eram quase idênticas. O mesmo ocorre com o “indo-europeu”, por exemplo. No nível estrito da realidade, a arqueologia linguística é, no limite, uma pura ilusão, porque, da época mais antiga, pré-histórica, em que se falava a língua comum recuperada, não subsiste nenhum traço histórico ou linguístico. (OBENGA, 2010, p. 70).

Importa citar a advertência que Bonvini (2014, p. 24) faz de é necessário ter em vista que os termos usados para designar as línguas africanas “são termos puramente linguísticos”. Este autor frisa este aspecto das designações científicas dadas às línguas, porque tais “etiquetas” são recursos instrumentais de caráter provisório e que, enquanto tais, estão sujeitos a questionamentos e mudanças, a exemplo do próprio termo “banto” cunhado por Bleek, que originariamente incluía “também línguas da África Ocidental”. De outra forma, “seria ilusório, senão abusivo, pretender fundamentar uma argumentação de tipo extralinguístico em bases pretensamente linguísticas.” (BONVINI, 2014, p. 24).

O número total de línguas bantos é difícil de precisar, sobretudo devido à problemática

---

<sup>64</sup> Partindo do pressuposto de que as mudanças nas línguas apresentam um elevado grau de regularidade, consiste, em linhas gerais, na comparação sistemática entre os sistemas fonológicos, morfológicos, sintáticos e especialmente o léxico de duas ou mais línguas a fim de reconstruir estágios anteriores destas não atestados por fontes escritas.

distinção entre língua e dialeto. A fim de dissipar possíveis mal-entendidos entre os dois termos, Petter (2015a, p. 14-15) esclarece que a “língua é um sistema de comunicação constituído por sons verbais (a língua oral) ou por sinais (a língua de sinais)”. Nesse sentido, o “dialeto”, entendido como uma “forma de expressão regional”, não é em nada menos importante que a “língua”, já que ambos cumprem perfeitamente “com a finalidade de estabelecer a comunicação”. A autora relembra que comumente a atribuição de uma ou outra designação é de natureza política, ou seja, “quando se observa o caráter oficial da língua e não oficial do dialeto” (PETTER, 2015a, p. 15). Adicionalmente, essa autora esclarece que a disponibilidade de dados linguísticos é também um fator importante na diferenciação entre língua e dialeto. Com relação a isto, Nurse e Philippson (2003, p. 2) esclarecem que:

“O número total de línguas bantas é difícil de determinar com exatidão. Güthrie (1967, p. 71) elenca cerca de 440 ‘variedades’ bantas, Grimes (2000) 501 (excetuadas umas poucas línguas ‘extintas’ ou ‘quase extintas’), Bastin *et al.* (1999) 542, Maho (nesta obra) em torno de 660, e Mann *et al.* (1987) cerca de 680 [...] O principal obstáculo é: qual a diferença entre língua e dialeto, e onde está situado o limite entre ambos?”. (NURSE e PHILIPPSON, 2003, p. 2)

É assim que, para Nurse e Philippson (2003, p. 2), não haveria mais que 300 línguas bantos, ao passo que há autores que contabilizam em torno de 680 línguas. Determinar o número total de falantes também não é tarefa fácil, já que “muitas pessoas na África são bilíngues ou multilíngues”<sup>65</sup> (NURSE; PHILIPPSON, 2003. p.1, tradução nossa).

Sobre o nome “banto”, Bonvini (2008, p. 25) lembra que “como termo da Linguística, o vocábulo *banto* é bastante recente”, e chama a atenção para o rearranjo que a classificação de Greenberg para as línguas bantos sofreu nos últimos anos:

(...) até os anos 50, esse grupo de línguas tinha sido tratado como uma família plena e separada, e muitas vezes como “a família” de referência, exercendo, aos olhos de alguns, o papel de representante-tipo do “original africano”, a classificação linguística o considera hoje, a despeito do número impressionante de suas línguas e de seus falantes, como um membro do subgrupo *bantóide do sul*, pertencente à subfamília *bantóide*, que se insere na família *benuê-congolesa*, que é uma porção do tronco *nigero-congolês*. Essa classificação não diminui em nada sua importância no plano linguístico. (BONVINI, 2008, p. 24).

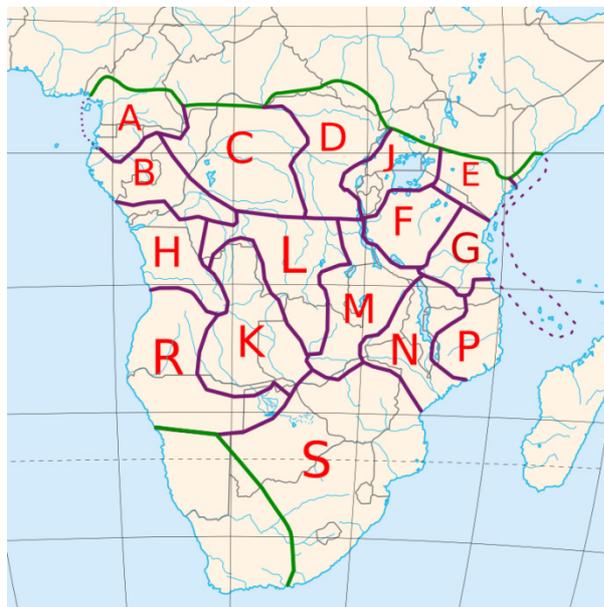
Entre as classificações das línguas bantos, Castro (2005, p. 40) explica que a mais difundida é a de Güthrie, publicada pela primeira vez em 1948 e que pode ser encontrada no segundo

---

<sup>65</sup> "Many people in Africa are bi- or multilingual."

volume de sua obra “O banto comparado”<sup>66</sup>. De base tipológico-geográfica, leva em conta traços linguísticos semelhantes e a proximidade geográfica entre as línguas (ver Mapa 3).

Mapa 3 – Distribuição das línguas bantos segundo a classificação de Güthrie



Fonte:  
<[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/12/Bantu\\_zones.png](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/12/Bantu_zones.png)>. Acesso em 01 fev. 2019.

A classificação de Güthrie, em linhas gerais, apresenta uma letra (critério geográfico) e uma dezena (critério tipológico), as quais formam um código alfanumérico (CASTRO, 2005, p. 30). Assim, o quimbundo, por exemplo, é classificado como H21, no qual a letra H se refere principalmente ao que hoje é o país Angola e a dezena 21 denota a proximidade tipológica com outras línguas bantas limítrofes, como o songo H24 localizado na República Democrática do Congo, ao norte de Angola.

Cabe, por fim, destacar que, dos debates sobre as propostas de classificação das línguas bantas, decorrem as hipóteses sobre os movimentos migratórios dos povos bantos no passado. Greenberg (2010, p. 332) delimita a natureza dessa controvérsia:

A classificação do grupo bantu, tomado em seu conjunto, como subgrupo do benue-congo, ele mesmo um ramo da grande família Níger-congo, constituiu um dos aspectos mais controvertidos da classificação de Greenberg. Güthrie, em particular, adotou a tese de que o bantu é geneticamente independente, e as inúmeras semelhanças encontradas entre o bantu e outras línguas do Níger-congo resultam de influências bantu sobre um grupo de línguas fundamentalmente diferentes. Dessa

<sup>66</sup> GÜTHRIE, Malcolm. *Comparative Bantu*. 1971.

hipótese, deduziu que o ponto de origem do bantu é o “núcleo” do Shaba meridional, ao passo que Greenberg o situa no vale médio do Benue, na Nigéria, porque as línguas de parentesco mais estreito do subgrupo bantóide do benue-congo são faladas nessa região. (GREENBERG, 2010, p. 332).

Feita uma breve incursão em algumas das questões que envolvem a área da Linguística Africana, passamos a uma descrição do cenário linguístico de Angola na atualidade.

### 2.3.2 Línguas de Angola e o quimbundo na atualidade

Traçar um quadro do cenário linguístico de Angola na época atual pode ser útil para auxiliar numa melhor compreensão sobre o contexto do multilinguismo do qual são oriundas as línguas bantos que no Brasil chegaram durante o tráfico de escravizados. É importante frisar que não se pretende apresentar uma caracterização que se pretenda completa ou estabelecer uma comparação entre diferentes épocas do contexto angolano. O que se busca nesta seção é antes traçar em linhas gerais o cenário linguístico angolano no presente, para, tomadas as devidas proporções, pensar que o multilinguismo é um fator que desempenhou um papel importante nas dinâmicas do tráfico de escravizados, seja na África seja na América. Bagno (2017, p. 217) apresenta a seguinte definição de “multilinguismo”:

O termo *multilinguismo* caracteriza a existência, no interior de um mesmo território – dotado ou não de soberania política –, de diferentes **comunidades linguísticas**. Trata-se da situação mais comum em todas as sociedades humanas. Apesar do reduzido número de **línguas oficiais** (cerca de 150 no mundo todo), são raríssimos os exemplos de situações de absoluto monolingüismo (BAGNO, 2017, p. 297).

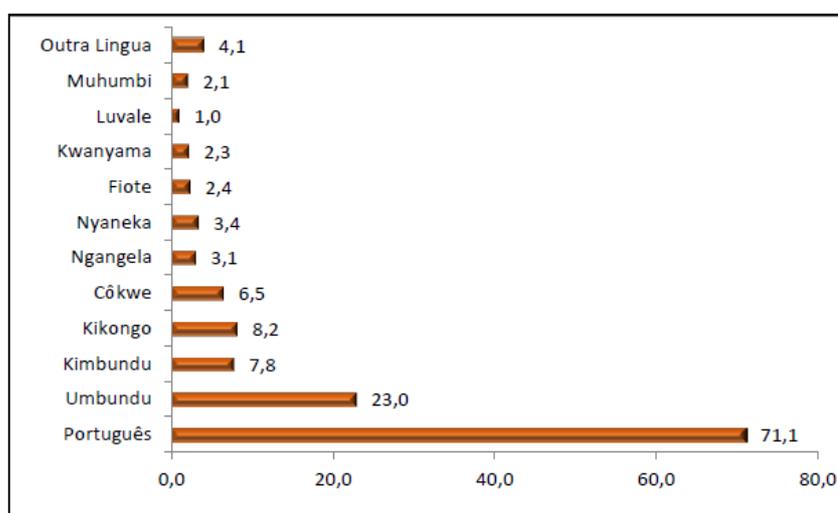
Assim, a perspectiva que adotamos sobre o multilinguismo é a que destaca a tensão entre a força centrípeta dos ideais de unificação nacional de cada Estado, muitas vezes representada pelo imaginário do monolingüismo, e a força centrífuga da diversidade linguística, destacando que com frequência “as diferentes comunidades linguísticas coexistentes num mesmo território não desfrutam do mesmo *status* político nem vivem nas mesmas condições sociais, econômicas e culturais.” (BAGNO, 2017, p. 298). No caso angolano, a tensão se faz notar tanto entre o português e as demais línguas nacionais como entre estas na esfera das disputas por representatividade política.

Angola é um dos países com o maior número de falantes do português no mundo e faz parte

da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP)<sup>67</sup>. Apresenta a maior proporção de falantes do português/habitantes entre os países africanos nos quais o português é a língua oficial/administrativa. Do total dos 25.789.024 habitantes, a língua portuguesa é usada por 15.470.000 (ANGOLA, 2016, p. 31), sendo a língua materna de 10.300.000 angolanos (EBERHARD; SIMONS; FENNING, 2019). Cabe destacar que o crescimento da população urbana, principalmente em decorrência da Guerra Civil Angolana (1975-2002), tem levado ao aumento do uso do português principalmente entre os mais jovens. Nas áreas urbanas, é a língua materna de 60% da população, sendo usado como segunda língua pelos outros 40 % (EBERHARD; SIMONS; FENNING, 2019).

Cumprido destacar que, para o conjunto do país, “o número de línguas individuais listados para Angola é 47. Destas, 46 são vivas e 1 está extinta. Das línguas vivas, 41 são autóctones e 5 não. Além disso, 6 são institucionais, 16 estão em desenvolvimento, 19 são vigorosas e 5 correm risco.”<sup>68</sup> (EBERHARD; SIMONS; FENNING, 2019). Desse total, destacam-se o umbundu, o quimbundu, e o quicongo pelo número de falantes (ver Gráfico 1). Okoudowa (2015, p. 13) informa que a língua com maior número de falantes maternos é o umbundu (30%), seguido pelo português (26%), pelo quimbundu (16%) e quicongo (8%).

Gráfico 1 – Línguas mais faladas conforme o Censo 2014



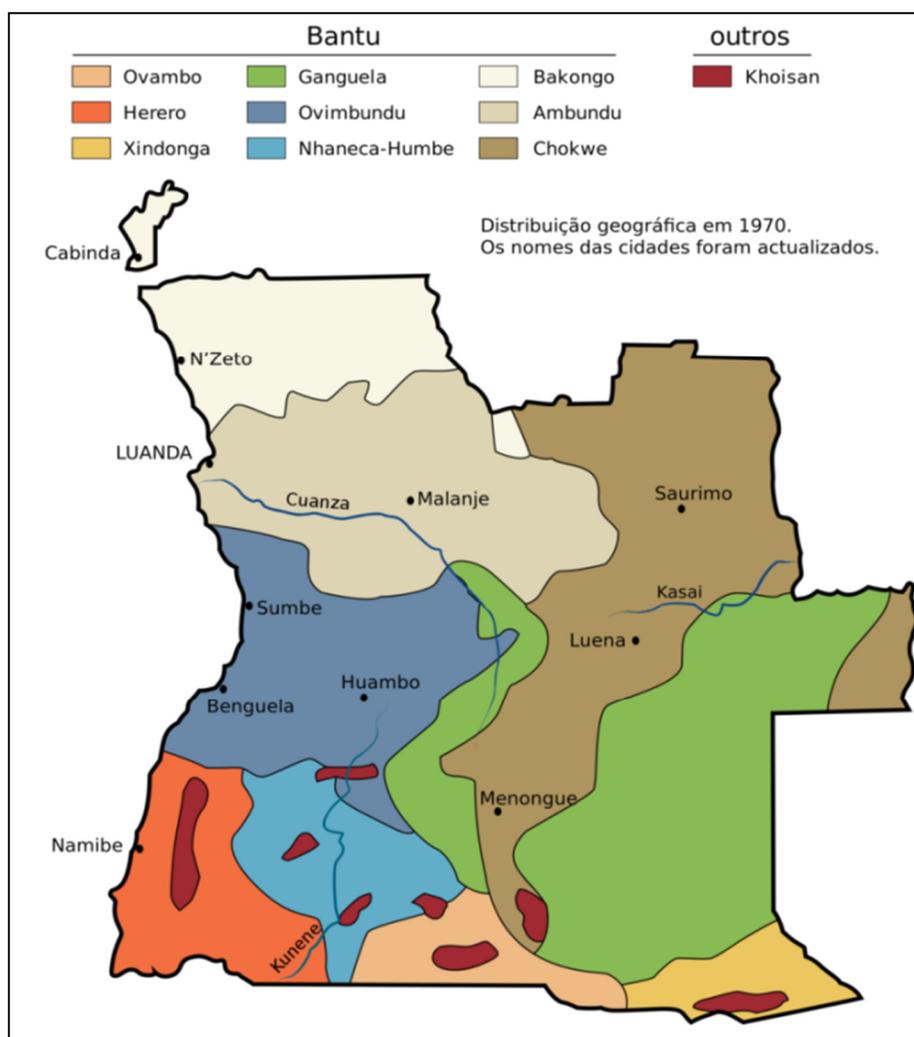
Fonte: ANGOLA, 2016, p. 51.

<sup>67</sup> Para maiores informações sobre a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, ver o site oficial: <<https://www.cplp.org>>. Acesso em: 25 fev. 2019.

<sup>68</sup> “The number of individual languages listed for Angola is 47. Of these, 46 are living and 1 is extinct. Of the living languages, 41 are indigenous and 5 are non-indigenous. Furthermore, 6 are institutional, 16 are developing, 19 are vigorous, and 5 are in trouble.”

O complexo cenário do multilinguismo pode ser percebido de modo mais claro ao se compararem a distribuição das principais línguas mais faladas por província (ver Mapa 5) com a distribuição geográfica dos grupos étnicos preponderantes em cada província (ver Mapa 4). Essa comparação, embora generalizante, permite perceber a coexistência e "alternância de códigos"<sup>69</sup> (*code-switching*) no plano geográfico.

Mapa 4 – Grupos étnicos de Angola em 1970



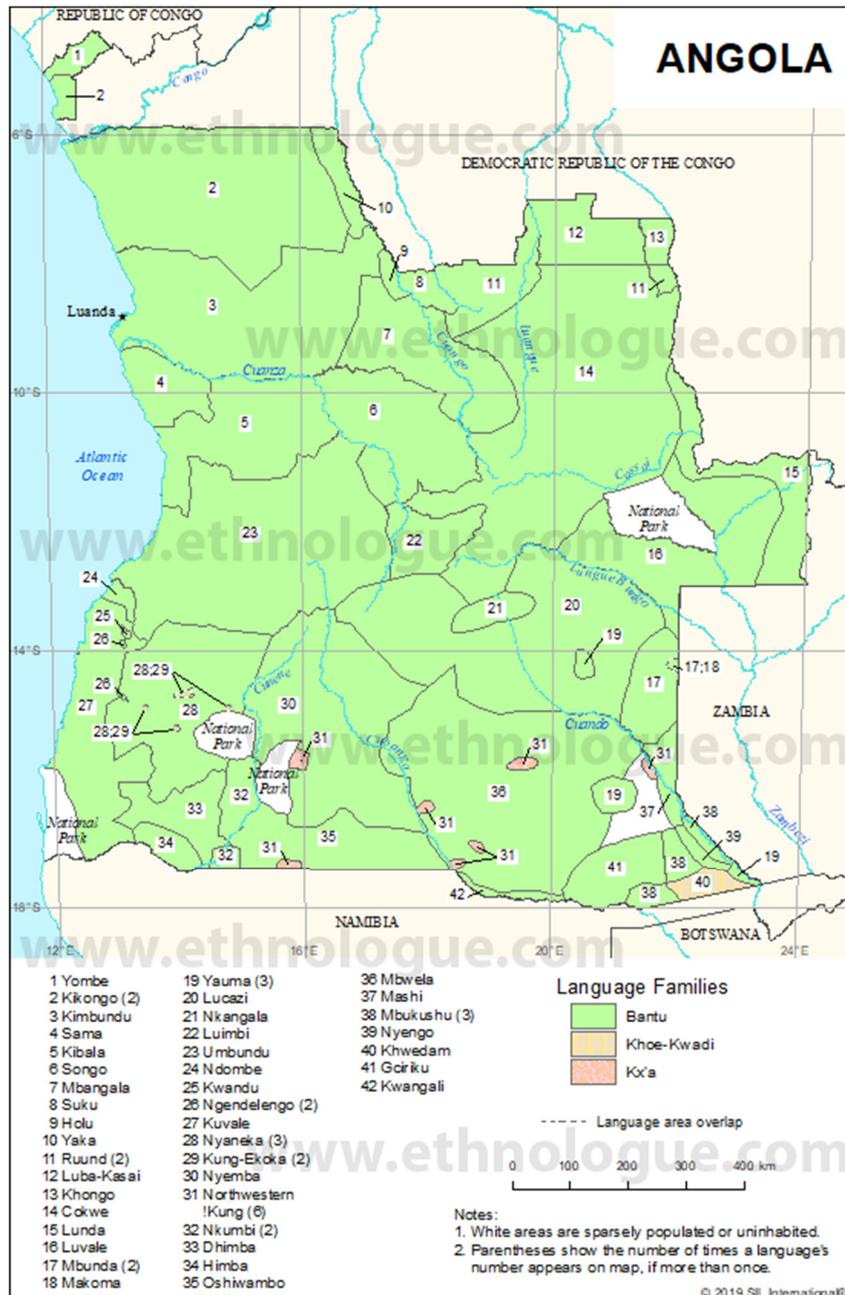
Fonte: <<http://povosbantu.tumblr.com/post/130283331978/grupos-%C3%A9tnicos-de-angola-o-que-entendemos-hoje>>. Acesso em: 01 fev. 2019.

Quanto ao quimbundo é, atualmente, uma das línguas com o maior número de falantes em Angola (EBERHARD; SIMONS; FENNING, 2019). É falada ao Noroeste do país e na capital Luanda por aproximadamente 6 milhões de falantes. Apresenta como nomes alternativos: kimbundu(o), língua ambunda ou língua dos ambundos; e, internacionalmente, dongo,

<sup>69</sup> Segundo Bagno (2017, p. 8): "Termo usado para designar as situações em que falantes alternam entre códigos (línguas ou variedades linguísticas) no curso de uma conversação."

kimbundo, kindongo, loanda mbundu, loande, luanda, lunda, mbundu, n'bundo, nbundu, ndongo, North Mbundu. O sistema de escrita é baseado no alfabeto latino (EBERHARD; SIMONS; FENNING, 2019).

Mapa 5 – Distribuição geográfica das línguas de Angola



Fonte: < <https://www.ethnologue.com/map/AO>>. Acesso em: 30 maio 2019.

Importa observar que a classificação do quimbundo na atualidade não é ponto pacífico e reflete o que já havia sido observado para a classificação das línguas bantós (ver seção 2.3.1). Afirmam Angenot, Kempf e Kukanda (2011, p. 232) que não é tarefa simples

(...) devido à ambigüidade do termo “kimbundu” que designa um grupo de línguas e uma língua particular. O grupo kimbundu (H20) compreende as quatro línguas kimbundu, sama, bolo e songo, às quais alguns acrescentam o shinji (H35), o mbangala (H34), o kibala-ngoya e até mesmo o minungu. Quanto à língua kimbundu stricto sensu, congrega muitas variantes dialetais nem sempre inteligíveis entre si (loanda mbundu, ngola, njinga, mbamba, mbaka, ndongo, mbondo, nkari, puna, son, pungu, musuko, swela, kidima, ntemo, bali, lengue, ngengu, quembo, sende, dembo, amboim), distribuídas entre as províncias de Luanda, Bengo, Kwanza Norte, Kwanza Sul e Uige. Infelizmente, o kimbundu ainda carece de uma descrição científica rigorosa, com a exceção do esboço de Kukanda (1974) sobre o dialeto mbaka. (ANGENOT, KEMPF, KUKANDA, 2011, p. 232).

Dessa forma, estes fatores contribuem ainda mais para a complexidade de se descrever a situação linguística em Angola, em que tem grande peso o fato de a grande maioria dessas línguas pertencerem ao grupo banto, com exceção daquelas pertencentes ao grupo coisã. Enquanto o português está mais presente nos centros urbanos e nos estratos sociais mais privilegiados, as línguas africanas são mais usadas no interior e pelas classes menos favorecidas (INVERNO, 2008, p. 118). Essa autora precisa que

(...) o português, segundo dados do instituto nacional de estatística de angola citados por Hodges (2004: 25), apesar do seu estatuto de língua oficial, língua de instrução, do poder político, da cultura e meios de comunicação social, é falado como língua materna em angola por apenas 26% da população, essencialmente nos grandes centros urbanos, tipicamente na faixa costeira (INVERNO, 2008, p. 118).

Um ponto crítico no tema das relações entre as línguas nacionais angolanas é aquele ocupado pela escolarização (OUKODOWA, 2015). Embora exista a iniciativa de expansão da educação formal nas línguas nacionais, ou pelo menos naquelas que contam com um número mais expressivo de falantes, a língua portuguesa continua sendo preponderante na rede de ensino. Angenot, Kempf e Kukanda (2011, p. 235) esclarecem que

(...) a atual política oficial do governo angolano resolveu, pelo menos na prática, reduzir a nove o número de línguas nacionais para a alfabetização escolar, apesar de terem sido repertoriadas e classificadas no país pelo menos 34 línguas bantu distintas, elas mesmas constituindo conglomerados dialetais. (ANGENOT, KEMPF, KUKANDA, 2011, p. 235)

Situação que é agravada pelo fato de os materiais didáticos serem importados de Portugal ou do Brasil, gerando um influxo normalizador vindo de fora sobre o português vernacular angolano (PVA), e que se dá também por outros meios como telenovelas, revistas e a própria

internet. Conforme a linguista angolana Amélia Mingas<sup>70</sup>, existe um anseio pelo alçamento do PVA ao status de língua genuinamente angolana, o qual esbarra na falta de pesquisas que forneçam a caracterização científica do PVA. Já Oukodowa (2015) defende que o ensino da língua portuguesa deve ser feito de forma que integre também as línguas nativas da África através da formação de “uma mão de obra qualificada que deverá ensinar tanto as línguas africanas, quanto o português” (OUKODOWA, 2015, p.26), afinal, a alfabetização baseada nas línguas africanas se mostra mais exitosa.

Assim, os pontos abordados trazem à tona (ainda que uma reduzida parcela) tanto a complexidade do multilinguismo em Angola quanto a complexidade das “políticas linguísticas” angolanas em sua relação com as tensões causadas pelas disputas por representatividade política dos diferentes grupos étnicos que coabitam o território angolano, especialmente quando se lê no site oficial do governo de Angola que a “Língua Oficial é o Português, para além de diversas línguas nacionais (dialectos), sendo as mais faladas: o Kikongo, Kimbundo, Tchokwe, Umbundo, Mbunda, Kwanyama, Nhaneca, Fiote, Nganguela, etc.”<sup>71</sup>.

Embora qualquer projeção da atualidade angolana em direção ao seu passado não extrapole o campo das conjecturas, ela pode auxiliar na busca por questionamentos: Quais línguas da África Central tiveram papel proeminente durante a vigência do tráfico de escravizados? Por que algumas foram usadas para a composição de materiais direcionados à evangelização e outras não? Havia processos de escolarização na África central? A imposição do uso português em Angola foi semelhante àquela realizada no Brasil? Com isso em mente, já que os falantes mais impactados pelo referido tráfico para o Brasil foram aqueles provenientes da área referente ao tronco nigero-congolês, especialmente da região de Angola, avançamos para a questão das línguas bantos que chegaram ao Brasil, em especial do quimbundo.

### **2.3.3 Quimbundo veicular no século XVII: a língua de Angola**

As línguas bantos que chegaram às Américas, sua distribuição geográfica, as referências a

---

<sup>70</sup> Disponível em: <<https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/idioma/amelia-mingas-em-entrevista-temos-de-fazer-em-angola-com-o-portugues-o-mesmo-que-o-brasil-fez/2815>>. Acesso em 02 maio 2017.

<sup>71</sup> Disponível em: <<https://www.governo.gov.ao/opais.aspx>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

elas em textos escritos ou orais, a maior ou menor vitalidade de suas influências sobre as línguas coloniais europeias têm relação com as dinâmicas do próprio tráfico de escravizados direcionados para o continente americano.

Ao longo dos quase quatro séculos de tráfico, os povos africanos trazidos para o Brasil procederam de duas regiões africanas ao sul da linha do Equador (CASTRO, 2005, p. 39):

- a) daquela onde prevalecem as línguas bantos (Camarões, Gabão, Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa, Angola, Namíbia, África do Sul, Zâmbia, Botsuana, Uganda, Ruanda, Burundi, Moçambique, Tanzânia, Zimbábue, Quênia, Lesoto, Malavi);
- b) da África Ocidental (desde o Senegal até a Nigéria, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné-Conakry, Serra Leoa, Libéria, Burquina-Fasso, Costa do Marfim, Gana, Togo e Benim).

A lucrativa empreitada do tráfico negreiro prolongou-se por mais de três séculos (1502-1860) causando um deslocamento humano estimado entre 3.500.000<sup>72</sup> e 5.500.000 (ver Tabela 1) de seres humanos desarraigados de diferentes regiões do continente africano (majoritariamente daquelas adjacentes ao Oceano Atlântico) com destino ao Brasil. Mas determinar as regiões das quais provieram envolve dificuldades. Queiroz (2018, p. 27), por exemplo, lembra que

Em consequência dessas dificuldades, os estudiosos do negro no Brasil muitas vezes incorreram em generalizações ou particularizações deformadoras da realidade. Assim é que Spix e Martius, por exemplo, em *Viagem pelo Brasil*, descrevem a população negra brasileira como sendo composta exclusivamente de bantos. E, mais tarde, Nina Rodrigues — embora tendo concentrado suas pesquisas na cidade de Salvador — concluirá pela quase exclusividade de sudaneses, mais especificamente iorubas, em todo o estado baiano. (QUEIROZ, 2018, p. 27)

A respeito das estimativas referentes ao número de desembarcados e das limitações referentes a determinação da origem dos africanos, Eltis (2010)<sup>73</sup> esclarece que:

A utilização de um porto único para o tráfico de escravos era ainda mais frequente nas Américas. Noventa e cinco por cento das viagens negreiras que ancoraram em mercados específicos do Novo Mundo desembarcaram suas cargas humanas em um único porto. No entanto, os usuários devem levar em conta que as informações sobre as cargas parciais e as cargas completas estão localizadas em quatro variáveis de dados diferentes, uma contendo o total de chegadas ou partidas, e as outras três refletindo as compras (ou vendas) em possivelmente três lugares diferentes. As

<sup>72</sup> Montante apresentado por Petter e Cunha (2015, p. 222) com base em: MATTOSO, *Ser escravo no Brasil*, 2001; ELTIS, *The rise of African slavery in the Americas*, 2000 e MILLE, *Slave prices in the Southern Atlantic*, 1986.

<sup>73</sup> Disponível em: <<https://www.slavevoyages.org/voyage/about>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

variáveis imputadas 'Total de escravos embarcados\*' e 'Total de escravos desembarcados\*' baseiam-se apenas no principal lugar de tráfico na África, ou no principal lugar de desembarque. Uma avaliação mais refinada do número de cativos embarcados ou desembarcados requer uma pesquisa de todas as oito variáveis (quatro para os embarcados, e quatro para os desembarcados). (ELTIS 2010).

Tabela 1 -- Número de escravizados desembarcados no Brasil conforme a região (1501-1867)<sup>74</sup>

Períodos	Amazônia	Bahia	Pernambuco	Sudeste	indefinido	Totais
1551-1575	0	0	2.928	0	0	2.928
1576-1600	0	6.644	19.180	5.600	334	31.758
1601-1625	0	54.449	90.694	38.108	849	184.100
1626-1650	0	81.518	53.505	56.840	1.686	193.549
1651-1675	0	111.633	45.776	80.285	167	237.861
1676-1700	2.044	117.932	92.326	82.549	0	294.851
1701-1725	3.976	209.491	121.301	138.405	3.639	476.812
1726-1750	4.830	264.094	80.993	181.805	3.585	535.307
1751-1775	26.014	191.993	76.923	231.632	1.595	528.157
1776-1800	47.965	239.489	79.835	294.109	9.257	670.655
1801-1825	66.339	282.043	191.529	557.491	33.350	1.130.752
1826-1850	11.533	175.876	105.047	934.521	9.600	1.236.577
1851-1875	0	1.146	438	7.228	0	8.812
<b>Totais</b>	<b>162.701</b>	<b>1.736.308</b>	<b>960.475</b>	<b>2.608.573</b>	<b>64.062</b>	<b>5.532.119</b>

Fonte: <<http://www.slavevoyages.org/estimates/MvInTW5M>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

O tráfico de escravizados pode ser dividido em quatro grandes ciclos (PETTER; CUNHA, 2015, p. 222):

- I. o ciclo da Guiné (séc. XVI), escravizados de origem sudanesa;
- II. o ciclo do Congo e de Angola (séc. XVII), escravizados provenientes da zona banto;
- III. o ciclo da Costa de Mina (séc. XVIII), novamente escravizados sudaneses, que levará ao ciclo da baía de Benim;

<sup>74</sup> A respeito das estimativas referentes ao número de desembarcados, Eltis (2010) esclarece que: "A utilização de um porto único para o tráfico de escravos era ainda mais frequente nas Américas. Noventa e cinco por cento das viagens negreiras que ancoraram em mercados específicos do Novo Mundo desembarcaram suas cargas humanas em um único porto. No entanto, os usuários devem levar em conta que as informações sobre as cargas parciais e as cargas completas estão localizadas em quatro variáveis de dados diferentes, uma contendo o total de chegadas ou partidas, e as outras três refletindo as compras (ou vendas) em possivelmente três lugares diferentes. As variáveis imputadas 'Total de escravos embarcados\*' e 'Total de escravos desembarcados\*' baseiam-se apenas no principal lugar de tráfico na África, ou no principal lugar de desembarque. Uma avaliação mais refinada do número de cativos embarcados ou desembarcados requer uma pesquisa de todas as oito variáveis (quatro para os embarcados, e quatro para os desembarcados)". Disponível em: <<https://www.slavevoyages.org/voyage/about>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

- IV. no século XIX os escravizados provêm de diferentes lugares, apesar de uma predominância dos escravizados oriundos de Angola e Moçambique.

As línguas bantos da área atlântica mais destacadas<sup>75</sup> ao longo desses ciclos no território do país que hoje se chama Brasil foram, devido a fatores como época de aporte, número de falantes e amplitude geográfica, conforme Castro (2005, p. 34-35): o umbundo, falado pelos povos ovimbundos (sul de Angola); o quimbundo, língua dos ambundos (centro de Angola); e o quicongo, usada pelos bacongos (norte de Angola, República do Congo e República Democrática do Congo) (ver Mapa 4).

O quicongo (H16)<sup>76</sup> está distribuído pela área que corresponde a do antigo Reino do Congo, atualmente ao norte de Angola (ver seção 3.1). Dessa região saíram os primeiros bantos que foram estudar em Portugal, mas é também de onde foram levados os primeiros bantos escravizados. Castro (2005, p. 35) destaca as referências aos bacongos no teatro vicentino (*Frágoa de Amor* e *O clérigo da Beira*), nos *Lusíadas* (Canto V, 13)<sup>77</sup> e nas festas populares chamadas *congós* e *congadas*, amplamente distribuídas no Brasil. Está registrada na *Dovtrina Christaâ* (1624), no *Vocabularium Latinum* (1648), na *Doctrina Christiana* (1650), na *Regulae (...) Congensium idiomatis* (1659).

O umbundo (R11) está presente na porção centro-sul do atual território angolano, onde se destaca o porto de Benguela. No século XVIII, deste porto foram tirados a maioria dos escravizados bantos dirigidos para a exploração aurífera em Minas Gerais (CASTRO, 2002, p. 36). Suas permanências podem ser vistas na região do Serro e Diamantina (MG), onde se mantém a tradição viva dos vissungos. Este vocábulo é correspondente ao "substantivo umbundo *ovisungo*, plural de *ocisungo*, que significa 'louvores'" (CASTRO, 2015, p. 78).

O quimbundo (H21) predomina na região central da atual Angola, principalmente na área do antigo Reino do Dongo. A partir da capital Luanda, confinava com o quicongo, ao norte, e com o umbundo, ao sul, estendendo-se para o interior, principalmente com a intensificação do tráfico de escravizados. Castro (2002, p. 35) explica que, "no sentido de África mítica,

<sup>75</sup> Além das línguas bantos das quais nos ocupamos em pormenor, Castro (2005, p. 36) cita outras também trazidas ao Brasil: anjico (B73), monjolo, libolo (H25), jaga (H31), quioco (K11), balundo (L52), balundu (A11), ganguela e moçambique.

<sup>76</sup> Código alfa-numérico, segundo a classificação de Güthrie (ver seção 2.3.1).

<sup>77</sup> Os versos são: "Ali o mui grande reino está de Congo, / Por nós já convertido à fé de Cristo, / Por onde o Zaire passa, claro e longo, / Rio pelos antigos nunca visto."

morada de todos os deuses e ancestrais”, o nome “Aruanda”, que tem relação com a cidade Luanda, "no sentido de África mítica, morada de todos os deuses e ancestrais" (CASTRO, 2005, p. 735). Foi registrada no *Gentio de Angola* (1642), no *Gentilis Angolae Fidei* (1661) e na *Arte da língua de Angola* (1697).

Neste ponto, cabe ressaltar que o estatuto das línguas africanas está estreitamente ligado ao tráfico de escravizados. Pode-se supor que, devido à necessidade de justificar ideologicamente o domínio sobre os africanos e de pôr em prática os sacramentos católicos, entre os quais o batismo e a confissão, surge o imperativo de determinar as línguas que seriam usadas para tal finalidade. Contudo, Bonvini (2008, p. 26) afirma que:

É preciso apoiar-se em dados históricos do tráfico, sobretudo aqueles relativos ao comércio desenvolvido entre os dois lados do Atlântico, porque o tipo de tráfico e de comércio praticados pelos portugueses seguramente favoreceu certa seleção de línguas africanas atingidas pelo tráfico e modificou o estatuto lingüístico de algumas delas. (BONVINI, 2008, p. 26).

O número de línguas inventariadas a partir das fontes disponíveis do passado e as estimativas lingüísticas do presente se mostram discrepantes. Partindo dessa constatação, Bonvini (2014, p. 32) sugere que o “*quimbundo*”, "em Angola", pode ter sido adotado como uma “língua veicular”<sup>78</sup>. Isso põe em evidência dois tópicos importantes sobre o possível uso do "quimbundo veicular", explorados por Bonvini (2014, p. 31-32): primeiro, o uso do quimbundo como língua veicular em Angola, pelo menos “em Luanda e ao longo do rio Cuanza até sua foz”; segundo, que “uma concentração forçada e prolongada de falantes de línguas africanas diferentes, mas tipologicamente próximas” pode ter levado o quimbundo a ser usado como “língua veicular” também no Brasil. Com relação ao segundo tópico, cabe destacar que a “concentração forçada e prolongada” pode ter ocorrido em diferentes momentos, seja na África, seja durante a travessia do Atlântico, "que durava aproximadamente trinta e cinco dias de Luanda a Recife, quarenta, até Salvador e dois meses, até o Rio." (BONVINI, 2008, 32).

De outro lado, Bonvini (2008) destaca o contato prévio dos africanos com a língua portuguesa, ou seja, que a situação lingüística encontrada no Brasil não deveria ser muito

---

<sup>78</sup> O termo “língua veicular”, segundo Bagno (2017, p. 253), é usado para a língua “que, algumas vezes sujeita a simplificações, serve de meio de comunicação entre populações que falam línguas diferentes. Nesse sentido, confunde-se em alguma medida com o conceito de **língua franca**.”. O autor apresenta como exemplos, entre outros, a coíné do grego, o latim do Império Romano até a época renascentista, o aramaico no Império Persa e o inglês na contemporaneidade.

diversa daquela encontrada em Angola: o contato com "falantes de português" já era uma realidade nas áreas dominadas por eles e no contato com os "pombeiros (recrutadores de cativos)" (BONVINI, 2008, 32). Na África, os pombeiros<sup>79</sup> eram responsáveis pela troca de mercadorias por cativos e marfim ao longo dos rios. Os cativos eram levados aos principais entrepostos comerciais: os portos de Loango, Malemba e Cabinda, ao norte do rio Congo; o porto de Pinda, na foz do mesmo rio; o porto de Benguela e o de Luanda, em Angola. Nestes lugares, organizaram-se verdadeiros "entrepostos de cativos, cada vez mais permanentes, fixos e organizados" (BONVINI, 2008, p. 31). Os cativos eram, então, agrupados à espera de que um número significativo deles fosse reunido para então se iniciar a viagem marítima com destino ao Brasil.

Por causa dessa organização do tráfico, os falantes dessas línguas estiveram, antes mesmo de chegar a seu destino, sujeitos a um contato que pode ter gerado uma situação linguística peculiar: a "concentração forçada e prolongada de falantes de línguas diferentes, mas tipologicamente próximas, o que pôde conduzir, no caso de Angola, à adoção do *quimbundo* como língua veicular" (BONVINI, 2008, p. 32). Uma evidência que serve para corroborar a assertiva do autor é a importância dada ao quimbundo pelos jesuítas, que, no século XVII, o registraram em pelo menos um catecismo e uma gramática impressos em Portugal, instrumentos usados tanto na terra brasílica quanto na África.

Esses fatores provavelmente favoreceram o uso de línguas veiculares em diferentes regiões e momentos históricos. Seria o caso da língua de Angola (o quimbundo falado em Luanda) registrada no catecismo do padre Pacconio e na gramática composta pelo padre Pedro Dias no Brasil e impressa no final do século XVII (ver seção 3.4). Insistir sobre a questão do quimbundo veicular é importante porque ele põe a descoberto a precariedade dos dados disponíveis para determinar qual seria a "língua de Angola" registrada nesses textos e em que medida os seus dois principais registros permitem determinar a qual (ou quais) variedade(s) do quimbundo ela corresponde.

A exemplo do caminho pioneiro trilhado prof<sup>a</sup>. Yeda Pessoa de Castro ao cruzar dados

---

<sup>79</sup> O dicionário Aulete registra, sob a rubrica "Hist.": 1. Mercador africano de escravos que se embrenhava pelo interior da África à captura de nativos 2. Hist. Comerciante que atravessava os sertões do Brasil para negociar com os indígenas.". Disponível em: < <http://www.aulete.com.br/pombeiro>>. Acesso em 15 ago. 2018.

linguísticos obtidos em ambos os lados do Atlântico,<sup>80</sup> Angenot, Kempf e Kukanda (2011), partindo de resultados parciais, com base na comparação entre itens léxicos extraídos da *Arte da língua de Angola* com dados de dois sub-dialetos do “kimbundu-mbaka” coletados em campo, atestaram “correspondências lexicais e fonológicas” que apontam que a “língua de Angola” registrada no século XVII no *Gentio de Angola* e na *Arte da língua de Angola* “foram escritos no mesmo dialeto mbaka-kahenda” (ANGENOT; KEMPF; KUKANDA, 2011, p. 236). No que toca às dificuldades para realizar sua empreitada, os autores explicam que

(...) devido à ambigüidade do termo “kimbundu” que designa um grupo de línguas e uma língua particular. O grupo kimbundu (H20) compreende as quatro línguas kimbundu, sama, bolo e songo, às quais alguns acrescentam o shinji (H35), o mbangala (H34), o kibala-ngoya e até mesmo o minungu. Quanto à língua kimbundu stricto sensu, congrega muitas variantes dialetais nem sempre inteligíveis entre si (loanda mbundu, ngola, njinga, mbamba, mbaka, ndongo, mbondo, nkari, puna, son, pungu, musuko, swela, kidima, ntemo, bali, lengue, ngengu, quembo, sende, dembo, amboim), distribuídas entre as províncias de Luanda, Bengo, Kwanza Norte, Kwanza Sul e Uige<sup>81</sup>. Infelizmente, o kimbundu ainda carece de uma descrição científica rigorosa, com a exceção do esboço de Kukanda (1974) sobre o dialeto mbaka. (ANGENOT; KEMPF; KUKANDA, 2011, p. 232).

Por outro lado, a metodologia da pesquisa consistiu, num primeiro momento, na extração de “todos os dados bantos” presentes na obra de Pedro Dias, os quais foram organizados por Jean Pierre Angenot na forma de um questionário; num segundo momento, sob a liderança de Vatomane Kukanda, o questionário foi aplicado “numa ampla pesquisa de campo dialetal”, abarcando nove dialetos da “língua kimbundu”, quais sejam: (1) mbaka, (2) ntemo, (3) puna, (4) jinga, (5) kadi, (6) mbamba, (7) sende, (8) dembo e (9) Iwangu (ANGENOT; KEMPF; KUKANDA, 2011, p. 232).

As conclusões alcançadas a partir dos resultados preliminares são reforçadas também pelo trabalho publicado um século antes pelo missionário protestante Héli Chatelain<sup>82</sup>, autor de

<sup>80</sup> "O corpus linguístico, assim obtido [em Salvador e na região do recôncavo], foi objeto de uma verificação de campo na África, inicialmente (1972-74, na região do Golfo de Benim, quando nos encontrávamos como professor visitante na universidade de Ifé, atual Obafemi Awolowo, na Nigéria. Mais tarde (76-77), no domínio banto, enquanto preparávamos tese, na Universidade de Lubumbashi, para a obtenção do grau de doutor em línguas africanas." (CASTRO, 2005, p. 72).

<sup>81</sup> Para a localização das referidas províncias, ver **Erro! Fonte de referência não encontrada.**

<sup>82</sup> Héli Chatelain foi um missionário da *Methodist Episcopal Church* que fez parte de uma missão em Luanda, Publicou em 1888-89 o livro *kimbundu Grammar; Grammatica Elementar do Kimbundo ou lingua de Angola*. Esta gramática apresenta o quimbundo falado em Angola no final do século XIX e é inovadora porque não se restringe apenas aos missionários e ao conteúdo bíblico, mas foi concebida para um público amplo, apresentando os termos em quimbundo seguidos por traduções em português e inglês, além de uma coletânea de textos literários formada de provérbios, enigmas e contos em quimbundo. Sobre o missionário protestante,

uma das principais obras de referência sobre o quimbundo:

De acordo com Chatelain (1888-1889: XVI, Grammatica elementar do Kimbundu ou Língua de Angola, Genève: Typ. de Charles Schuchardt, 172 p.) a forma de kimbundu escolhida como opção normativa para evangelização e alfabetização dos povos angolanos sob controle dos jesuítas foi o Kimbundu-Kahenda, que é uma variante sub-dialetal do dialeto conhecido como kimbundu-mbaka, dito também kimbundu-do-Sertão, por oposição ao kimbundu costeiro dito kimbundu-de-Loanda. Era e ainda é falado nos arredores da então importante missão jesuítica de Cahenda (do “concelho de Ambaca”), localizada no leste da atual província do Kwanza sul, entre as províncias de Bengo e de Malanje. (ANGENOT; KEMPF; KUKANDA, 2011, p. 233).

Além das “pistas” sobre a variedade do quimbundo que serviu de base para a língua de Angola registrada nos textos jesuíticos e da apresentação criteriosa dos dados distribuídos em tabela comparativa ao final do trabalho, o texto de Angenot, Kempf e Kukanda (2011, p. 34-43) traz outros dados relevantes sobre o quimbundo no século XVII: a existência de uma “classe de letrados e intelectuais angolanos, os famosos ambaquitas” falantes do “mbaka-Kahenda”; a referência a uma misteriosa composição “inérita, sem data nem nome de autor, [que] é um cântico religioso chamado Mukunji, isto é, o mensageiro, referindo-se ao arcanjo Gabriel” que sobrevive na “memória do povo e em manuscritos reproduzidos de modo imperfeito”; que “a gramática de Dias, que foi concluída em 1664, teria sido supervisionada pelo jesuíta Miguel Cardoso, originário de Angola e falante da língua.”; e, por fim, que “é altamente improvável de que tenha sido o kimbundu de Pacconio a componente essencial desta koiné [falada no Brasil].”.

Ao revisitar *A arte da língua de Angola*, os três bantuístas também propiciaram a reconsideração de algumas hipóteses que estavam em voga à época: que os dados sobre o quimbundo que constam da obra de Pedro Dias haviam sido obtidos a partir da "língua utilizada em Salvador pelos escravos oriundos de Angola" (PETTER, 2006) e que a língua registrada na gramática jesuítica seria uma *koiné*, informação esta contida em um conciso texto de apresentação na contracapa da edição fac-similar publicada em 2006 pela Biblioteca Nacional. A adoção do mbaka-kahenda falado pelos ambaquistas, "uma classe social de letrados e intelectuais angolanos (...) que não somente foram poupados pelo tráfico negreiro

---

os autores destacam que: “Héli Chatelain talvez não seja – não tenha sido – “uma autoridade linguística”, porque era, como todos nós, filho do seu tempo e da sua ideologia. Era um missionário protestante, e o seu trabalho enquanto lingüista tinha objetivos similares àqueles dos jesuítas: cristianizar. Mas ele era um fino conhecedor daquilo que hoje chamaríamos de “eco-sistema linguístico” de Angola, e conhecia também toda a literatura então existente a respeito das variedades do kimbundu.” (ANGENOT; KEMPF; KUKANDA, 2011, p. 241).

mas que se tornaram os mais eficientes traficantes de escravos" (ANGENOT, KEMPF, KUKANDA, 2011, p. 234), aponta objetivos pragmáticos claros: "catequizar em uma única variante linguística" (ANGENOT, KEMPF, KUKANDA, 2011, p. 233). O que está enunciado em uma informação presente na própria capa do catecismo do padre Pacconio (escrita no mesmo mbaka-kahenda) que a doutrina original foi: "redvsida a methodo mais breve & accomodado á capacidade dos sogeitos, que se instruem pello Padre Antonio de Couto da mesma Companhia" (PACCONIO, 1642). Desse modo, os autores concluem que

é altamente improvável que tenha sido o kimbundu de Pacconio a componente essencial desta koiné. A influência dessa koiné sobre a formação do PVB é "areal", como frisa o próprio Bonvini (2009, 41), e é nessa koiné – se ela tivesse sido registrada – que se deveria procurar a origem de boa parte dos bantuísmos atestados no Brasil; ainda mais que, até hoje, a "língua dos malandros" e de outras populações marginalizadas de Salvador e de outros lugares do Brasil, que não foram ainda devidamente pesquisadas, apresentam características que talvez remetessem a essa koiné (ANGENOT, KEMPF, KUKANDA, 2011, p. 242).

Como consequência da diáspora africana, uma vez em território brasileiro, homens e mulheres chegados em sucessivas levas foram expostos a uma situação linguística ainda mais complexa que o vivido na África, o qual Rosa Virgínia Mattos e Silva denominou "multilinguismo generalizado":

No cenário colonial, os "atores" linguísticos principais em concorrência seriam: as línguas gerais indígenas, o português europeu e o que tenho designado de português geral brasileiro em formação, que teria como falantes principais os indígenas remanescentes que se integraram à sociedade nacional e os africanos e afro-descendentes que, num crescendo, serão 42% sobre uma população de 101.750 habitantes ao fim do século XVI, conforme o historiador Jorge Couto, admitindo-se hoje que, com o tráfico, aqui chegaram cerca de 3.500.000 (Matosso, 1990: 13) escravos (SILVA, 2004, p. 100).

Dito de outro modo, se depararam ao longo do tempo com um cenário caracterizado pela coexistência entre diferentes línguas ameríndias, europeias e africanas.

#### **2.3.4 Línguas africanas e o português do Brasil**

A questão da influência das línguas africanas no português brasileiro (PB) tem suscitado discussões desde a segunda metade do século XIX. Tem sua estreia com o trabalho de Nina Rodrigues, escrito entre 1890 e 1905, e publicado postumamente em 1932. No começo, houve uma polarização de forte conteúdo ideológico, afinal a nação e a ideia de nação brasileira estava se conformando e sendo conformada. E o papel que a língua nacional desempenha

como símbolo da unidade da nação dificilmente pode ser subestimado.

Ao longo do século XX de um lado estavam os que defendiam a língua genuinamente brasileira (Nina Rodrigues, Renato Mendonça e Jacques Raimundo), e de outro os que defendiam a subordinação do PB ao português de Portugal (normativistas). Depois foi levantada a hipótese de o PB ter sido um crioulo ao longo do período colonial e imperial por parte de eminentes filólogos (Gladstone C. de Melo, Serafim da Silva Neto, Silvio Elia). Por fim, surgem estudos de cunho linguístico/cultural (Yeda Castro), variacionista (Gregory Guy), e baseados em dados referentes ao português vernacular brasileiro (John Holm, Alan N. Baxter).

Bonvini (2008, p. 16) resume da seguinte forma a evolução do debate:

No século XX, o debate sofreu uma série de deslocamentos temáticos. Num primeiro momento, passou-se do problema da “língua brasileira” para o da “língua portuguesa”. Num segundo, abandonou-se o tema da “influência africana” a fim de concentrar-se no da “crioulização”. Finalmente, por volta do fim do século, sobretudo no Brasil, contestou-se a existência de um processo de crioulização e optou-se seja por uma “deriva trazida da Europa”, seja por uma situação resultante de um emprego oral. (BONVINI, 2008, p. 16)

Uma síntese da questão pode ser vista no Quadro 1.

Quadro 1 – Quadro sinóptico dos debates acerca da influência africana no PB (séc. XX)

AUTOR	DATA	TÍTULO	CONCLUSÕES
Nina Rodrigues	1932 (escrito entre 1890 e 1905)	<i>Os africanos no Brasil</i>	Há influência tanto sobre o vocabulário quanto sobre a estrutura da língua.
Renato Mendonça	1933	<i>A influência africana no português do Brasil</i>	Os traços característico do PB se devem à influência africana, especialmente do quimbundo e do iorubá.
Jacques Raimundo	1933	<i>O elemento afro-negro na língua portuguesa</i>	Os traços característico do PB se devem à influência africana, especialmente do quimbundo e do iorubá.
Gladstone C. de Melo	1946	<i>A língua do Brasil</i>	Acentua que as línguas africanas aceleram o “devir histórico” do PB.
Serafim da Silva Neto	1950	<i>Introdução ao estudo da língua portuguesa do Brasil</i>	Trata de aspectos “crioulizantes”; os dialetos rurais constituem os vestígios atuais.

Silvio Elia	1979	<i>A unidade linguística do Brasil</i>	Houve apenas semicrioulos; o PB não assimilou traços das línguas africanas e, portanto, não sofreu sua influência.
Yeda P. de Castro	1980	<i>Os falares africanos na interação social do Brasil colônia</i>	Aborda a questão do ponto de vista linguístico e cultural; defende uma influência africana, mas não concorda com a teoria “crioulizante”.
Gregory Guy	1989	On the nature and origins of popular Brazilian Portuguese	Adota a teoria variacionista; teria havido um processo de crioulização no passado.
John Holm	1987	Creole influence on popular Brazilian Portuguese	Considera o português vernacular brasileiro (PVB) um semicrioulo, devido ao paralelismo entre expressões idiomáticas do PVB e das línguas africanas.
Alan N. Baxter	1992	<i>A contribuição das comunidades afro-brasileiras isoladas para o debate sobre a crioulização prévia: um exemplo do estado da Bahia</i>	Centra-se na zona rural brasileira, Helvécia; defende a existência de um processo de aquisição e transmissão característico das línguas crioulas; existência de processo de descrioulização.
Fernando Tarallo	1993	<i>Sobre a alegada origem crioula do português brasileiro: mudanças sintáticas aleatórias</i>	Defende que, se o PB fosse oriundo de um crioulo, ele deveria estar na fase de descrioulização, em direção ao português europeu.

Fonte: elaborado pelo autor com base em Bonvini, 2008.

Dessa forma, no que se refere à historiografia linguística da África no Brasil, Bonvini (2008, p. 21) ressalta que “tudo parece não ultrapassar o estágio das hipóteses” e ressalta a importância de prosseguir a pesquisa “desde que ela seja conduzida por novas perspectivas teóricas e, sobretudo, por dados suplementares devidamente estabelecidos”. É preciso, então, encontrar dados corroborados e datados relativos à história passíveis de serem usados como “provas históricas”; abordar o PB, muitas vezes tratado como uma “ilha”, em contraponto com outras variedades do português falado na África, afinal o contato do português europeu com as línguas africanas se deu anteriormente e/ou paralelamente na África; e ter cuidado com dados léxico-semânticos ou morfossintáticos para estabelecer a argumentação sobre a influência das línguas africanas no PB.

### 3 ANÁLISE DA OBRA

A Igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus mas para a via do Branco, a via do patrão, a via do opressor. E como sabemos, neste negócio são muitos os chamados e poucos os escolhidos. (FANON, 1968, p. 31).

Com o início das navegações em meados do século XV e suas subsequentes ampliações, dados das línguas então desconhecidas para os falantes de línguas europeias foram sendo coletados nas África, Ásia e América. Os agentes coloniais (mercadores, marinheiros, aventureiros, funcionários da administração colonial, intérpretes, militares, degredados, missionários) foram os principais responsáveis por essa coleta cujo objetivo a princípio era facilitar a comunicação.

Com o tempo, as listas de palavras produzidas inicialmente se tornaram mais extensas e complexas, organizando-se em materiais de consulta (glossários, dicionários, gramáticas) assim como textos de divulgação, particularmente da doutrina cristã (orações, cartilhas, catecismos, peças teatrais, sermões). A diversidade desses registros conforme a nacionalidade desses agentes coloniais e de sua representatividade em relação à quantidade de materiais produzidos para cada século é apresentada por HRKEK (2010, p. 121):

pode-se dizer que os autores do século XVI eram predominantemente portugueses; os do XVII, holandeses, franceses e ingleses; os do XVIII, principalmente ingleses e franceses, e os do XIX, ingleses, alemães e franceses. Outras nações europeias foram, evidentemente, representadas no decorrer de todos esses séculos, como, por exemplo, os italianos no Congo no século XVII e no Sudão oriental no XIX, ou os dinamarqueses na Costa dos Escravos e na Costa do Ouro nos séculos XVIII e XIX. E há, entre os autores de livros de viagens e descrições (mas especialmente no último século), pessoas da Espanha, Rússia, Bélgica, Hungria, Suécia, Noruega, Tchecoslováquia, Polônia, Suíça, Estados Unidos, Brasil, e por vezes até um grego, romeno ou maltês. (HRBEK, 2010, p. 121).

Pensando este conjunto de textos como recursos instrumentais voltados para fins de colonização, em especial de evangelização, neste capítulo é apresentada uma análise do catecismo *O Gentio de Angola Suficientemente instruído nos mysterios de noffa sancta Fé*, composto em português e em quimbundo pelo padre jesuíta italiano Francisco Pacconio (1589–1641). Trata-se de refletir sobre como um catecismo escrito por um jesuíta em Angola em meados do século XVII pode contribuir para a tessitura de um fio diaspórico que liga as histórias dos centro-africanos apresados nesta região e transportados pelo tráfico de escravizados ao Brasil.

### 3.1 CARACTERIZAÇÃO DO EIXO CONGO-ANGOLA

E se pôde julgar a maquina de gentio que tem estes reinos pelo que diremos que haverá cem annos que se começou a conquista destes reinos e tem ido um anno por outro despachadas deste porto oito a dez mil cabeças de escravos, que são quasi um milhão de almas. (CADORNEGA, 1681, p. 236 citado por MANSO, 1877, p. 287)

A área geográfica que compreende a África Central é habitada majoritariamente por povos que apresentam uma destacada homogeneidade linguística e cultural: os povos bantos. No que concerne à sua faixa litorânea banhada pelo Atlântico, no século XVII, destacam-se o reino do Congo e o reino Ndongo (Angola). Além de abarcarem uma das primeiras áreas culturais a travarem contato com europeus, os processos de “formação do Congo e Angola se assemelham, uma vez que são próximos territorialmente e porque ambas tiveram influências das populações de origem linguística Bantu” (FIGUEIREDO, 2015, p. 101); ao mesmo tempo em que se distanciam, já que o reino do Congo nunca foi uma colônia portuguesa, conservando relativa economia, o que não significa que não tenha sofrido sua influência colonial.

Esse extenso espaço territorial, interligado tanto no plano cultural quanto linguístico, à época dos primeiros contatos com os portugueses, era encabeçado pelo Reino do Congo (ver Mapa 6) que se dividia “em seis províncias: Mpemba, Soyo, Mbamba, Nsundi, Mpangu e Mbata, além de Reinos vassallos, que seriam reinos aliados: Loango, Cagongo, Ngoye (ao norte do rio N’zari) e Ndongo (futura Angola, ao sul do Zaire).” (FIGUEIREDO, 2015, p. 107). Tendo como capital M'Banza Kongo (batizada São Salvador do Congo), o “reino do Congo cobria o Norte do território atual de Angola e parte da República do Congo e da República Popular do Congo.” (ALENCASTRO, 2000, p. 66).

O Reino do Congo é a primeira região da África Austral a estreitar laços com uma nação europeia, no caso a portuguesa. Durante o século XVI, esse reino passa por profundas mudanças. O mani congo Nzinga a Nkuwa recebe o navegador Diogo Cão, que alcança a capital M'Banza Kongo em 1483, interessando-se por seus relatos acerca do desconhecido reino de Portugal. O navegador volta a Portugal com alguns congueses, retornando ao reino do Congo em 1485.



do reino do Congo no seio do catolicismo romano atinge sua maior expressão em 1518, quando o papa “Leão X consagra d. Henrique, filho de Afonso I Nzinga Muemba, como bispo de Útica.” (ALENCASTRO, 2000, p. 73). Sobre esse período de ambígua prosperidade, Figueiredo (2015, p. 109) destaca que:

Seu reinado foi o mais longo da região do Congo, tendo durado até 1543, e proclamou a Igreja Católica como religião de Estado, aumentando a presença de missionários e construção de igrejas do Reino do Congo. Foi Afonso I que intensificou o comércio de africanos escravizados, principalmente a partir de 1514. Este foi regularizado em 1526. Nesse período, a região comandada por Afonso I era a única região ao sul Saara a ter relações com a Europa. (FIGUEIREDO, 2015, p.109, grifo nosso).

No transcorrer do século XVI, as dinâmicas entre “saque e comércio se substituem, se alternam, se complementam” (ALENCASTRO, 2000, p. 74). Junto com o tráfico de escravizados, a influência dos reis do Congo aumentou “conforme eles e outros rivais se apropriaram do cristianismo português, apoio militar e contatos comerciais para mobilizar exércitos e consolidar poder num sentido mais intrusivo” (MILLER, 2013, p. 51). As conversões dos soberanos africanos são importantes para o entendimento do contexto centro-africano. Além de representarem uma parcela do fenômeno intrínseco ao processo mais amplo de colonização operado pelas coroas ibéricas na América, África e Ásia, servem para evidenciar algumas das particularidades que envolvem o gradativo aumento da influência portuguesa nessa região africana, especialmente a eficaz prática diplomática de gerar e gerenciar conflitos em benefício próprio, com destaque para a colaboração oferecida pelo rei do Congo aos portugueses na conquista de Angola (THONRTON, 2014, p. 247).

A região central e sul de Angola se caracterizava por um maior número de chefias locais, o que contrastava com a centralização política do reino do Congo ao norte. Dentre os monarcas locais, destacou-se o ngola<sup>84</sup> (designação da qual deriva o nome Angola), o soberano do reino do Ndongo (FIGUEIREDO, 2015, p. 111). A hegemonia do monarca congolês foi quebrada quando o reino do Ndongo, que corresponde, *grosso modo*, à região central da Angola na atualidade, até então um reino vassalo, torna-se independente em 1587 (BONVINI, 2014, p. 28). Os primeiros contatos portugueses com esse reino são atribuídos a Paulo Dias de Novais, os quais, como forma de retribuição pelo auxílio lusitano na reprimenda às investidas dos guerreiros jagas, teria sido facilitado pelo “rei do Congo, Álvaro I (1568-1587), que

---

<sup>84</sup> *Ngólà* é um termo usado para designar os chefes desse reino e que deu o nome aos angolas (PETTER, 2005, p. 200).

concordou em permitir que Portugal usasse seu território em Luanda.”<sup>85</sup> (THORNTON, 2014, p. 248, tradução nossa). Em 1575, foram estabelecidas pelos portugueses fortificações militares na ilha de Luanda (MILLER, 2013, p. 33).

Após uma primeira tentativa frustrada em 1560, Paulo Dias de Novais volta à Luanda em 1575 e presta serviços ao rei do Ndongo como mercenário, ajudando-o a reprimir rebeliões internas. Em 1579, é expulso, juntamente com os demais portugueses instalados em Luanda, quando o rei do Ndongo se intera sobre a Carta de Doação em poder do português, a qual lhe conferia o título de governador, investindo-o de poderes para “subjugar e conquistar o reino de Angola”<sup>86</sup> (THORNTON, 2014, p. 248, tradução nossa). Assim, em “finais do século XVII, Luanda era uma cidade tipicamente “colonizada”, apresentando igrejas jesuíticas e escolas religiosas, bem como um aparato administrativo e militar forte” (FIGUEIREDO, 2015, p. 114).

A atenção dos portugueses se volta também para a região ao sul de Luanda. Seguindo a costa, constroem o forte de Benguela em 1587 (Benguela é declarada cidade em 1617). Nos anos seguintes, angolenses e portugueses travam disputas que são vencidas ora por aqueles, ora por estes. Embora os portugueses não lograssem adentrar o interior do continente, gradativamente sedimentaram sua presença nas áreas costeiras, menos propensas a enfermidades e sob a proteção que os fortes ofereciam aos comerciantes e aos negócios.

Nesse ínterim, os reinos de Benguela e Ndongo (ver Mapa 6) se fundem dando origem ao reino de Angola “que será o grande reservatório de homens negros para o tráfico brasileiro” (BONVINI, 2008, p. 27). Cabe destacar que, depois do estabelecimento de Luanda como o principal porto de comércio escravagista no início do século XVII, os portugueses “designaram as regiões interiores sujeitas ao seu controle militar como o “*reino e conquista d’Angola*”” (MILLER, 2013, p. 42).

Nesta altura, é possível destacar pelo menos dois padrões que se tornarão recorrentes na primeira metade do século XVII no eixo Congo-Angola: primeiro, a busca por metais preciosos cede lugar à ambição pelo “ouro negro”, indispensável força motriz dos engenhos das Américas espanhola e portuguesa; segundo, o jogo de alianças militares que os

---

<sup>85</sup> “Kongo’s king Álvaro I (1568–87) agreed to allow Portugal to use his territory at Luanda”.

<sup>86</sup> “to subjugate and to conquer the Kingdom of Angola.”

portugueses estabelecem ora com um monarca, ora com outro, enfraquecendo e fragmentando-os. Disso resulta que, mesmo perdendo algumas batalhas, os portugueses consolidam o domínio colonial sobre os reinos esfacelados e, principalmente, garantem o seu quinhão humano, cuja importância pode ser medida pelas palavras do padre Antônio Vieira em vista do abalo causado pela ocupação batava em Luanda (1641-1648): “sem negros não há Pernambuco, e sem Angola não há negros.”<sup>87</sup> (VIEIRA, 1925, p. 243).

### 3.2 NOTAS SOBRE O TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS NO ATLÂNTICO SUL NO SÉCULO XVII

A “estratégia de domínio indireto” (ALENCASTRO, 2000, p. 73), baseada na manutenção da autoridade e autonomia dos monarcas locais, manteve-se por 150 anos. Contudo, o aumento do tráfico de escravizados, consequência do acréscimo na demanda por mão de obra escravizada, levou o reino congus a turbulências internas, acentuadas pela contenda envolvendo as minas de cobre ambicionadas pelos portugueses (ALENCASTRO, 2000, p. 74). Essa contenda diz respeito à justificativa alegada pelo então governador de Angola, o “brasílico”<sup>88</sup> André Vidal de Negreiros (1606-1680) – o mesmo que anos havia sido um dos líderes na expulsão dos holandeses de Pernambuco –, para mover uma “guerra justa”<sup>89</sup> contra os bacongus<sup>90</sup>, que estariam impedindo a exploração das minas de cobre existentes em seu território. Alencastro (2000, p. 76) comenta um dos desdobramentos da questão das minas de cobre:

Parte da historiografia deixou-se impregnar pela interpretação que concebe a conquista de Angola como uma seqüência de combates visando o domínio de uma região rica em metais e terras próprias para a colonização. Enfoque propriamente surrealista que oculta o essencial: a região foi o teatro de uma devastadora caça de homens no movimento constitutivo do mercado mundial na Época Moderna. (ALENCASTRO, 2000, p. 76).

A contenda foi um dos prenúncios do colapso do reino do Congo ocorrido “depois da batalha de Ambuila (1665)” (BONVINI, 2014, p. 23). Nesta batalha, o exército do Congo foi vencido

<sup>87</sup> Carta ao Marquês de Niza escrita em 12 de agosto de 1648 (VIEIRA, 1925, p. 243).

<sup>88</sup> Foi governador de Angola de 1661 a 1666. Quanto a “brasílico”, Alencastro (2000, p. 28) esclarece que é um “substantivo que começou a ser usado na época [século XVII] para caracterizar o colonato da América portuguesa”.

<sup>89</sup> Conjunto de regras que prevê em quais circunstâncias o conflito bélico é aceito do ponto vista moral.

<sup>90</sup> Designação dos habitantes do reino do Congo.

pela coalizão composta por outros reinos africanos e por portugueses, brasílicos e inclusive indígenas brasílicos. Mas quase um século antes desse evento, a influência política do rei do Congo já dava mostras de debilidade.

Luanda ocupava posição de destaque como importante porto para a aquisição de escravizados no fim do século XVI. Anteriormente, a ilha de São Tomé constituía um eixo do tráfico de escravizados, pois servia tanto como base para a canalização dos cativos centro-africanos a serem negociados na Costa do Ouro (mais tarde nomeada Costa dos Escravos, ver Outro fator que estimula a necessidade de difundir o catolicismo, na sua função de mediar e preservar os avanços da colonização entre os povos originários, é que a primeira metade do século XVII é marcada pelas invasões holandesas no Brasil e em Angola. Às disputas religiosas entre catolicismo e protestantismo, somam-se as disputas políticas entre as unificadas Espanha e Portugal e as Províncias Unidas assim como as disputas econômicas pelos mercados das especiarias e do açúcar/escravizados.

No Atlântico Sul, na primeira metade do século XVII, os holandeses invadem tanto os territórios produtores de cana-de-açúcar no litoral do Brasil (Salvador, 1624-1625, Olinda e Recife, 1630-1654) quanto os territórios “produtores” de escravizados na costa oeste da África Central (Luanda 1641-1648): o comércio de açúcar brasílico/português se encontra ameaçado.

Mapa 7) como era importante produtora de açúcar. Na década de 1570, houve revoltas que estremeceram a ilha de São Tomé, levando à interrupção das atividades comerciais (MILLER, 2013, p. 33). Dessa forma, observa-se que "o grosso do tráfico se desloca para a bacia do Congo e para Angola” (ALENCASTRO, 2000, p. 77).

Quadro 2 – Períodos, portos de saída e de chegada de escravizados da África Central

<b>Períodos</b>	<b>Porto de saída</b>	<b>Traficantes</b>	<b>Porto de destino</b>
1576-1640	Luanda	Portugueses	América espanhola, Pernambuco, Bahia
1641-1648	Luanda	Holandeses	Pernambuco, Bahia
1650-1700	Luanda Benguela	Pernambucanos Fluminenses	Nordeste do Brasil Sudeste do Brasil (pequenos números)
1701-1760	Luanda	Portugueses	Minas Gerais (Rio de Janeiro)
1701-1810	Luanda	Fluminenses	Rio de Janeiro

	Benguela	Fluminenses	Minas Gerais Rio de Janeiro Minas Gerais
--	----------	-------------	--

Fonte: Adaptado de Miller, 2013, p. 48.

O deslocamento desse eixo comercial (do qual deixa de fazer parte o açúcar) para o porto de Luanda teve como uma de suas consequências o aumento do número de centro-africanos exportados no final do século XVI e começo do XVII com destino tanto aos portos do Caribe quanto do nordeste brasileiro – regiões nas quais prosperava a produção de açúcar –, situação que só foi alterada quando “em 1751 se estabelece a exclusividade do contingente de escravizados demandados pela exploração aurífera brasileira.” (ALENCASTRO, 2000, p. 31). O efeito natural disso foi que os centro-africanos, mormente da área de abrangência do eixo cultural Congo-Angola (ver seção 3.1), “dominaram a população escrava inicial das Américas no começo do século XVII, com números aproximadamente iguais nas cidades espanholas e nas plantações de cana-de-açúcar no Brasil.” (MILLER, 2013, p. 36). Dessas linhas gerais, é possível entrever a crescente interdependência da qual “resultam dois fluxos de troca bilaterais que não correspondem à continuidade mercantil e marítima do alegado “comércio triangular”” (ALENCASTRO, 2000, p. 29). As duas margens do Atlântico sob influência lusitana (Angola e nordeste brasileiro) compõem o que Alencastro (2000, p. 9) define como “Atlântico Sul”:

(...) a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço ateritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. (ALENCASTRO, 2000, p. 9).

Evidentemente, a constituição do Atlântico Sul é um processo gradual no qual diferentes agentes coloniais tomam parte com interesses nem sempre concordantes, mas poucas vezes excludentes.

A escravização e a catequização dos escravizados caminham juntas na conformação do Atlântico Sul, em que pesa a geração de receitas que o escravismo fornece à Igreja Católica, à Coroa, às companhias privadas e a eventuais oportunistas, as quais

provêm dos direitos de saída dos portos africanos, dos direitos de entrada nos portos brasileiros (...) A administração civil não era a única a beneficiar-se, pois existia também a taxa paga ao clero pelo batismo obrigatório de cada deportado nos portos

de embarque e as franquias de exportação de escravos concedidas aos jesuítas e à Junta das Missões. (ALENCASTRO, 2000, p. 35-36).

Outro fator que estimula a necessidade de difundir o catolicismo, na sua função de mediar e preservar os avanços da colonização entre os povos originários, é que a primeira metade do século XVII é marcada pelas invasões holandesas no Brasil e em Angola. Às disputas religiosas entre catolicismo e protestantismo, somam-se as disputas políticas entre as unificadas Espanha e Portugal e as Províncias Unidas assim como as disputas econômicas pelos mercados das especiarias e do açúcar/escravizados.

No Atlântico Sul, na primeira metade do século XVII, os holandeses invadem tanto os territórios produtores de cana-de-açúcar no litoral do Brasil (Salvador, 1624-1625, Olinda e Recife, 1630-1654) quanto os territórios “produtores” de escravizados na costa oeste da África Central (Luanda 1641-1648): o comércio de açúcar brasileiro/português se encontra ameaçado.

Mapa 7 – Principais rotas do tráfico de escravizados rumo às Américas (séc. XVI - XIX)



Fonte: <<https://brainly.com.br/tarefa/18408210>>. Acesso em: 08 jan. 2019.

As disputas políticas, econômicas e religiosas são indissociáveis e a Companhia de Jesus, vinculada às coroas ibéricas na forma do Padroado, graças à sua influência coercitiva sobre os povos autóctones (por temor à guerra justa) e sobre o colonato local (por temor à Inquisição), é um dos principais meios de fazer frente aos invasores da vez, afinal “cabia principalmente ao clero manter a lealdade dos povos coloniais às Coroas ibéricas.” (ALENCASTRO, 2000, p. 24).

Ou, de uma outra perspectiva, tendo em vista que o comércio de especiarias era mais rentável e afinado com suas práticas econômicas (privilegiando antes a distribuição que a produção), que o domínio sobre a Costa do Ouro (o forte de São Jorge da Mina fora tomado dos portugueses em 1637), que o corso e o resgate de peças poderiam ser praticados em outros pontos da costa da África (a exemplo dos realizados por ingleses e franceses) e que a Coroa portuguesa havia aceitado pagar uma pesada indenização para restituir as perdas holandesas, pode-se inferir que saíram vitoriosos os brasílicos e os holandeses. Estes, para além das vantagens enumeradas, colonizaram terras férteis nas quais o plantio, colheita e processamento da cana-de-açúcar era mais produtivo, reduzindo o custo final do açúcar, sendo que já gozavam de privilégios sobre o refino e distribuição do açúcar no mercado europeu<sup>91</sup> (Portugal era um de seus principais fornecedores do açúcar “bruto”). Por outro lado, aqueles entraram para o grupo das colônias que possuem sua própria colônia, consolidando o comércio bilateral no Atlântico Sul assim como a posição do Estado do Brasil como “o principal importador de escravizados oriundos da África Central.” (HEYWOOD, 2013, p. 19). Já Portugal recebeu como prêmio de consolação a sua independência em relação ao império espanhol, com a dissolução da União Ibérica, e a manutenção de parte do seu papel no tráfico.

Pela perspectiva do padre Antônio Vieira, a retomada das áreas produtoras de açúcar no Nordeste e da área reprodutora de corpos para mover os engenhos restitui a ordem do mundo secular e espiritual, reavendo cada ator o seu respectivo papel no teatro sacro. Argumento: “a Irmandade da Senhora do Rosário promete a todos os escravos uma carta de alforria, com que gozarão a liberdade eterna na segunda transmigração da outra vida, e com que se livrarão nesta do maior cativo da primeira.”<sup>92</sup> (VIEIRA, 1998). E, neste caso, o padre Antônio Vieira atribui o protagonismo ao africano escravizado, especialmente no palco dos engenhos:

---

<sup>91</sup> Alencastro (2000, p. 22) explica que: “Legal ou ilegalmente, metade, e talvez dois terços do açúcar produzido no Brasil havia sido transportado pelos holandeses para Amsterdam até o início do século XVII.”

<sup>92</sup> Trata-se do Sermão Vigésimo Sétimo com o Santíssimo Sacramento Exposto

Não se pudera nem melhor nem mais altamente descrever que coisa é ser escravo em um engenho do Brasil. Não há trabalho nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo que o vosso em um destes engenhos. (...) Bem-aventurados vós, se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e, com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança, aproveitar e santificar o trabalho! Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi* – porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias Cristo despido, e vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. Só lhe faltava à cruz para a inteira e perfeita semelhança o nome engenho: mas este mesmo lhe deu Cristo, não com outro, senão com o próprio vocábulo. Torcular se chama o vosso engenho, ou a vossa cruz, e a de Cristo, por boca do mesmo Cristo, se chamou também Torcular (...). Em todas as invenções e instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o seu que o vosso. A propriedade e energia desta comparação é porque no instrumento da cruz, e na oficina de toda a Paixão, assim como nas outras em que se espreme o sumo dos frutos, assim foi espremido todo o sangue da humanidade sagrada (...) vede vós quanto estimará agora que os que ontem foram gentios, conformando-se com a vontade de Deus na sua sorte, lhe façam por imitação tão boa companhia (VIEIRA, 1958, IX, p. 261-262).

Não cabe aqui discutir se efetivamente o padre Antônio Vieira estava convicto de que “extraídos da África pagã, os negros podiam ser salvos para Cristo no Brasil católico” (ALENCASTRO, 2000, p. 53). Mais produtivo neste momento é refletir sobre o uso da religião católica como um meio eficiente para garantir o funcionamento da sociedade colonial no Estado do Brasil.

### 3.3 LÍNGUAS AFRICANAS E A CAMPANHA CATEQUÉTICA

Os missionários católicos tiveram papel destacado na seleção e registro das línguas africanas (ver Quadro 3), uma vez que, sob a égide do Padroado<sup>93</sup>, a política do estado português não está separada da propagação da fé católica. O sucesso desta é diretamente proporcional ao sucesso daquela. Ambas se ligam por predestinação: o Quinto Império<sup>94</sup> deve prosperar,

<sup>93</sup> Conforme Alencastro (2000, p. 23): “*jus patronatus*, o Padroado, conjunto de privilégios concedidos pelos papas aos reis ibéricos desde a segunda metade do Quatrocentos. Conforme esses textos, a hierarquia religiosa só se investia de suas funções depois de aprovada pelas autoridades régias, de quem dependia, inclusive financeiramente.”

<sup>94</sup> Refere-se à crença messiânica de que Portugal seria o quinto império na linha sucessória que ligaria os

mesmo que à custa de conversões protocolares. Portanto, catequizar é preciso.

No caso dos missionários, a empreitada catequética levou à composição de glossários, gramáticas, catecismos, ou seja, à composição de uma “literatura devocional” (WEEDWOOD, 2002, p. 76). O esforço descritivo por parte desses agentes coloniais pode ser visto como uma prática linguística, mesmo com as ressalvas que esse anacronismo comporta:

A palavra *lingüística* começou a ser usada em meados do século XIX (...) Hoje em dia, é comum fazer uma distinção bem nítida entre a lingüística como ciência autônoma, dotada de princípios teóricos e de metodologias investigativas consistentes, e a Gramática Tradicional, expressão que engloba um espectro de atitudes e métodos encontrados no período do estudo gramatical anterior ao advento da ciência linguística. A “tradição”, no caso, tem mais de 2.000 anos de idade, e inclui o trabalho dos gramáticos gregos e romanos da Antiguidade clássica, os autores do Renascimento e os gramáticos prescritivistas do século XVIII. (WEEDWOOD, 2002, p. 9).

No âmbito da tradição aludida pela autora, cabe destacar a atuação dos missionários cristãos ocidentais à serviço da igreja católica. Neste caso, as reflexões sobre a língua tinham um caráter sobretudo instrumental: estavam a serviço da propagação da fé católica.

Devido ao confronto com povos e línguas desconhecidas, surgiu o imperativo de se criarem obras instrumentais que auxiliassem na superação da barreira linguística que separava evangelizadores e evangelizáveis. No decurso das viagens de descobrimento empreendidas sob a bandeira dos estados-nação europeus, a produção dessas obras instrumentais se baseava no trabalho de “missionários que mandavam para casa gramáticas e suas primeiras traduções da bíblia e da literatura devocional” (WEEDWOOD, 2002, p. 76). Essas produções eram de tipo variado, e abrangiam

cartilhas, manuais de confissão, textos hagiográficos em dialetos variados, contemplando desde a língua de índios brasileiros e da América Espanhola, até vocabulário utilizado por habitantes do Congo africano, da Índia, da China. As missões jesuíticas espalharam-se por vastas regiões do globo: Francisco Xavier chegou à Índia em 1542 e sete anos depois se encontrava no Japão, ano em que chegava a primeira missão jesuítica ao Brasil, liderada pelo padre Manoel da Nóbrega. (Faria, 2012 *apud* ROSA, 2016, p. 150)

Tendo em vista a ressalva de que as concepções “pré-linguísticas” desse período, no geral,

---

impérios Assírio, Persa, Grego e Romano. Foi desenvolvida pelo padre Antônio Vieira principalmente em sua *História do Futuro*: “porque [o Império Português] há-de suceder ao dos Assírios, Persas, Gregos e Romanos (como logo veremos) se deve chamar com a mesma razão e propriedade o Quinto Império do Mundo” (VIEIRA, 1953, p. 4).

“tem pouca relação com as preocupações da linguística teórica de hoje em dia” (WEEDWOOD, 2002, p. 65), é importante destacar que o conhecimento sobre grande parte das línguas não europeias se deve ao trabalho de missionários cristãos, tanto católicos quanto protestantes. Weedwood (2002, p. 66), por exemplo, esclarece que uma das principais fontes de dados linguísticos do século XVI se deve a traduções do pai-nosso em diferentes línguas.

São escassos os registros sobre as línguas africanas faladas no Brasil, mas “há alguns documentos que podem servir de índices e também de balizas para esboçar a história da presença de línguas africanas na situação linguística decorrente da escravidão” (BONVINI, 2014, p. 33). No contexto das navegações portuguesas, apesar da presença de outras ordens religiosas (beneditinos, capuchinhos e carmelitas), a influência da Companhia de Jesus foi a mais marcante até pelo menos meados do século XVIII, quando são expulsos dos domínios portugueses pelo marquês de Pombal em 1759. No âmbito do Padroado português, os jesuítas estavam comprometidos com os interesses da igreja católica assim como com os interesses da coroa portuguesa. Acerca disso, Rosa (2016, p. 29) aclara que

[Angola] era domínio português, como era domínio português também o Brasil. A Companhia de Jesus foi um agente do Padroado Real Português, o que significa que, em última análise, o clero estava subordinado ao rei português que se tornava, desse modo, patrono da expansão católica na África, no Brasil e na Ásia (ROSA, 2016, p. 29).

Da atuação dos jesuítas na descrição das línguas autóctones resultam alguns dos principais registros escritos das línguas africanas, americanas e asiáticas (ver Quadro 3). Sinner (2006, p. 428) salienta que “os jesuítas produziram a maior parte dos estudos sobre as línguas em uso no Brasil para eles desconhecidas, até das línguas faladas pelos escravos negros trazidos da África” (grifo nosso).

Quadro 3 – Obras conhecidas que registram línguas africanas (séc. XVI-XVIII)

LOCAL E DATA	AUTOR	TÍTULO	CONTEÚDO	LÍNGUA	OBSERVAÇÕES
Évora (1556)	Gaspar da Conceição	“Cartilha da Doutrina Christã em lingoa do Congo”	Catecismo.	Quicongo e português.	Perdido.
Lisboa (1624)	Marcos Jorge (1524–1571) e Inácio Martins	Doutrina Christã. (...) De nouo traduzida na lingoa do Reyno de Congo.	Catecismo.	Quicongo e português.	O primeiro livro conhecido numa língua africana.

	(1531–1598)				
Lisboa (1642)	Francesco Pacconio (1589–1641)	Gentio de Angola sufficientemente instruido nos mysterios de nossa sancta Fé	Catecismo.	Quimbundo e português.	Primeiro a registrar o quimbundo.
[s/l] (1648)		Hispanicum et Conguense, ad Usus Missionarium transmittendorum ad Regni Congi Missiones.			
Roma (1650)	Giacinto Brugiotti da Vetralla (1601-1659)	Doctrina Christiana ad profectum missionis totius regni Congi in quatuor linguas per correlatiuas columnas	Catecismo	Quicongo, português, italiano, latim.	Reedição do catecismo de 1624.
Roma (1659)	Giacinto Brugiotti da Vetralla (1601-1659)	Regulae quaedam pro difficilimi Congensium idiomatis faciliori captu ad grammaticae normam redactae	Gramática	Quicongo e latim	Primeira descrição gramatical conhecida. Reeditada 200 anos depois com tradução para o português.
Roma (1661)	António Maria de Monte Prandone (1607-1687)	Gentilis Angolae fidei mysteriis.	Catecismo	Quimbundo, português e latim.	Segunda edição do Gentio de Angola, com pequenos acréscimos.
Moçambique (1680?)	Anônimo	Arte da lingua de Cafre	Gramática	Sena(?), português	Manuscrito
Lisboa (1697)	Pedro Dias (1622-1700)	Arte da Lingua de Angola, oeferecida (sic) a Virgem Senhora Nossa do Rosario, Mãy, e Senhora dos mesmos Pretos	Gramática	Quimbundo e português	Segunda gramática de uma língua banto. Foi escrita em Salvador, BA.
Bahia (?) 1708(?)	Manuel de Lima (1667-1718)	Catecismo na língua dos Ardas	Catecismo	Arda e português(?)	Manuscrito perdido. Nunca foi impresso.
Minas Gerais (Vila Rica) 1731/1741	António da Costa Peixoto (1703-1763)	<i>Lingoa Geral de Mina</i>	Vocabulário	Mina e Português	Existem dois manuscritos. Foi impresso em 1944-45.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir das informações presentes em Fernandes (2017) e Petter e Araújo (2015, p.

32).

É interessante notar que estas descrições tinham como objetivo principal favorecer a comunicação com os potencialmente catequizáveis, assim eram direcionadas aos próprios missionários. Como fruto desta verdadeira política linguística, que se dava pela inserção do missionário no contexto sociocultural de determinado grupo linguístico para então realizar a transmissão do dogma cristão na língua do grupo alvo, foram produzidas gramáticas, listas de palavras, vocabulários e catecismos com base nas principais línguas faladas nas colônias constituindo, portanto, um material que é, “antes de qualquer coisa, instrumental” (Batista, 2005, p. 124).

Dito de outro modo, dominar as línguas nativas era requisito indispensável para impor aos povos originários, seja do continente africano, seja do americano, ou ainda das Índias Orientais, a fé católica. De outro lado, servia também à necessidade de justificar ideologicamente o regime da escravidão imposto sobre os africanos e de pôr em prática os sacramentos católicos, dentre os quais o batismo e a confissão. Dessa forma, os jesuítas seguem o imperativo de selecionar e registrar as línguas desconhecidas. Sua realização situa-se no limiar entre a aplicação de concepções pré-linguísticas (listas de palavras, vocabulários, dicionários) e das práticas tradutológicas (cartilhas, doutrinas, peças teatrais) sobre as línguas desconhecidas.

Aliada à expansão marítima estava a propagação da fé católica, encabeçada principalmente pela Companhia de Jesus e pela Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Até meados do século XVII, estes atuaram marcadamente nas colônias espanholas, ao passo que aqueles foram mais atuantes nas áreas de influência portuguesa, ambos estando a cargo da evangelização dos *gentios* (os povos que não professavam o catolicismo).

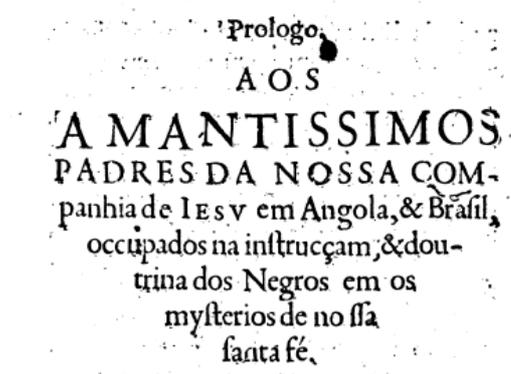
Entre as línguas desconhecidas cujo conhecimento é possível graças aos registros feitos por missionários da Companhia de Jesus, chama a atenção a *lingoa de Angola*. Esta se destaca por ao menos dois motivos: primeiro, por ser a língua que era falada, ou pelo menos entendida, pelo número mais expressivo de africanos sequestrados e trazidos ao Brasil pelo comércio de escravizados praticado por Portugal durante o século XVII; e, segundo, por ela possuir dois

registros escritos feitos por missionários jesuítas durante o século XVII<sup>95</sup>, um dos quais escrito no Brasil. O primeiro é um catecismo escrito na África, e o segundo é uma gramática escrita no Brasil. Ambos apresentam o quimbundo, denomina do *lingoa de Angola*, que foi registrado por missionários da Companhia de Jesus. Ambos serviram para a catequização dos povos da área onde as línguas bantos eram faladas e onde o tráfico de pessoas escravizadas foi o mais intenso.

### 3.4 O GENTIO DE ANGOLA

Em 1642 d.C, foi impresso em Portugal um conjunto dos princípios, dogmas e preceitos da doutrina religiosa católica. O *Gentio de Angola Sufficientemente instruido nos mysterrios de nossa sancta Fé* foi escrito em português e em quimbundo pelo padre jesuíta Francisco Pacconio, um missionário jesuíta italiano que esteve nos reinos do Congo, Ngola e Ndongo, e abreviado pelo padre Antonio de Couto, natural de Angola, com a finalidade de catequizar os povos centro-africanos das regiões onde acontecia o tráfico negreiro. Conforme consta do prólogo desta obra, ela se dirige “aos amantíssimos padres da nossa companhia de Iesu em Angola, & Brafil, occupados na instrucçam, &doutrina dos Negros em os mysterios de nossa fanta Fé”, ou seja, com a finalidade de catequizar os povos africanos das regiões onde acontecia o tráfico negreiro nas colônias portuguesas.

Figura 1 - Prólogo endereçado aos padres da Companhia de Jesus



<sup>95</sup> ROSA (2016, p. 156) observa que originalmente: “Pacconio ter-se-ia dedicado a escrever uma trilogia completa sobre o quimbundo: o catecismo, revisto por Antônio de Couto, uma arte e um vocabulário atrás mencionados, destes sem outras notícias. Ainda no século XVII, em 1661, a obra de Pacconio & Couto ganharia uma tradução para o latim com algumas adições, pelo capuchinho Antonio Maria de Monteprandone (1607-1687)”.

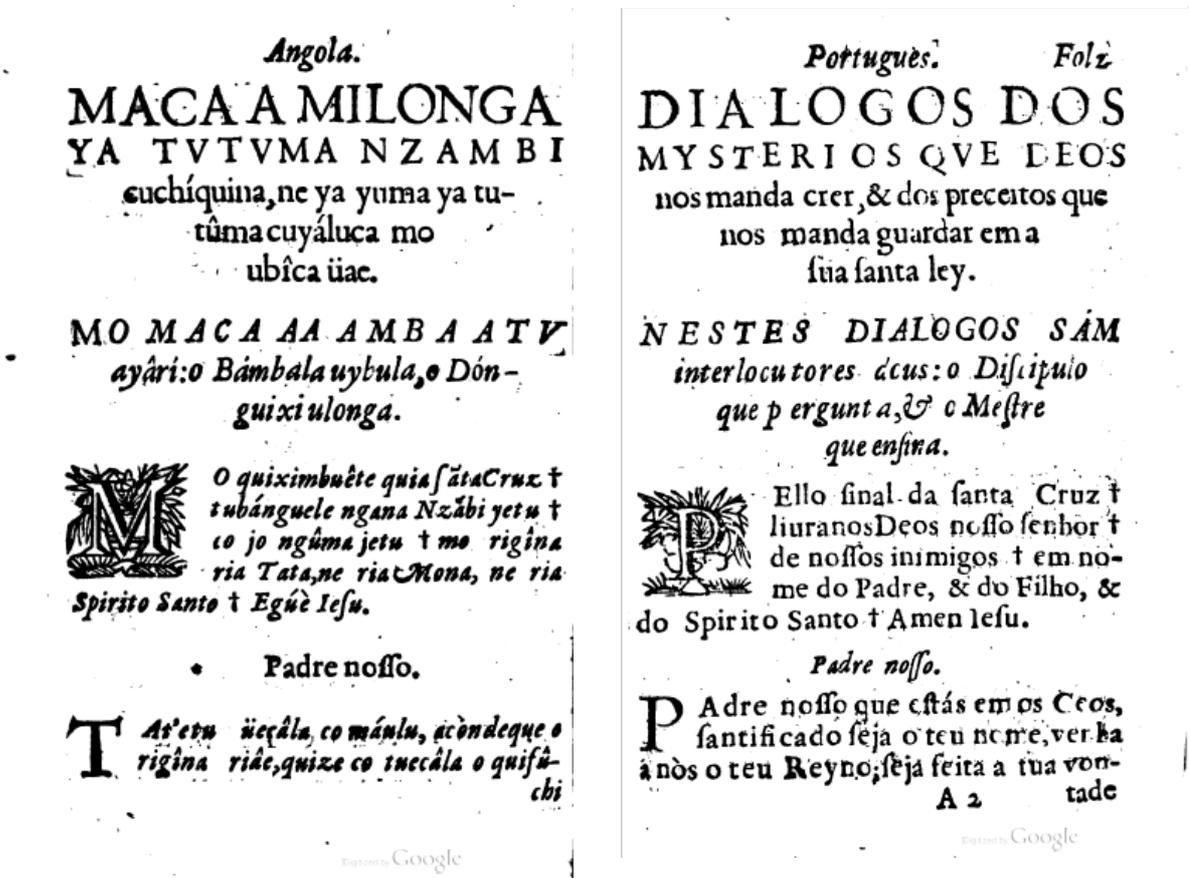
A primeira edição foi impressa em Lisboa, na oficina de Domingos Lopes Rosa, em 1642. Compreende 90 fólhos, precedidos pela folha de rosto, licenças para a publicação, dedicatória, prólogo e as “advertências para se ler a a lingua de Angola”. Quanto ao texto da doutrina, nas páginas da esquerda está disposto o texto em quimbundo e nas da direita o texto em português. Nas quatro páginas finais, encontram-se o índice com o conteúdo da obra e a marca tipográfica. No que tange ao conteúdo, está composto pelas orações católicas mais comuns bem como pelos “Mandamentos da ley de Deus”, os “Mandamentos da Sancta Madre Igreja”, o “Acto de Contrição”, a “Confissam geral”, e uma “apresentção da doutrina cristã” em forma de 14 diálogos entre o discípulo e o mestre.

Uma segunda edição trilingue, em quimbundo, português e latim, foi publica em 1665 em Roma pela Congregação da Propaganda Fide. Além do texto em latim, esta edição tem o acréscimo das “regras brevíssimas” a que se refere Chatelain (1888). Sua publicação coincide com o aumento do número de missionários capuchinhos em Angola.

Figura 2– Folha de rosto das edições de 1642 e de 1665



Figura 3 – Primeiras páginas do catecismo



Outro aspecto importante do *Gentio de Angola* é que nele se encontram informações importantes sobre os centro-africanos durante o século XVII. Fala, por exemplo da organização política dos sobados:

Figura 4 – Fólio 19

6 D. Inguèqui co Ndongo he muta mucuã quissuèya equi uãmene cubátuca co Soba ngana yae, ne ngambebo o mucuã quissuèya, sucapé ne an'ac amõna lamba cumoxi no tata, ábila bomesso a ngana; quioquid emuene o jo tata jetu jariânguele quiãmene cuxibaca Nzambi no cufõmboca o quigilla quiãe, jatuzembeça co ecãla Nzambi jatubolèlapè o mombembe ña quituxi quiao: cambexi equi

6 M. Affi como em o Reyno de Dongo tanto que algum vassallo he traydor cõtra o Soba seu senhor, naõ fomente o q cometeo a treição, mas tambem os filhos ficaõ participantes dos trabalhos do pay traydor, descachindo todos da graça do Soba seu senhor; affi tambem tanto que os nossos primeiros pays forãõ desobedientes a Deus, ficamos contraindo a maldiçaõ de seu peccado; & por isso nacemos com elle, o qual se chama peccado original.



Temática relevante é a dos ofícios tradicionais como o do ferreiro, do pedreiro, do pintor. No catecismo está inclusive estabelecida a não obrigatoriedade do jejum para esses especialistas das artes manuais.

Figura 7 – Fólios 71-72

*De jongaridama, que gine, no curia cnatêna o  
cucáesa o malla. Quia muchi ari anha aca-  
lacala scalacalo inéne, sumbele asûri a itâri,  
atungui a ginzo, affongui a mabaya, ne engui  
arifangana. Quia muchi tatu o gindengue ne  
jecála banda no mivô macuim ayâri ne um-  
xi. Quia muchi uana o gihaxi jecála mo cu-  
câta, ne anha aricôlesa co cucâta, ne atu engui  
arifangana.*

**8 M. A Santa Madre Igreja desobriga a  
alguns do preceito do jejum. Primeira-  
mente aos pobres, que não tem o neces-  
sario. Segundo aos officiaes de officios tra-  
balhosos como ferreiros, pedreiros car-  
pinteiros. &c. Terceiro aos q não tẽ vi-  
nte, & hũ anno de idade. Quarto. Aos dõ-  
entes, & conualescentes &c.**

Um dado importante e ao mesmo tempo obscuro está contido na dedicatória do catecismo. Ela é dirigida a uma Izabel d’Oliveira Cortereal como uma memória dos benefícios por ela oferecidos aos jesuítas “nesse reyno em muytas occasioens, & em particular na despeza da impressam desta obra” (PACCONIO, 1642). São escassas as referências a essa mulher. Wheat (2016, p. 82-83) fala de uma “Senhora Isabel de Oliveira Corte Real”, a viúva de um capitão-mor espanhol, chamado João de Vilória, a qual, graças à rede de contatos estabelecidas em vida por seu esposo, foi uma influente mercadora de escravos que “em certo ponto canalizou todo o mercado de escravos de Luanda, comprando todos os melhores cativos disponíveis para prontamente revendê-los aos capitães de navios negreiros”<sup>96</sup>. Antonio de Couto, faz referência a um de seus filhos que entrou para a Companhia de Jesus, mas faleceu “na flor da idade” (PACCONIO, 1642). A trama se torna mais complicada em vista da carta escrita pelo padre Vieira no Colégio de Pernambuco em 3 de Setembro de 1626:

Acompanhou a este padre [Manuel de Sá] na jornada do céu o irmão Jerónimo de Côte Real, estudante, natural de Angola, a quem na primavera de seus anos, que não eram mais que dezanove (*sic*), e dois e meio de Companhia, cortou o fio a morte, com universal sentimento do Colégio e de todos, por se murcharem tão em breve as flores, de que ao diante se esperava copioso fruto, porque era excelente na língua latina e na de Angola, tão necessária como proveitosa nestas partes. Mas deulhe Deus, que tal é a sua liberalidade, antes do trabalho, a paga. (VEIRA, 1925, p. 65).

Embora uma ou outra referência esparsa a Izabel d’Oliveira Cortereal possa ser encontrada

<sup>96</sup> “at one point cornered the entire Luanda slave market, buying up all the best captives available and promptly reselling them to slave ship captains

nos trabalhos de Beatriz Heintze<sup>97</sup>, nenhuma é esclarecedora sobre a sua relação com o tráfico de escravizados e a Companhia de Jesus.

DEDICATORIA  
**A SENHORA**  
 IZABEL D'OLIVEIRA  
 CORTREAL.

*de algum modo satisfaça a que a V. M. tenha  
 & aos Religiosos da Companhia servir a de me-  
 morial dos beneficios que V. M. lhe fez nesse  
 Reyno em muytas occasiões, & em particular  
 na despeza da impressam desta obra, & sobre  
 tudo do animo, & especial consolaçam com que  
 V. M. aciu á Companhia hum filho, que tanto a-  
 maua; do qual se a morte nos priuou na flor de  
 sua idade, murchando juntamente as esperan-  
 ças em que viuiamos de elle auer de trabalhar,  
 & fazer muyto fruto na vinha do Senhor,*

Por outro lado, interessante notar que o caminho seguido pelo estudante “natural de Angola” mencionado acima não era algo incomum durante o século XVII. É reveladora a carta do jesuíta Antonio Vieira escrita na Bahia no dia 1 de junho de 1691 sobre a existência de missionários que doutrinam os negros em suas próprias línguas:

e, sendo muito maior sem comparação o número dos negros que o dos índios, assim como os índios são catequizados e doutrinados nas suas próprias línguas, assim os negros o são na sua, de que neste colégio da Baía temos quatro operários muito práticos, como também outros no Rio de Janeiro e Pernambuco. (VIEIRA, 1928, p. 604-605).

Ao que cumpre acrescentar o parecer do mesmo jesuíta sobre o envio de uma missão ao quilombo de Palmares em carta escrita na Bahia no dia 2 de julho de 1691<sup>98</sup>:

Muito me admiro (mas tal é o sumo zelo em S. M. de salvar a todos!) que, sem outra informação dos superiores desta Província, houvesse por bem a oferta feita por um padre particular de ir aos Palmares. Este padre é um religioso italiano de não muitos anos, e, posto que de bom espírito e fervoroso, de pouca ou nenhuma experiência nestas matérias. Já outro de maior capacidade teve o mesmo pensamento; e posto em consulta julgaram todos ser impossível e inútil por muitas razões. Primeira: porque 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 pátria e língua. (VIEIRA, 1928, 620-621, grifo nosso).

<sup>97</sup> HEINTZE, Beatriz. Fontes para a história de Angola do século XVII. 1985.

<sup>98</sup> Para uma análise crítica do posicionamento tomado por Antônio Vieira, ver VAINFAS, R. Deus contra palmares: Representações senhoriais e idéias jesuíticas. Em: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

É nesse contexto que se insere a *Arte da língua de Angola* escrita pelo padre Pedro Dias, um instrumento complementar ao catecismo. Sobre a obra do Pe. Pedro Dias, Bonvini (2014, p. 37) explica que

No plano científico, a obra de Dias é de um interesse inegável, tanto para a África quanto para o Brasil. O interesse para a África e, particularmente, para a história da linguística africana (Bonvini, 1996) deriva, antes de mais nada, do fato de que se trata da primeira gramática sistemática do *quimbundo* (BONVINI, 2014, p. 37).

A *Arte da lingoa de angola* foi publicada em 1697, em Lisboa, na oficina tipográfica de Miguel Deslandes, sob o título de *Arte da Lingua de Angola, Oeferecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãe, & Senhora dos mesmos Pretos, Pelo P. Pedro Dias Da Companhia de Jesus*. Conforme Chatelain (1889, p. XVI), esta obra “desenvolve e completa <<as regras brevíssimas >> que acompanham o Cathecismo, do qual também são tirados os exemplos que devem elucidar as regras”. Segundo Bonvini (2014, p. 38), os “exemplos da obra de Dias mostram claramente que se trata de uma língua em sua integralidade, próxima da que é falada atualmente em Angola”.

As notícias sobre esses textos são escassas. Mas é importante destacar que, quanto à *Arte da lingoa de Angola*, em carta enviada ao padre Tirso González, da Baía, 3 de agosto de 1694<sup>99</sup>, o Pe. Pedro Dias diz que:

[concluiu a *Arte da Língua de Angola*] movido pela necessidade espiritual em que jazem os angolanos. Compô-la segundo as regras da gramática e foi revista e aprovada pelo P. Miguel Cardoso, natural de Angola, muito versado nessa língua. (...) Estão à espera dela muitos novos e até velhos que trabalham com estes miserabilíssimos e ignorantíssimos homens, e não se acha nenhuma *Gramática* desta língua no Brasil ou no Reino de Angola (DIAS citado por LEITE, 1949, p. 200).

Na mesma carta o P. Pedro Dias diz que também preparava, em 1694, um *Vocabulário Português-Angolano* que, assim que terminado, seria acrescentado por um *Vocabulário Angolano-Português* de modo que “se acabará a dificuldade em aprender esta língua” (DIAS citado por LEITE, 1949, p. 200). Pode-se concluir que o autor da *Arte da língua de Angola* de fato “entendia o mecanismo do kimbundo” (CHATELAIN, 1889, p. XVI)<sup>100</sup>. Pelo menos trinta anos em contato direto com a língua angolana falada no Brasil – “já a sabia em 1663” (Leite, 1949, p. 199) e a primeira licença para publicação data de 1696 (DIAS, 1697, p. VI) – aliado ao fato de ter sido revista e aprovada pelo Padre Manuel Cardoso “natural de Angola, e

<sup>99</sup> Traduzida do latim por Serafim Leite.

<sup>100</sup> Ver nota 82.

muito versado nessa língua” (LEITE, 1949, p. 200). Bonvini (2014, p. 35) chama a atenção para o fato de Pedro Dias ter ingressado na Companhia de Jesus, em 1641, no Rio de Janeiro, e que durante sua formação teria aprendido o quimbundo.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação é fruto da tentativa de se traçar uma história social da presença do quimbundo no Brasil na segunda metade do século XVII. Retomando a questão da pesquisa: em que medida o *Gentio de Angola* permite estabelecer um fio diaspórico entre as línguas africanas e sua presença no Brasil? Os resultados obtidos por esta pesquisa permitiram a reconstrução de uma parcela da história das línguas africanas no Brasil, particularmente do quimbundo.

Por um lado, destaca-se que a prática da catequese em quimbundo e que a presença de missionários angolanos residentes e atuantes no Brasil no século XVII não eram incomuns, o que contribui para realçar a importância que o conhecimento e o domínio sobre as línguas africanas exercem no projeto colonial. As línguas africanas usadas como línguas veiculares desempenham, portanto, um papel destacado no âmbito da colonização. Em ambos os lados do Atlântico, o uso de tais línguas foi tão importante quanto o de línguas europeias, como o próprio português, e de línguas brasileiras, como o tupi.

Por outro lado, foram abordados pontos relativos à chegada das línguas africanas ao Brasil. A onipresença africana no Brasil devida ao tráfico de escravizados contrasta com a relativa escassez de pesquisas sobre a presença das línguas africanas usadas no Brasil. A pouca quantidade de trabalhos produzidos no Brasil que versam a respeito do tema pode parecer inexplicável, principalmente se levados em conta os muitos pontos em comum que ligam as histórias da África e do Brasil. E a história das línguas africanas no Brasil é um desses pontos, posto que seria algo descabido assumir que os escravizados não se comunicavam entre si por meio de suas próprias línguas maternas.

Mas, como abordado na seção 2.1, o descaso para com questões atinentes à África decorre de um processo mais longo de menosprezar tudo o que se liga ao continente africano, a suas populações, a sua história. A criação e a cristalização de uma imagem negativa se deram desde a época das navegações europeias e persistem até a atualidade. Cumpre destacar, de um lado, a contraditória relação entre os profundos danos causados pela colonização e, de outro, o papel de seus agentes na preservação de informações essenciais sobre o passado dos povos colonizados, as quais, de outro modo, ter-se-iam perdido. Embora aparentemente “estéreis” ou “já analisadas”, as fontes documentais podem revelar vozes, presenças e fatos silenciados. Com relação a isso, Hrbek (2010, p. 123) esclarece que:

Apesar de tudo, a redação da história da África seria quase impossível sem o material fornecido pelas fontes narrativas europeias. Elas podem ter suas deficiências: ignorar muitos detalhes, ou tratá-los de um ponto de vista preconceituoso, parcial, ou, ainda, interpretá-los incorretamente. Mas estes são riscos normais, inerentes a toda historiografia, e não é razão para se rejeitar esse amplo e extremamente importante conjunto de informações. Ao contrário, há uma necessidade urgente de se reeditar o maior número possível de narrativas desse tipo, e de publicá-las com comentários e notas apropriados, tornando possível, assim, sua avaliação e reinterpretação à luz da nova historiografia da África. (HRBEK, 2010, p. 123)

Por este motivo, ganha relevo a importância de terem sido abordadas as questões referentes à diáspora africana, à oralidade e aos centro-africanos na seção 2.2. Buscar recriar, na medida do possível, o contexto propriamente africano, se mostra como um passo essencial a fim de se evitarem generalizações redutoras e desrespeitosas acerca não apenas da África, mas das Áfricas, isto é, da expressiva pluralidade existente neste grande continente. Em outras palavras, pretendeu-se pautar a investigação sobre a experiência dos centro-africanos na diáspora africana em geral, procurando por em evidência algumas das particularidades desses indivíduos na África e no Brasil.

A seção 2.3 e suas respectivas subseções tratam de aspectos gerais sobre a classificação das línguas africanas, em geral, e do quimbundo em particular. Discorrer sobre o cenário linguístico atual de Angola proporcionou uma projeção do que esse cenário pode ter sido no século XVII. Particularmente importantes é a compreensão acerca do multilinguismo na África e das dificuldades em relação às tentativas de classificação das línguas africanas. O quimbundo é tomado como o caso exemplar, sendo trazida a controvérsia sobre qual seria o quimbundo que foi registrado pelos jesuítas. A questão segue em aberto, gravitando entre os que o consideram um quimbundo jesuítico, uma língua artificial, e os que assumem que corresponde a um dos dialetos do quimbundo, o mbaka-kahenda. Este pode ter sido selecionado por já ser uma língua veicular na própria África. Contudo há evidências de que sua escolha se deu por ser o dialeto da elite letrada angolana à época em que foi composto o catecismo. Por fim, um brevíssimo resumo sobre as principais pesquisas que abordam as línguas africanas realizadas no Brasil revela que, para além das controvérsias existentes até os dias de hoje, muito há por se fazer neste profícuo campo de estudos.

No capítulo 3, os dados relacionados ao contexto histórico e às dinâmicas do tráfico de escravizados põem em realce o peso da presença dos centro-africanos no Brasil. Sobretudo na

segunda metade do século XVII, o sequestro de centro-africanos é intenso. Neste período, são publicados um catecismo e uma gramática em quimbundo. A seleção das línguas que foram registradas cumpriu demandas pragmáticas. As línguas registradas foram aquelas correspondentes às regiões de onde foram retiradas mais pessoas para serem escravizadas e posteriormente evangelizadas. Sobressaem entre elas a língua do Congo e a língua de Angola.

Importantes contribuições sobre as condições de produção e de circulação desses textos foram obtidas a partir de fontes documentais. Merecem ênfase especialmente duas delas: as obras do Padre Antônio Vieira, sobretudo seu material epistolar; e a *Monumenta Missionaria Africana*, de António Brásio, que reúne copioso e variado material. Por um lado, Antônio Vieira oferece ricas informações sobre como se dava a evangelização do negro no Brasil e sua importância para o funcionamento econômico do Império Português, chegando mesmo a ser consultado sobre como resolver a questão do Quilombo de Palmares. Por outro lado, a exaustiva coletânea de António Brásio reúne documentos que compreendem desde cartas de âmbito mais restrito, até as famosas cartas anuais, que correspondem a uma espécie de relatório anual dos fatos mais marcantes ocorridos nas colônias portuguesas e escritas por missionários. Ambas as fontes permitiram a reconstrução de contextos que de outro modo passariam despercebidos.

Desse modo, pode-se concluir que tanto o catecismo quanto a gramática jesuíta foram compostos com o objetivo de auxiliar missionários católicos na catequização/colonização de pessoas que falavam ou pelo menos compreendiam o quimbundo. Entre os missionários católicos, destacam-se especialmente aqueles pertencentes à Companhia de Jesus e aqueles que integravam a Ordem dos Frades Menores, os denominados capuchinhos. Mas não só. O clero nativo desempenha um papel crucial na evangelização por meio das línguas nativas. Importa ainda observar que sua área de atuação não estava restrita apenas ao continente africano, uma vez que a evangelização dos gentios ocorria também nos locais para os quais os mesmos eram conduzidos, o que acontecia, por exemplo, no Brasil colonial. Exemplo disso são as menções feitas pelo padre Antônio Vieira a respeito da necessidade de serem enviados religiosos angolanos conhecedores da língua de Angola para os Palmares, antes da destruição do famoso quilombo.

Do ponto de vista estritamente linguístico, as obras dos missionários constituem índices que contém dados importantes para contribuir com o entendimento a respeito da ecologia

linguística no Brasil durante o período colonial. Deve-se lembrar que a imposição do português nas colônias ganha força durante o século XVIII com as medidas adotadas pelo Marquês de Pombal. Estes dados estão presentes sobretudo no que se poderia chamar de elementos pré-textuais, como os prólogos.

Dada a natureza desta pesquisa, não foi possível averiguar questões relativas ao quimbundo propriamente dito, seja o registrado no catecismo, seja o registrado na gramática jesuítica, a Arte da língua de Angola. É consensual entre os pesquisadores a opinião de que ambos estão escritos no mesmo dialeto, porém não foi possível localizar um trabalho que versasse sobre a questão de forma pormenorizada.

Para além de seu valor estritamente linguístico, as obras dos missionários constituem fontes tanto para estudos históricos quanto antropológicos, já que são fruto da tentativa de aproximação de visões de mundo profundamente distintas ao longo do processo de longa duração denominado diáspora africana. São também os registros do período em que essas visões de mundo são distribuídas em hierarquias nas quais a visão do branco/europeu/cristão/colonizador ocupa o topo da cadeia perceptiva, menosprezando, alijando ou silenciando as demais, sendo o último lugar reservado ao negro/africano/gentio/colonizado.

Por fim, esta pesquisa se encerra com uma pauta para pesquisas futuras: Em vista do exposto acima, a questão mais premente parece ser a edição do catecismo de modo a tornar seus dados disponíveis tanto para um público mais amplo quanto para o especializado. Significativo seria, por exemplo, o acesso aos dados para processamento computacional, de modo a propiciar uma comparação com dados de pesquisas sociolinguísticas atuais. Pode ser esta uma contribuição para determinar qual seria esse quimbundo jesuítico, se corresponderia a algum dialeto conhecido na atualidade. Vale lembrar que o quimbundo não conta com um vocabulário impresso, o que constitui uma dificuldade adicional para a pesquisa. Análises sobre aspectos morfológicos, sintáticos e semânticos sobre esta língua ainda são ainda um desiderato.

## REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ANGENOT, Jean-Pierre; KEMPF, Catherine B.; KUKANDA, Vatomene. Arte da Língua de Angola de Pedro Dias (1697) sob o prisma da Dialetoologia Kimbundu. *Papia*, v. 21, n. 2, p. 231-252, 2011.
- ANGOLA. Instituto Nacional de Estatística. *Censo 2014: Resultados definitivos do recenseamento geral da população e da habitação*. Luanda: INE, 2016.
- BA, Hampate A. A tradição viva. Em: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BAGNO, Marcos. *Dicionário crítico de sociolinguística*. São Paulo: Parábola Editorial, 2017.
- BONVINI, Emílio. Línguas africanas e português falado no Brasil. Em: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida M. T. (Orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 15-62.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- BRASIL. Congresso Nacional. *Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: <[http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw\\_Identificacao/lei%2010.639-2003?OpenDocument](http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%2010.639-2003?OpenDocument)>. Acesso em: 19 nov. 2017.
- BRASIL. Congresso Nacional. *Lei 11.645 de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 11 mar. 2008. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.html)>. Acesso em: 19 nov. 2017.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2005.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. A propósito do que dizem os vissungos. Em: FREITAS, N.; QUEIROZ, S. *Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. 3. ed. Belo Horizonte: FALE/UFMG. 2015. p. 74-80.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. Em: \_\_\_\_\_ (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre

Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 9-23.

CÉSARIE, Aimé. Discourse on colonialism. New York: Monthly Review Press. 1972.

CHATELAIN, Heli. *Grammatica elementar do kimbundu ou lingua de Angola*. Genebra: Typ. de Charles Schuchardt, 1888-1889.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Soc. estado*. [online], v. 31, n.1, p.15-24. 2016. ISSN 0102-6992. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>>. Acesso em: 10 maio 2019.

CUNHA, A. E.; BUENO A. P. Situações languageiras favorecedoras da difusão do português: a África na Historiografia linguística brasileira. *Revista DLCV Língua Linguística e literatura*, João Pessoa, v. 2, n. 1 e 2 (2004/2005), p. 33-48, 2006.

CUNHA, Celina Gontijo. A benzeção e suas vozes. *Caletroscópio*. Mariana v. 6, n. especial (III Diverminas), p. 206-223, 2018. ISSN 2318-4574. Disponível em: file:///C:/Users/rita/Desktop/disserta%C3%A7%C3%A3o/CUNHA-a\_benzecao\_e\_suas\_vozes-caletroscopio.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2019.

DIAGNE, P. História e linguística. Em: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 247-282.

DIAS, Pedro. *Arte da Lingua de Angola*, oferecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãe, e Senhora dos mesmos Pretos. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes. 1697. Disponível em: <[https://openlibrary.org/books/OL24609530M/Arte\\_da\\_lingua\\_de\\_Angola](https://openlibrary.org/books/OL24609530M/Arte_da_lingua_de_Angola)>. Acesso em 03 ago. 2017.

DUSSEL, Enrique. Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. Em: CASTRO-GOMEZ, Santiago; RIVERA, Oscar Guardiola; BENAVIDES, Carmen Millán de (Eds.). *Pensar (en) los interstícios: teoría y práctica de La crítica poscolonial*. Santa Fe de Bogotá: CJA: Instituto Pensar, 1999. p. 147-162.

EBERHARD, David M.; SIMONS, Gary F.; FENNING, Charles D. (Eds.). *Ethnologue: Languages of the World*. 22. ed. Dallas, Texas: SIL International 2019. Disponível em: <<http://www.ethnologue.com>>. Acesso em 5 abr. 2019.

FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. Em: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 1-22.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA. 2008.

FERNANDES, Gonçalo. Primeiras descrições das línguas africanas em língua portuguesa. *Confluência*, Revista do Instituto de Língua Portuguesa. [online], n. 49, 2º semestre de 2015. Disponível em: <<http://lp.bibliopolis.info/confluencia/rc/index.php/rc/article/view/88>>. Acesso em: 23 nov. 2017.

FIORIN, J. L. Prefácio. Em: FIORIN, J. L.; PETTER, M. (Orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2009. P. 9-12.

FUNARI, Pedro P. de A. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. Em: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 26-51.

GARCÉS, Fernando. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. Em: WALSH, C. (Ed.) *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latino-americanas*. Quito: Universidad Simón Bolívar. 2007. p. 137-168.

GREENBERG, J. H. Classificação das línguas da África. Em: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 317-336.

HALL, Stuart. Identidad cultural y diáspora. Em: CASTRO-GOMEZ, Santiago; RIVERA, Oscar Guardiola; BENAVIDES, Carmen Millán de (Eds.). *Pensar (en) los interstícios: teoría y práctica de La crítica póscolonial*. Santa Fe de Bogotá: CJA: Instituto Pensar, 1999. p. 349-361.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. Em: SOVIK, L. (Org.). *Da Diáspora*. Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2009. p. 25-49.

HARRIS. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

HEYWOOD, Linda M. Introdução. Em: \_\_\_\_\_ (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013. P. 11-26.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, Conhecimentos de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*, Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 119-132.

HRBEK, I. As fontes escritas a partir do século XV. Em: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 105-137.

INVERNO, L. A transição de Angola para o português: uma história sociolinguística. Em: SOUSA, J. S.; TORGAL, L. R.; PIMENTA, F. T. *Comunidades Imaginadas*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. p. 117-129. Disponível em: <<https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/32154/1/9%20liliana%20inverno.pdf?ln=pt-pt>>. Acesso em: 28 abr. 2017.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral. Em: \_\_\_\_\_ (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010a. p. xxxi-lvii.

KI-ZERBO, Joseph. Teorias relativas às “raças” e história da África. Em: \_\_\_\_\_ (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010b. p. 283-294.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. V. 8.

MANSO, Visconde de Paiva. *História do Congo: documentos*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1877.

M'BOW, M. Amadou Mahtar. Prefácio. Em: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. p. xxi-xvii.

MENEZES, Aline Ruiz; GONÇALVES, Clézio Roberto; MUNIZ, Kassandra da Silva (Orgs). *Africanidades: práticas sociais e pedagógicas*. Curitiba, PR: Brazil Publishing, 2017.

MIGNOLO, Walter D. *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MIGNOLO, Walter. D. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. Em: WALSH, C. (Org.) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo. 2006. p. 9-20.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017.

MORTARI, Cláudia. *Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora*. Florianópolis: DIOESC: UDESC, 2015.

MUNIZ, Kassandra. *Linguagem e Identificação: uma contribuição para o debate sobre ações afirmativas para negros no Brasil*. 2009. 202f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, 2009.

MUNIZ, Kassandra. Ainda sobre a possibilidade de uma linguística “crítica”: performatividade, política e identificação racial no Brasil. *D.E.L.T.A.*, [online], v. 32, n.3, p. 767-786, 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/delta/v32n3/1678-460X-delta-32-03-00767.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2018.

NURSE, Derek; PHILIPPSON, Gérard. *The Bantu languages*. London; New York: Routledge, 2003.

OBENGA, T. Fontes e técnicas específicas da história da África: panorama geral. Em: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 59-76.

OKOUDOWA, B. O português, sua variação e seu ensino na África: exemplos de Angola, Cabo-verde, Guiné-Bissau Moçambique e São Tomé e Príncipe. *Letras e Letras*. v. 31, n. 3, p. 10-27, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/viewFile/30389/16703>>. Acesso em: 02 maio 2017.

PACCONIO, Francisco; COUTO, António do. *Gentio de Angola sufficientemente instruido nos mysterios de nossa sancta Fé*. Obra posthuma, composta pello Padre Francisco Pacconio da Companhia de Iesu. Redusida a methodo mais breve & accomodado á capacidade dos sogetos, que se instruem pello Padre Antonio do Couto da mesma Companhia. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1642. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books/about/Gentio\\_de\\_Angola\\_svfficientemente\\_instru.html?id=fdJ8HAAACAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.br/books/about/Gentio_de_Angola_svfficientemente_instru.html?id=fdJ8HAAACAAJ&redir_esc=y)>. Acesso em: 13 fev. 2017.

PETTER, Margarida M. T. Línguas africanas no Brasil. *Gragoatá*. Niterói, n. 19, p. 193-217, 2º sem. 2005. Disponível em: <<http://www.gragoata.uff.br/index.php/gragoata/article/viewFile/351/350>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

PETTER, Margarida M. T. Introdução. Em: \_\_\_\_\_ (Org.). *Introdução à Linguística Africana*. São Paulo: Editora Contexto, 2015a. p. 13-26.

PETTER, Margarida M. T. A classificação das línguas da África. Em: \_\_\_\_\_ (Org.). *Introdução à Linguística Africana*. São Paulo: Editora Contexto, 2015b. p. 49-85.

PETTER, Margarida M. T., CUNHA, Ana Stela. Línguas africanas no Brasil. Em: PETTER, M. M. T. (Org.). *Introdução à Linguística Africana*. 1. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2015. p. 221-250.

PORTILLA, Miguel León. *La visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. 12. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

PRANDOMONTANO, Antônio Maria de. *Gentilis Angollae fidei mysteriis*. Roma: Congregação da Propaganda Fide. 1665.

QUEIROZ, S. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, 149 p. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/hz6s2>>. Acesso em: 12 fev. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: LANDER, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Libros. Julio de 2000. p. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. Em: \_\_\_\_\_ (Org.) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO. 2014. p. 285-327. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>>. Acesso em 24 abr. 2019.

ROSA, Maria Carlota A. P. *E se tivesse de ler em voz alta, numa língua desconhecida, não ouvida antes?* 1. ed. Rio de Janeiro: [edição do autor], 2016. Disponível em: <<https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/1236/1/Ler%20lingua%20desconhecida.pdf>>.

Acesso em: 15 set. 2017.

SAID, E. S. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1978.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 2. Ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. Em: \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 9-20.

SEVERO, Cristine Gorski, A invenção colonial das línguas da América. *Revista Alfa*, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 11-28, 2016. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/alfa/issue/viewIssue/550/126>>. Acesso em: 21 jun. 2018.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário bibliográfico*. Tomo 8, 1867.

SILVA, Rosa Virgínia Mattos. *Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2004.

SINNER, Carsten. Jesuítas no Brasil: Ensino e herança sociocultural. Em: THIELEMANN, W. (Ed.). *Akten des Internationalen Kongresses*. Século das Luzes Portugal e Espanha, o Brasil e a Região do Rio da Prata. Humboldt-Universität zu Berlin/Iberoamerikanisches Institut Berlin, vol. 24, Mai. 2003. p. 423-557.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 25-90.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier, 2004.

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. Em: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013. P. 81-100.

THORNTON, J. K. Conquest and Theology: The Jesuits in Angola, 1548-1650. *Journal of jesuit studies*, v. 1, p. 245-259, 2014.

VANSINA, J. A. Tradição oral e sua metodologia. Em: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. São Paulo: Editora das Américas, 1958.

VIEIRA, Antônio. Sermão Vigésimo Sétimo com o Santíssimo Sacramento Exposto. Em: *Sermões*. Erechim: Edelbra, 1998. Disponível em: <[https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/\\_documents/0043-01872.htm01](https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/0043-01872.htm01)>. Acesso em: 20 jan.

2019.

VIEIRA, Antônio. *Cartas do Padre Antônio Vieira*: coordenadas e anotadas por João Lúcio d'Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, v. 1, 1925. Disponível em: <<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?id=165546>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

VIEIRA, Antônio. *Cartas do Padre Antônio Vieira*: coordenadas e anotadas por J. Lúcio d'Azevedo, v. 3, 1928. Disponível em: <<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?id=165546>>. Acesso em: 18 jan. 2019.

VIEIRA, Antônio. *Obras Escolhidas*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1953. Disponível em: <[http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/pdf/Futuro\\_II.PDF](http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/pdf/Futuro_II.PDF)>. Acesso em: out. 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. Em: \_\_\_\_\_ (Org.). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo. 2006. p. 21-60.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir. Em: MELGAREJO, P. (Ed.). *Educación Intercultural en América Latina*: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas. México: Universidad Pedagógica Nacional CONACIT/Editorial Plaza y Valdés, 2009. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=13582@1>>. Acesso em: 12 jan. 2019.

WHEAT, David. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean 1570-1640*. Virginia: University of North Carolina Press. 2016.

WEEDWOOD, Barbara. *História concisa da lingüística*. Tradução de Marcos Bagno. 5. ed. São Paulo: Parábola, 2006.

## ANEXO A - LEI 10.693/2003



**Presidência da República**  
**Casa Civil**  
**Subchefia para Assuntos Jurídicos**

**LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003.**

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA** Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º (VETADO)"

"Art. 79-A. (VETADO)"

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'."

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 9 de janeiro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

*Cristovam Ricardo Cavalcanti Buarque*

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 10.1.2003

**ANEXO B – LEI 11.645/2008****Presidência da República****Casa Civil****Subchefia para Assuntos Jurídicos****LEI Nº 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008.**

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA** Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008; 187º da Independência e 120º da República.

**LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA**

*Fernando Haddad*

**Este texto não substitui o publicado no DOU de 11.3.2008**