

# AKA, CAZUMBÁS E MARIMONDAS: DIÁLOGOS ENTRE CULTURAS DE MATRIZ AFRICANA

em Camarões, Brasil e Colômbia

PAOLA VARGAS ARANA\*

## RESUMO

Este artigo é resultado de uma análise comparativa entre o personagem Aka (elefante) dos rituais funerários praticados pelas sociedades secretas Kuosi dos grupos Banto do distrito de Bandjoun, em Camarões (África Centro-Occidental); o personagem da Marimonda do Carnaval de Barranquilla no Caribe colombiano; e o personagem Cazumbá das festas juninas da baixada maranhense, no nordeste brasileiro. A hipótese que orienta a análise é que existem vínculos históricos entre as matrizes socioculturais ativas nessas expressões, em ambos os lados do Atlântico. O estudo baseia-se nos dados disponíveis na Slave Trade Database, que informam sobre o tráfico na Baía de Biafra ao sul de Camarões, destinado aos portos do nordeste do Brasil e do Caribe colombiano entre os séculos XVI e XIX. Esses dados informam sobre a chegada de pessoas procedentes de Camarões a este lado do Atlântico, que aqui reinventaram práticas culturais de matriz africana, entre elas as performances de elefante analisadas nesse artigo.

**Palavras-chave:** Matrizes Culturais Africanas; Camarões, Cazumbá do Brasil; Marimonda da Colômbia.

## ABSTRACT

In this article we compare Aka character performed by Kuosi secret society from Bandjoun city, South Western Cameroun, with cultural expressions practiced among Afro-descent communities from Northeastern region of Brazil, particularly Cazumbá from Maranhão São João celebration, and Marimonda from Barranquilla Carnival in Colombian Caribbean, suggesting possible historical links between these three South-Atlantic societies. The link initially traced through cultural analyses will be compared with information yield by the Slave Trade Database and with current historiography, linguistic and anthropological researches, which confirm forced migration from Biafra Gulf nearby territories to those specific regions of Brazil and Colombia, between XVII and XIX century.

**Keywords:** African cultural roots, Cameroun, Brazilian Cazumbá, Colombian Marimonda

**Keywords:** African Cultural Roots; Cameroun, Brazilian Cazumbá; Colombian Marimonda.

Estudante de Doutorado em História Social, Universidade Federal de Rio de Janeiro e bolsista do CNPq. *Magister* em Estudos de Ásia e África, Especialidade África por El Colegio de México, e antropóloga da Universidad Nacional de Colombia. Agradeço à historiadora Christianne Silva Vasconcellos pelas indispensáveis sugestões analíticas e pela correção de estilo do texto que, sem dúvida, contribuíram para apurar a argumentação do artigo. Email: paolavargasarana@gmail.com

---

---

## Introdução

Este artigo é uma análise comparativa entre o personagem Aka (elefante) dos rituais funerários praticados pelas sociedades secretas Kuosi dos grupos Banto do distrito de Bandjoun, em Camarões (África Centro-Occidental); o personagem da Marimonda do Carnaval de Barranquilla no Caribe colombiano; e o personagem Cazumbá das festas juninas da baixada maranhense, no nordeste brasileiro. A hipótese que orienta o texto é que através da cultura podemos encontrar indícios dos legados de África em América os quais foram introduzidos pelas pessoas africanas que foram deportadas durante os quatro séculos do tráfico transatlântico. O objetivo aqui é estabelecer um diálogo entre as sociedades africanas e as sociedades da *diáspora africana* através da identificação de vínculos históricos e demográficos que derivaram na introdução de *matrizes socioculturais* africanas na América<sup>1</sup>. De acordo com a pesquisadora afro cubana Alicia Sanabria, as matrizes socioculturais africanas são aquelas raízes culturais da África presentes nas práticas e epistemologias recriadas pela diáspora na América. Em diálogo com a autora, nesse artigo analisaremos as personagens Aka, Marimondas e Cazumbás como expressões de uma matriz sociocultural africana que liga culturalmente às nações de Camarões, Brasil e Colômbia<sup>2</sup>. A possibilidade de estabelecer uma conexão entre nações e culturas sul-sul encontrou uma possível resposta em África Central, particularmente no distrito (*commune*) de Bandjoun, formado por uma confederação de aldeias localizadas na região centro-occidental da República de Camarões, de onde foram capturados seres humanos e desembarcados nos portos de Colômbia e Brasil entre os séculos XVI e XIX, quando existiu o funesto tráfico de *pessoas africanas*<sup>3</sup> para América.

O ponto de partida para interpretar a conexão entre as sociedades africanas, de Camarões, e as afro-americanas, de Brasil e Colômbia, é o conceito de *matriz sociocultural*, o qual permite analisar as culturas como entidades dinâmicas vivas, que acionam raízes em torno de processos políticos, sociais e culturais do contexto social onde estão inseridas. No caso estudado sugerimos que as pessoas do distrito de Bandjoun de Camarões que

---

1 Nesse texto entendemos a *diáspora africana* seguindo a definição da *Encyclopedia of African Diaspora* escrita por intelectuais africanas(os) e afrodescendentes e publicada em 2008: "Estudar a diáspora africana é, de fato, estudar o mundo. Esta é a primeira conclusão que qualquer pesquisador(a) da diáspora africana descobre por, pelo menos, duas razões: (a) A África é o berço da civilização humana e de lá os seres humanos migraram para vários lugares do globo; e (b) de acordo com a nossa compreensão contemporânea, devido a outra série de migrações históricas, os povos africanos (da África continental e os afrodescendentes) existem em todo o mundo. Embora não necessariamente todas as migrações criem uma diáspora, o que é particular à criação da diáspora inclui, em primeiro lugar, uma migração, e, em segundo lugar, algumas conexões históricas, emotivas, políticas, econômicas e culturais com o território de origem e uma consciência de que existe essa interação". DAVIES, Carole Elizabeth Boyce (general ed.). *Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*. 3 volumes. Santa Bárbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, 2008, p.31 (tradução minha).

2 SANABRIA, Alicia M. "African Matrix Cultural Production: Towards a Model of Sustainable Human Development in Santiago de Cuba", *Caribbean Quarterly*, vol. 55, n.º 3, 2009, p. 43-51. O artigo se insere no contexto teórico dos estudos das matrizes socioculturais africanas na América realizados, sobretudo pela antropologia e pelos Estudos Culturais. Podem ser consultados, por exemplo, FALOLA, Toyin e HOYER, Cacee (ed.). *Human Rights, Race, and Resistance in Africa and the African Diaspora*. London; Nova Iorque: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

3 As pessoas africanas deportadas da África foram escravizadas na América no marco do colonialismo escravista europeu, contudo, sua história, pensamento, culturas e ações contra a escravidão demonstraram que elas superaram a condição de escravos negros. Lembremos que dita noção foi construída pelo colonialismo europeu para desumanizar as pessoas africanas, apagar suas particularidades culturais, e assim massificá-las dentro do regime de trabalho compulsório nas colônias americanas. Pelo contrário, nosso objetivo aqui é destacar as estratégias culturais, políticas e intelectuais criadas pelas pessoas africanas para defender sua autonomia e liberdade, no meio à opressão dos escravistas na América. Sobre a rota do pensamento afrodescendente na América ver SILVA VASCONCELLOS, Christianne. "La ruta Atlántica del pensamiento afrodescendiente. Hacia un referencial teórico afro sobre la historia de la trata transatlántica, la esclavitud perpetua y la invención del sofisma racial", *Tabula Rasa*, Bogotá, n.º 21, 2014, p.325-349; DIOUF, Sylviane A. *Dreams of Africa in Alabama: The slave ship Clotilda and the story of the last Africans brought to America*. Oxford: Oxford University Press, 2007; MOSQUERA, Claudia; PARDO, Mauricio; HOFFMANN, Odile. *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

foram deportadas para América criaram deste lado do Atlântico novas culturas afro-americanas suportadas em matrizes africanas. Essas novas culturas não são réplicas das culturas africanas de origem. Desde a perspectiva antropológica as culturas humanas são dinâmicas, sempre são contemporâneas e são resultado do contexto passado e presente das sociedades. Tal como afirma a historiadora brasileira Mônica Lima de Souza,

Faríamos uma viagem perdida à África se fôssemos buscar lá as origens puras das religiões de matriz africana, ou dos ritmos, danças e brincadeiras com que hoje convivemos na nossa cultura popular. O candomblé, a capoeira, a congada, o maracatu são manifestações culturais nascidas no Brasil, e sob a forte marca da história da escravidão no nosso país, da mistura de povos africanos que aqui se deu e das relações que criaram entre si e com a sociedade. Na África encontraremos algumas de suas bases, mas nunca sua forma original. Certamente, todas estas manifestações têm profundas raízes africanas. Mas são africanamente brasileiras<sup>4</sup>.

Em diálogo com a autora, consideramos que as matrizes africanas junto aos elementos do contexto e outros que foram agregados no contato com as culturas originárias de América e as europeias, influenciaram essas novas elaborações culturais afro-americanas que sobrevivem até o presente em todos os países da América aonde chegou a diáspora africana.

A natureza complexa da dinâmica das culturas humanas exige uma abordagem multidisciplinar que integre as pesquisas sobre o trajeto histórico das sociedades e práticas culturais em questão. Para o caso da diáspora africana, o estudo desse trajeto histórico deve incluir o levantamento da travessia Atlântica e a incorporação das pessoas africanas deportadas nas distintas regiões de América. Para tanto, nesse texto utilizamos dados da *Slave Trade Database* (STDB)<sup>5</sup> que informam sobre o tráfico pela Baía de Biafra (sul de Camarões) para Brasil e Colômbia entre os séculos XVI e XIX. Do outro lado do Atlântico, para identificar quais os grupos étnicos que compõem o distrito de Bandjoun em Camarões, utilizamos os dados da *World Atlas of Languages Structures Online* (WALS) que informam sobre a distribuição das línguas humanas e suas relações de parentesco<sup>6</sup>. Já o contato com as expressões culturais em questão foi através de fontes visuais -produção vídeo-gráfica e fotográfica disponíveis na web-, que serão analisadas em diálogo com os estudos antropológicos e historiográficos sobre as dinâmicas históricas das culturas de Bandjoun, Barranquilla e a baixada maranhense.

Abordagem multidisciplinar que propomos acompanha a recomendação metodológica de Hilton Japiassu, que chamou atenção para a necessidade de assumir concepções integrais na construção do conhecimento, de modo a combater a extrema fragmentação que pulverizou a característica integral do saber, dividiu à academia e impôs um conformismo frente às ideias hegemônicas<sup>7</sup>. Como resultado da metodologia multidisciplinar de análise sugerimos que as matrizes Banto da África Centro-Occidental e particularmente o personagem Aka, máscara de elefante, usada pelas sociedades secretas Kuosi do distrito de Bandjoun em Camarões,

4 LIMA E SOUZA, Mônica. "História da África: temas e questões para a sala de aula. População Negra e Educação Escolar", *Cadernos Penesb - Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira - FEUFF*, Rio de Janeiro, n.º. 7, novembro 2006, 2006, p.73.

5 A *Transatlantic Slave Trade Database* é "O Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos reúne informações sobre quase 36.000 viagens negreiras que embarcaram à força mais de 10 milhões de africanos para serem transportados até as Américas, entre os séculos XVI e XIX. O número real sendo estimado em até 12,5 milhões. A base de dados e a interface de estimativas oferece a pesquisadores, estudantes e o público em geral uma oportunidade de redescobrir a realidade de um dos maiores deslocamentos forçados de povos na história do mundo." A base está disponível em <http://www.slavevoyages.org/>

6 O *World Atlas of Language Structures* (WALS) é um grande banco de dados que identifica as propriedades estruturais (fonológicas, gramaticais, léxicas) das linguagens humanas que foram coletadas de materiais descritivos (como as gramáticas) por uma equipe de 55 autores. A WALS está disponível em <http://wals.info/languoid/family/nigercongo#4/-8.32/15.51>

7 JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p.75.

---

---

apresenta semelhanças com a expressão cultural afrocolombiana denominada Marimonda, que é um personagem do Carnaval de Barranquilla, evento anual do Caribe colombiano; e com o personagem do Cazumbá próprio do São João da baixada maranhense, no nordeste brasileiro.

Tanto na América do Sul quanto na África Central, as três personagens estão associadas com a celebração da morte. Porém no distrito de Bandjoun o personagem possui um sentido político vinculado com as sociedades secretas Kousi, que utilizam a máscara do elefante Aka nas danças dos funerais dos reis. Entretanto em América do Sul, os Cazumbá e as Marimondas são fantasias próprias de carnavais festivos. Consideramos que a diferença nos âmbitos de expressão desses personagens pode estar relacionada com a árdua perseguição de cultos que houve no período colonial em América, sobre tudo por parte do tribunal da inquisição. Por esse motivo é possível sugerir que as performances<sup>8</sup> e objetos que compõem o Cazumbá e a Marimonda transladaram-se do âmbito funeral, onde eram perseguidos pela igreja, e se ocultaram nas exibições festivas dos carnavais sem perder sua relação semântica com a morte. Assim, na América do Sul os personagens lograram confundir a vigilância cristã e sobreviver em simultâneo com a cultura escravista colonial, chegando até os dias atuais.

### **Conceitos teóricos para entender a memória viva afrodescendente no Brasil e na Colômbia**

O reconhecimento das particularidades culturais da diáspora africana na América do Sul se impôs a partir da proclamação das constituições vigentes (no Brasil em 1988 e na Colômbia em 1991), desde quando a memória oficial das nações está sendo reconstruída junto às memórias culturais de grupos sociais anteriormente invisibilizados, e cuja historicidade foi omitida nas narrativas da memória nacional. Com tal objetivo surgiram a Lei 10.639 de 2003 e a Lei 11.645 de 2008 no Brasil<sup>9</sup>, e o Decreto 1122 de 1998 na Colômbia<sup>10</sup>, os quais tornam obrigatório, em ambos os países, a inclusão da história dos afrodescendentes e indígenas nos currículos educativos a nível nacional. A história da África ganhou protagonismo nesse novo contexto constitucional e incrementou-se a produção de estudos historiográficos sobre a ponte histórica cultural África - América Latina, os quais têm concentrado a atenção especialmente sobre os períodos e regiões afetadas pelo tráfico escravista transatlântico. O presente artigo pretende contribuir a essa tendência com o estudo das *matrizes socioculturais* da África Centro-Occidental Banto nas expressões da diáspora afro-americana, em particular o Cazumbá no Brasil e a Marimonda na Colômbia. A proposta dialoga com a historiografia

---

8 O conceito de *performance* será utilizado nesse artigo como uma expressão cultural em ação, isto é, como a posta em cena ou mise-en-scène das fantasias e sua fabricação, das danças e rituais, e dos significados que se exibem na ação.

9 BRASIL, Lei 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", disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm); BRASIL, Lei 11.645, de 10 Março de 2008 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", disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm).

10 COLOMBIA, Decreto 1122 de Junio 18 de 1998 por el cual se expiden normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en todos los establecimientos de educación formal del país, disponível em [http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-86201\\_archivo\\_pdf.pdf](http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-86201_archivo_pdf.pdf)

produzida na Colômbia<sup>11</sup> e no Brasil<sup>12</sup>, a qual reconhece a existência de uma *ponte cultural* entre *África e América*. Essa tendência historiográfica apoia a ideia de que nenhuma cultura humana é estática, tampouco produz réplicas de expressões passadas<sup>13</sup>, portanto, retomando as palavras da historiadora Mônica Lima, aqui interpretamos as culturas afro-americanas como criações cunhadas na América. Contudo, como pretendemos demonstrar a continuação, o que permeia o passo do tempo são certas *matrizes socioculturais* que os sujeitos enraizaram para o fortalecimento individual e coletivo do seu grupo social. Tal é o caso das *matrizes centro-africanas* ativadas no Caribe colombiano e no Nordeste brasileiro.

Vale a pena esclarecer que os argumentos aqui desenvolvidos não estão suportados no conceito de *sincretismo cultural ou religioso*, o qual define as culturas americanas como uma mistura, onde os sujeitos ou coletivos sociais estão impossibilitados de definir ou reivindicar suas matrizes culturais e a história particular das mesmas, pois se considera que as culturas americanas são resultado da miscigenação<sup>14</sup>. Ao contrário, consideramos que

11 Na Colômbia, o interesse acadêmico em estudar as origens africanas das culturas afrocolombianas surgiu em meados do século XX, com as pesquisas de intelectuais afrodescendentes como o antropólogo Rogério Velásquez (1908-1965), que concentrou suas pesquisas nos conhecimentos medicinais e terapêuticos, os vocabulários e a História Oral da região do Litoral Pacífico colombiano, habitada majoritariamente pela diáspora africana. Posteriormente, o literato Manuel Zapata Olivella dedicou-se ao estudo do Caribe afro-colombiano através das especificidades africanas na música, literatura e tradição oral. A partir da década de 1970, com o objetivo de sanar a omissão historiográfica sobre a memória africana nas culturas colombianas, a antropóloga Nina de Friedemann centrou seus trabalhos no estudo etnográfico e linguístico das culturas dos quilombos do Caribe colombiano, conectando-os com a história 1) da África Central Banto e 2) com os grandes reinos de África Ocidental. Mais recentemente surgiram trabalhos historiográficos sobre as especificidades culturais dos afrocolombianos, como por exemplo os estudos de Sergio Mosquera; Rafael Diaz, Santiago Arboleda, Orian Jimenez, Oscar Almarío, Felix Domingo Cabezas Prado ou Luz Adriana Maya, entre outras(os). VELÁSQUEZ, Rogério. *Fragments de historia, etnografía y narraciones del pacífico colombiano Negro*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Oveja Negra, 1983. ZAPATA OLIVELLA, Manuel. "Omnipresença africana na civilização universal", *Palara, Publication of the Afro-Latin American Research Association*, n.º 4, 2000. FRIEDEMANN, Nina de. "Proyecto: puente África-América", *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, vol. 1, n.º I, 1996. QUIÑÓNEZ, ARBOLEDA. Santiago. "Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos" In: *Afro reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales, Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá: CES, 2007, p.467-486. MOSQUERA, Sergio A. *El mondongo: etnolingüística en la historia afrochochoana*. Bogotá, Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba, 2008. DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio. "África, africanismo y los estudios afrocolombianos en las Ciencias Sociales en Colombia: realidades, retos y perspectivas" In: ALMARIO, Oscar; RUIZ, Miguel Angel (comp.) *Escenarios de reflexión. Las ciencias humanas a debate*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2006, p.96-114. RESTREPO, Luz Adriana Maya. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, Siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.

12 No Brasil existe um amplo repertório de estudos sobre as conexões entre África e as culturas afro-brasileiras. As pesquisas iniciaram na segunda metade do século XX, com as propostas de intelectuais afrodescendentes como Abdias de Nascimento e Lélia Gonzalez, que escreveram sobre a experiência de ser "negra (o)" no Brasil, sobre as especificidades culturais e éticas da população afrodescendente, sobre o combate ao racismo e a noção do *quilombismo* desde uma perspectiva pan-africana, entre outros temas de caráter político e social. O estudo sobre o sector social dos *africanos livres* e daquelas pessoas que lograram retornar a África, por exemplo, os estudos de Mônica Lima e Souza, orientaram a rota da ponte cultural África - Brasil. A partir da Lei 10.639 de 2003 as pesquisas aumentaram e se diversificaram os estudos sobre a relação entre regiões específicas da África e o tráfico de pessoas para o Brasil. Em particular estudos relativos à conexão África Central Banto e Brasil de interesse para este artigo, encontram-se nos estudos do historiador José Bento Rosa da Silva, que pesquisou a genealogia do sobrenome Cazumbá no Recôncavo Baiano e seu nexa com a história do tráfico desde a África Central. Também estão as pesquisas da historiadora Jacimara Souza Santana que tratam sobre a saúde e as práticas rituais medicinais de Moçambique, e suas conexões com as práticas de cura praticadas por afrodescendentes no Brasil. GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tese Brasileira*. Rio de Janeiro, n.º92/93, 1988, p.69-82. NASCIMENTO, Abdias. *O Negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasil: Fundação Cultural Palmares-MinC, 2004. NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980. LIMA E SOUZA, Mônica. "Histórias entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX", *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, 2013, vol.7, n.º 1, p.67-114. SILVA, José Bento Rosa. "Cazumbá: História e memória no Recôncavo Baiano (1888-1950)", *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH*, São Paulo, julho 2011. SANTANA, Jacimara Souza. *A Experiência dos Tinyanga, Médicos-Sacerdotes ao sul de Moçambique: culturas, identidades e relações de poder*. 2014. 320 fls. Tese de doutorado em História. Universidade Estadual de Campinas, 2014.

13 Acerca da contemporaneidade das culturas humanas e a falácia do evolucionismo social ver: FABIAN, Johannes. *Time and the Other How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

14 Sobre sincretismo ver: WADE, Peter. *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en*

---

---

as expressões culturais afro-americanas apresentam aspectos comuns entre elas e com as expressões culturais africanas. Nesse sentido, a premissa que guia este trabalho é que as culturas afro-brasileiras e afro-colombianas atuais são uma *síntese dinâmica de memórias africanas*, as quais determinam a especificidade e o diferencial cultural desses grupos sociais afrodescendentes, com relação aos outros grupos que compõem as nações de Brasil e Colômbia. Nesse sentido, afirmamos com o intelectual de Guiné-Bissau Amílcar Cabral que

Se a história permite conhecer a natureza e a extensão dos desequilíbrios e dos conflitos (econômicos, políticos e sociais) que caracterizam a evolução de uma sociedade, a cultura permite saber quais foram as sínteses dinâmicas, elaboradas e fixadas pela consciência social para a solução desses conflitos<sup>15</sup>.

De acordo com Cabral, a cultura é fruto e expressão contemporânea dos processos históricos que foram atravessados por uma sociedade. Desse modo ao se aprofundar no conhecimento da história se aprofunda também no conhecimento dessas *sínteses dinâmicas* que foram desenhadas usando a memória social e individual como resposta cultural aos desafios apresentados em distintos contextos históricos e sociológicos.

Como há respostas culturais aos contextos pelos quais atravessa toda sociedade, concordamos com Cabral de que as culturas estáticas, denominadas de *tribais*, assim como as supostas culturas atrasadas ou fora da margem da contemporaneidade, somente existiram na imaginação da antropologia colonialista e como objeto do exercício do domínio imperialista<sup>16</sup>. A compreensão de que as culturas são sínteses dinâmicas contemporâneas permite visualizá-las como *trajetórias* de lutas, resistências e existências, que permitem afirmar o caráter e especificidades de um grupo social e as estratégias internas que cria para evitar sua desapareição<sup>17</sup>. Nessa ordem de ideias, a cultura cria possibilidades, soluções e limites ante qualquer dominação homogeneizante. Por tanto a cultura pode ser utilizada como ferramenta para evitar a sujeição social e cultural de determinado grupo social<sup>18</sup>.

A partir dessa concepção de cultura consideramos que as expressões culturais das Marimondas do Caribe colombiano e os Cazumbá do Nordeste brasileiro são sínteses dinâmicas que contêm matrizes centro-africanas ativas. No entanto seus trajetos históricos foram omitidos pela história oficial e suas particularidades foram massificadas dentro do conceito genérico de *folclore popular*. Resulta importante ter em conta que o conceito de *folclore* é atualmente objeto de reavaliação no meio acadêmico, uma vez que foi criado a partir de meados do século XIX junto ao surgimento do Estado nacional, para definir um suposto padrão da cultura popular de uma nação<sup>19</sup>. Posteriormente, o conceito de *folclore* teve um enorme impacto quando foi usado pela academia e os governos de matriz ocidental, para estandardizar o que podia ou não ser considerado como a cultura nacional oficial, isto é, “como fragmentos idiossincráticos de cultura pertencentes a esse povo e que podiam ser resgatados pela nação e racionalizados como demarcação de uma essência, de uma realidade diferenciadora”<sup>20</sup>.

---

Colômbia. Bogotá: Uniandes, 1997; BASTIDE Roger. Le syncrétisme en Amérique latine, *Bulletin Saint-Jean-Baptiste*, n.º 5, A/2, 1965, p.166-171. BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, Anhembi, 1959.

15 CABRAL, Amílcar. A Arma da teoria, Rio de Janeiro, 1980, p. 58. (Os destaques em itálico da citação são meus).

16 *Idem*, p.65.

17 *Idem*, p.58.

18 *Idem*, p.68.

19 O conceito *folklore* é atribuído a William Thoms que o propôs oficialmente em 1846, no jornal *Athenaeum*, na Inglaterra. Ver SIMS, Martha; MARTINE Stephens. *Living Folklore*. Logan: USUP, 2005, p.23.

20 SEGATO, Rita Laura. “A Antropologia e a Crise Taxonômica da Cultura Popular”, *Anuário Antropológico*, Universidade de Brasília, n.º88, 1991, p.85. Para ampliar a temática ver SANTOYO, Álvaro. “Del folclor y el patrimonio cultural inmaterial en Colombia. Reflexiones críticas sobre dos conceptos antagónicos” In: CASTELLS, Alicia

A antropóloga colombiana Nina de Friedemann opõe o conceito de *folclore* ao conceito de *elitelore*<sup>21</sup> que, segundo a autora, define a cultura europeizante produzida pelas elites e academia, “em um cenário onde o jogo do poder sociopolítico se relaciona ao redor de manifestações em grande parte estéticas. Assim se facilita a compreensão de como as classes dominantes podem utilizar as expressões das classes dominadas com propósitos de controle sociopolítico”<sup>22</sup>. No entanto, as dinâmicas culturais criadas pelos grupos sociais afrodescendentes do Nordeste brasileiro e Caribe colombiano superaram esse propósito homogeneizador do folclore nacional imposto pelas elites, e demonstram que expressões como os Cazumbá e as Marimondas possuem histórias e particularidades que as vinculam com matrizes culturais seculares na África Central, e com os contextos, trajetões, misturas e transformações percorridas por quinhentos anos na América. Como veremos, essas expressões não foram submetidas às reivindicações de controle por parte das elites, nem foram diluídas em uma cultura nacional homogênea; pelo contrário, as expressões culturais da diáspora Africana mantiveram suas particularidades e atualmente representam aspectos centrais da diversidade cultural que caracteriza as nações do Brasil e da Colômbia.

### As culturas de Bandjoun da África Centro-Occidental Banto

O distrito (*commune*) de Bandjoun está localizado ao sul-ocidente da atual república de Camarões, justamente na dobradiça que une a África Ocidental com a África Central (Zona 1 da Imagem 1). Esse é um território habitado por sociedades Banto onde, de acordo com as pesquisas e os conhecimentos locais, teria surgido a raiz da família linguística Banto<sup>23</sup>. A região constitui um limite dos grupos Banto, com várias raízes linguísticas como Iorubas, Ibo, Hausa, Ubangi, e Sudanesas. A partir de 1950 o antropólogo belga Jan Vansina visitou essa região e empreendeu o levantamento dos vocabulários e dos conhecimentos locais, para posteriormente e posteriormente fez a comparação e análise. Como resultado das pesquisas, o autor propôs que o conhecimento sobre a região do ocidente de Camarões é fundamental para entender a formação do grupo etno-linguístico Banto, pois foi especificamente na zona 1 (imagem 1) onde foi possível identificar a raízes comuns de muitas palavras ou prefixos compartilhadas pelas 161 línguas Banto. Essa é uma das razões pelas quais Camarões é considerado um celeiro cultural Banto. Associado a isso é possível que nessa região fossem cultivados os princípios

González de (ed.). *Patrimonio y cultura en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara, 2010, p.109-136.

21 O conceito *elitelore* foi cunhado na década de 1970 nas universidades da Califórnia, em trabalhos como HERRERA-SOBEK, María. “The Bracero Experience. Elitelore versus Folklore”, *Latin American Studies Series*, UCLA, vol. 43, 1979, p.1-142. FRIEDEMANN, Nina de. *Fiestas: celebraciones y ritos de Colombia*. Bogotá: Villegas Editores, 1995.

22 No livro *Fiestas: celebraciones y ritos de Colombia*, de 1995, a autora define o conceito de *elitelore* em oposição ao de *folclore* como “un conocimiento cultural selectivo de grupos sociales dominantes y restringidos, y que al decir del historiador Adolfo González Henríquez, sería ‘folclore’ de frivolidades, valeses y contradanzas. [...] Es preciso oponer el término elitelore para representar la cultura de clases dominantes en un escenario donde el juego del poder sociopolítico se relaciona alrededor de manifestaciones en gran parte estéticas. Así se facilita la comprensión de cómo las clases dominantes pueden utilizar las expresiones de las dominadas con propósitos de control sociopolítico. Como es el caso por ejemplo de festivales al borde de la selva, que son movidos por entidades de un gobierno nacional. Para propaganda gubernamental, se introduce a alguna etnia indígena para exhibir ‘su tradición’ en un escenario lejos de su maloca nativa. En el elitelore se alude a mitologías sociales de clases dominantes, a particularidades tales como el traje, sitios frecuentados, o el automóvil del grupo, cuya ubicación en el tope de la pirámide social le permite subrayar sus objetivos en las tareas del manejo de diversos poderes. Y este es un ejercicio que quiere actuación individual, creación del público, cuidado del yo social y cultural. En el calendario colombiano de fiestas, manifestaciones de elitelore aparecen aun en eventos en que la expresión popular del folclore es visiblemente dominante. Por ejemplo, en el Carnaval de Barranquilla.” FRIEDEMANN, *op.cit.*, p.26-27.

23 VANSINA, Jan. *Paths in the rainforests, Toward a history of political tradition in the Equatorial Africa*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990.

linguísticos, rituais e políticos dos grupos linguísticos Banto e, uma vez forçados, os grupos Banto iniciariam seu descenso de norte a sul, desde Camarões até a África do Sul, e de oriente a ocidente, cobrindo Quênia, Moçambique, Tanzânia toda a África Subsaariana (ver imagem 1).

A partir da década de 1980, as pesquisas do filósofo e linguista congolês Theophile Obenga<sup>24</sup>, e o historiador estadunidense U. Newman<sup>25</sup>, entre outros, fortaleceram as linhas de pesquisa de Jan Vansina<sup>26</sup> e precisaram hipóteses sobre a origem e povoamento Banto da África Subsaariana. Essas pesquisas sugeriram que uma língua Proto-Banto teria surgido no planalto Bamileke, localizado entre os rios Benue e Cross, no ocidente da república de Camarões (zona 1 da imagem 1).

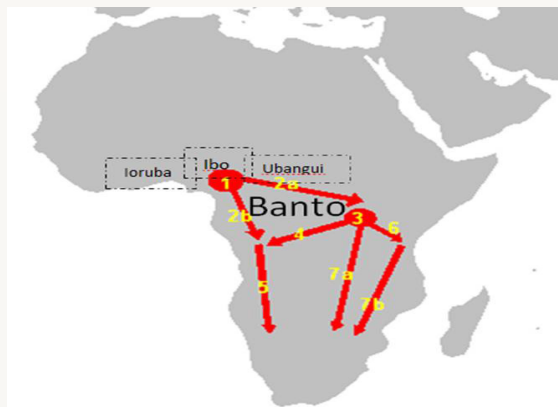


Imagem 1: Mapa de Camarões berço cultural e origem das migrações Banto<sup>27</sup>

Um dos indícios utilizados pelos pesquisadores é a existência nessa região, de uma das maiores diversidades linguísticas e étnicas do planeta. O banco de dados *World Atlas of Languages Structures Online* (WALS) (de onde tomamos a imagem 2) é uma meta-fonte online que permite observar os informações e estatísticas da variedade fonológicas, lexicais e gramaticais das línguas humanas a nível global. Essa base de dados foi construída por uma equipe de 55 pesquisadoras(es), a partir de materiais descritivos como gramáticas e dados linguísticos. Na WALS selecionamos que exibisse a distribuição das línguas Banto<sup>28</sup>, onde evidenciamos que Camarões é efetivamente um celeiro cultural, pois é onde coabita a maior diversidade linguística da África, concentrada numa pequena área do ocidente da república de Camarões. Esse é o território de mais de 30 sociedades Banto diferenciadas, que convivem com línguas da família loruba e outras da família Ibo. É nessa região, onde está localizado o distrito de Bandjoun cujas culturas aqui trataremos. O distrito está composto por mais de vinte cidades, onde se praticam as cerimônias funerárias que aqui compararemos com as festividades celebradas por afrodescendentes de Brasil e Colômbia.

24 OBENGA Theophile. *Les Banto, Langues-Peuples-Civilisations*. Paris: Présence Africaine, 1985.

25 NEWMAN, U. *The peopling of Africa*. New Haven: Yale University Press, 1995.

26 CURTIN, Philip; FIERMAN, Steven; THOMPSON, Leonard; VANSINA, Jean. *African History*. London: Longman, 1978.

27 NURSE Derek; PHILIPPSON Gérard. *The Banto Languages*. London: Routledge, 2003. [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8a/Banto\\_Phillipson.png](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8a/Banto_Phillipson.png) (imagem de domínio público) Acesso em 13/12/2016. 28 <http://wals.info/languoid/family/nigercongo#4/-8.51/13.54>, ver imagem 2.



Os estudos também sugerem que as 161 línguas faladas pelas sociedades Banto na enorme região denominada África Subsaariana (imagem 2) conformam uma *unidade cultural*<sup>29</sup> pois, embora existam especificidades locais, esses sistemas sociolinguísticos compartilham um modelo de produção alimentar, falam línguas aparentadas, habitam aldeias semi-sedentárias e mantêm instituições sócio-políticas centralizadas de grandes extensões territoriais<sup>30</sup>. Segundo Vansina, tal unidade cultural é resultado de um longuíssimo processo de desenvolvimento social endógeno, cujas raízes datam de ca. 5000 anos atrás, quando a região de Camarões começou ser habitada pelos seres humanos<sup>31</sup>.

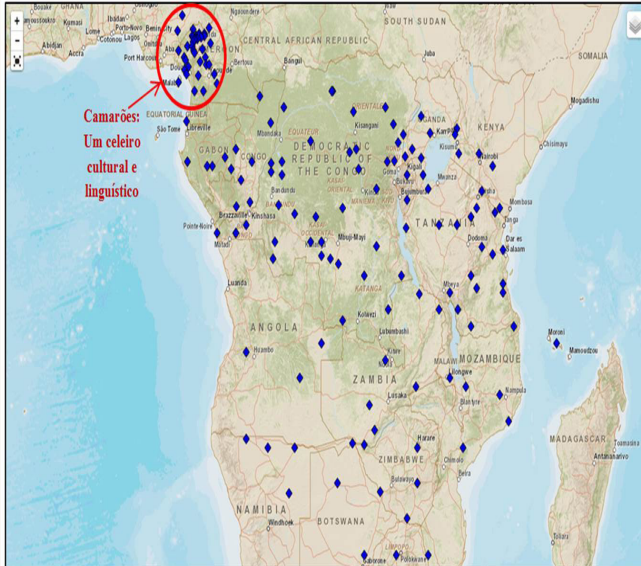


Imagem 2: Mapa das línguas do tronco Banto e sua distribuição na África<sup>32</sup>

Para os objetivos deste texto resulta interessante destacar que as conclusões das pesquisas sobre trajetórias migratórias e períodos de surgimento de tecnologias tais como a cerâmica, o ferro e o cultivo extensivo de grãos e tubérculos, foram corroboradas pelas datações obtidas nos estudos arqueológicos de Marie-Claude Dupré e Bruno Pinçon<sup>33</sup>, assim como os estudos de Bernard Clist<sup>34</sup>.

A soma das informações e conhecimentos levantados pela linguística, antropologia e arqueologia permitiu a reconstrução do léxico básico Proto-Banto criado pelos primeiros Banto.

29 VANSINA, Jan. *Paths in the rainforests, Toward a history of political tradition in the Equatorial Africa*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990, p.3.

30 *Ibidem*, p.5.

31 VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985.

32 DRYER, Matthew S.; HASPELMATH, Martin (eds.). *The World Atlas of Language Structures Online*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, 2013. Licenciado com a atribuição de Creative Commons Attribution 4.0 International License Disponível em <http://wals.info>

33 DUPRE Marie-Claude; PINÇON Bruno. *Métallurgie et Politique en Afrique Centrale, Deux mille ans de vestiges sur les plateaux Batéké*. Paris: Ed. Karthala, 1997.

34 CLIST, Bernard. L'archéologie du royaume Kongo. Em LANFRANCHI, R. e CLIST, Bernard. (eds.). *Aux origines de l'Afrique Centrale*, Paris: Ed. Sèpia, 1991, p. 253-256; CLIST, Bernard. "Découvertes archéologiques en République démocratique du Congo", *Cahiers scientifiques et techniques*, n.º 1, Paris: Sèpia, 2005, p.1-24.

---

---

Nas pesquisas compararam-se os vocabulários atuais das 161 línguas pertencentes a esse tronco, de onde resultou que os grupos que habitam o sudoeste de Camarões, especialmente o planalto Bamileke onde está localizado o distrito de Bandjoun, são os que conservam o maior número de palavras ancestrais Banto<sup>35</sup>. De acordo com isto, foi possível associar aos Proto-Banto de Camarões como criadores de culturas no ecossistema de floresta húmida litorânea e de montanha, onde desenvolveram há c. 5000 anos atrás, a tecnologia da cerâmica, os instrumentos de pedra e a agricultura de tubérculos. Tal como registrado nesse proto vocabulário, sua base alimentar era o peixe, o azeite de dendê e o inhame. Por tanto foi possível sugerir que esses grupos não habitavam a floresta húmida tropical onde não se cultivam esses tubérculos.

Nesse vocabulário proto Banto não se acharam palavras para denominar a metalurgia, o cultivo de grãos ou o gado. A partir desses dados Vansina considerou que essas foram tecnologias criadas por outros grupos Banto, depois de terem saído do planalto Bamileke de Camarões rumo ao centro do continente africano. Os estudos arqueológicos corroboram essas hipóteses no sítio Shum Lanka que tem uma antiguidade datada de 5000 anos atrás e mostra sociedades em fase de aquisição da horticultura<sup>36</sup>. Outro dado arqueológico foi oferecido pela sítio Obobogo na margem inferior do rio Nyong, ao norte da atual república de Gabão e ao sul de Camarões, que data de 4600 anos atrás, o qual coincide com as datas da antiguidade lexical dos primeiros migrantes Banto para o sul do continente. Finalmente, através do uso da tradição oral como fonte histórica Vansina pôde verificar que o caráter unitário das populações Banto da África Equatorial foi criado através da consolidação de clãs de parentes maternos e que essa prática serviu para concentrar os poderes políticos pela linha genealógica materna<sup>37</sup>.

Nesse tópico procuramos demonstrar que as pesquisas multidisciplinares destacam a importância das culturas que se desenvolveram no ocidente de Camarões como berço das línguas Banto e onde surgiram princípios culturais tais como o uso do inhame como base alimentar, a domesticação de pequenos animais; e, sobretudo, o desenvolvimento da estrutura de parentesco matrilinear presente até hoje nos grupos étnicos da região. Essa estrutura matrilinear derivou na formação de sociedades cada vez mais extensas territorialmente e mais estruturadas ritualmente. Por outra parte, os resultados desse conjunto de pesquisas explicam porque hoje o ocidente da república de Camarões é um dos maiores celeiros culturais da África. Ali confluem diversas festividades para celebrar as colheitas, matrimônios, funerais e entronização dos reis; e se encontram tecnologias de cultivo antigas e diversificadas, obras arquitetônicas de grande envergadura tais como os palácios de Bandjoun, ou tecnologias para a fabricação e tingimento de tecidos, talhas de madeira e bordados. Nesse contexto de produção cultural nos concentraremos no uso das máscaras Aka pela sociedade secreta Kuosi nos rituais fúnebres das cidades do distrito de Bandjoun. O objetivo será sugerir um parentesco com as matrizes culturais ativas nas performances e máscaras afrodescendentes das sociedades do nordeste brasileiro e do Caribe colombiano.

## O tráfico escravista do planalto Bamileke para o Caribe e Nordeste do Brasil

Como vimos no tópico anterior, de acordo com os estudos da arqueologia e da linguística, na região do planalto Bamileke em Camarões estão localizadas as culturas

---

35 Vansina situou com precisão a origem Banto no Vale do rio Benue, atual Nigéria. , Jan. *Paths in the rainforests, Toward a history of political tradition in the Equatorial Africa*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990, p.47.

36 *Ibidem*, p.53.

37 *Ibidem*, p.5.

detentoras dos vocabulários e elementos de fala mais antigos do tronco linguístico Banto (imagem 2). Geograficamente esta pequena região faz fronteira territorial com diferentes grupos linguísticos como Ioruba, Ibo e Ubangi e logra concentrar uma das maiores diversidades culturais do continente africano. Não obstante, a trajetória natural deste celeiro cultural foi violentamente interrompida a partir da chegada das primeiras naus portuguesas nos litorais do Golfo de Biafra ao sul do Planalto Bamileke, que já em finais do século XV iniciaram o tráfico transatlântico de pessoas desde essa região<sup>38</sup>.

De acordo com os estudos do tráfico é possível demonstrar a proximidade do planalto Bamileke com os portos estabelecidos pelos portugueses durante o século XVI no Golfo de Biafra. Essa evidencia sugere que as populações dessa região provavelmente foram atingidas pelos traficantes escravistas desde o início do tráfico, considerando que uma das estratégias iniciais dos europeus era buscar rotas terrestres de captura que fossem próximas aos portos naturais do Atlântico africano. A base de dados *Trans-Atlantic Slave Trade Database* (em diante STDB) concentra atualmente o maior acervo de informações sobre os portos de embarque (em África) e desembarque (em Europa e América) do tráfico transatlântico de pessoas africanas.

Metodologicamente, para esse tópico selecionamos os dados fornecidos pela STDB sobre o tráfico escravista na região ocidental de Camarões. Em particular foram selecionadas as viagens entre 1514 e 1866 (datas limites da STDB)<sup>39</sup>, que saíram dos portos do Golfo de Biafra e tiveram como locais de desembarque os portos do Caribe colombiano e aqueles do Maranhão e Pernambuco no nordeste brasileiro. Referido aos portos de embarque nos concentramos nos portos de Calabar, Old Calabar, Bonny, Anno-Bom e Rio Real, por estarem localizados na parte ocidental da região do Golfo de Biafra e se distanciarem em torno de 100 quilômetros do Planalto Bamileke, aonde era possível aceder com embarcações pequenas subindo pelo rio Cross (Imagem 3). O objetivo transversal da análise é demonstrar que simultâneo ao trânsito demográfico de pessoas provenientes do sul de Camarões para América, se pode identificar um trânsito de culturas evidenciadas nas expressões festivas dos grupos afro-brasileiros do estado de Maranhão e afro-colombianos do Caribe barranquillero que estudamos neste texto.

---

38 NUNES DIAS, Manuel. O Descobrimento do Brasil, São Paulo: Editora Pioneira, 1967.

39 É importante destacar que as informações da STDB são tomadas aqui como ponto de partida, pois elas não são completas nem devem ser tomadas como verdades conclusivas. Sabemos que o tráfico transatlântico ilegal superou a data limite de 1866 e durou até finais do século XIX; ademais, a STDB contempla unicamente as embarcações legais e ilegais dedicadas ao tráfico escravista, mas não contempla as embarcações que não fossem especificamente destinadas a esse tráfico nas quais também vieram muitas pessoas africanas. Por exemplo, os primeiros expedicionários ibéricos trouxeram muitas pessoas africanas que não passavam pelo processo do tráfico, pois de acordo com as licenças régias, essas pessoas faziam parte do patrimônio material dos expedicionários. Sobre o tema ver COLMENARES, Germán. *Historia económica y social de Colombia: 1537-1719*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997, p.300-301. SAUER, Carl Ortwin. *The early Spanish main*. California: University of California Press, 1969.



foram deportadas e condenadas à escravidão perpétua nas colônias ibéricas da América<sup>46</sup>.

Por esse motivo muitas pessoas do planalto Bamileke que foram levadas até os portos do Golfo de Biafra, provavelmente foram conduzidas para El Mina ou para as Ilhas de São Tomé e Príncipe e só posteriormente conduzidas para América, o que dificulta afirmar com precisão a rota do sequestro ao desembarque das pessoas capturadas no sul de Camarões.

No que tange ao levantamento das complexas rotas transitadas pelas pessoas do sul de Camarões capturadas no marco do tráfico Atlântico, os estudos demonstram o papel estrutural da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais WIC no tráfico de pessoas originárias dessa região da África. Na primeira metade do século XVII a WIC apoderou-se das pequenas ilhas da África Ocidental aonde os lusitanos haviam criado estações intermediárias e as primeiras fortificações para o tráfico, especialmente El Mina. Essa infraestrutura funcionava como estações temporárias para o embarque e desembarque de pessoas e para o reabastecimento das grandes embarcações. Ademais de usar a infraestrutura já criada pelos lusos, a WIC introduziu um macabro sistema no qual pequenas embarcações altamente armadas percorriam os litorais e introduziam-se pelas desembocaduras de rios como o Cross, ao sul de Camarões, na captura de seres humanos. As mais longas viagens desses pequenos navios podiam durar meses e se dirigiam o interior das fozes dos rios do Golfo de Benin e Golfo de Biafra. As pessoas capturadas eram destituídas de todos os direitos da pessoa humana e eram conduzidas para os grandes portos, sobretudo para El Mina, onde eram escravizados e enviados para América<sup>47</sup>.

Por sua vez, os traficantes *brasílicos* (descendentes de portugueses nascidos no Brasil) traficaram pessoas do sul de Camarões por vários séculos. Nesse infausto negócio os brasílicos lucraram com a Companhia de Cabo Verde e de Cacheu (1680) que estendeu suas atividades ao Golfo da Guiné e fundou feitorias em Camarões; e com a Companhia da Ilha do Corisco (1648) situada na ilha Mandj frente ao litoral Atlântico de Camarões. Navios provenientes de Salvador (Bahia) no Brasil carregados de tabaco desembarcavam fumo em Corisco e carregavam as embarcações com pessoas provenientes de Camarões e outras áreas litorâneas dos Golfos de Benin e Biafra. Os traficantes brasílicos da Companhia de Corisco empenharam-se em estender o controle comercial de fumo e em 1727 receberam o apoio dos holandeses que lhes permitiram realizar o tráfico nas áreas litorâneas da Costa do Ouro onde estava a fortificação de El Mina (atual Ghana) dominada pelos holandeses (imagem 3).

Também houve ampla participação de traficantes franceses e ingleses no sequestro e tráfico de seres humanos na região do Golfo de Biafra. Os ingleses dominaram a zona desde o porto de Old Calabar, especialmente a partir de 1783 (ver imagem 3). De acordo com os historiadores Paul Lovejoy e David Richardson, em torno desse porto, especialmente na ribeiras do rio Cross, ainda no século XVIII as sociedades secretas Ekpe (leopardo) da etnia Efik, criaram códigos para proteger-se contra a escravização<sup>48</sup>. Esse dado resulta relevante porque as máscaras Aka de elefante produzidas e performadas por sociedades de Bandjoun são também usadas por uma sociedade secreta.

Na medida em que o tráfico de pessoas africanas foi crescendo, os portos do Golfo de Biafra estabeleceram rotas diretas para América, tal como demonstram as cifras da

46 GARFIELD Robert, *A history of São Tomé Island, 1470-1655: the key to Guinea*. Nova Iorque: Mellen Research University Press, 1992.

47 HEIJER, Henk den. "The West African trade of the Dutch West India Company, 1674-1740" In: POSTMA, Johannes; ENTHOVEN, Victor. *Riches from Atlantic commerce: Dutch transatlantic trade and shipping, 1585-1817*. Leiden: Brill Academic Pub, 2003, p.144-145.

48 LOVEJOY Paul E.; RICHARDSON David. "Anglo-Efik Relations and Protection against Illegal Enslavement at Old Calabar, 1740-1807" In: DIOUF, Sylviane A. (ed.). *Fighting the slave trade: West African strategies*. Ohio: Ohio University Press, 2003, p.105-106.

STDB. O Biafra está localizado na grande região denominada África Ocidental que estava subdividida geograficamente em 3 regiões 1) a Costa de Ouro, na parte ocidental do Golfo da Guiné (ver imagem 3), seguida pelo 2) Golfo de Benim e finalmente 3) o Golfo de Biafra. Seguindo os dados da STDB (Tabela 1), entre 1514 e 1866, as viagens diretas para América partindo do Golfo de Biafra foram mais expressivas do que na Costa de Ouro, e ambas foram superadas pelas viagens desde o Golfo de Benim, onde estava localizado o porto de El Mina.

Tabela 1. Número de pessoas embarcadas e desembarcadas da África Ocidental<sup>49</sup>

Subregiões da África Ocidental antiga Baixa Guiné	Pessoas africanas transportadas 1514 e 1866	
	Embarcadas	Desembarcadas
Costa do Ouro	1.209.322	1.030.917
<b>Golfo de Biafra</b>	1.594.564	1.317.776
Golfo do Benim	1.999.060	1.724.834
Totais	4.802.946	4.073.527

Na tabela 1 tivemos em conta apenas os desembarques em América procedentes dos portos do Golfo de Biafra, considerando tanto a autonomia que estes adquiriram com o estabelecimento de rotas diretas para América, e pela sua proximidade como o planalto Bamileke. Não obstante, conforme analisado acima, a cifra de 1.317.776 pessoas embarcadas no Golfo de Biafra e desembarcadas na América que a STDB informa, resulta incompleta devido à complexa dinâmica do embarque e redistribuição de pessoas traficadas desde Camarões para o Golfo de Benim (especialmente para a fortaleza de El Mina) e para a ilha de São Tomé, as quais não foram contempladas entre aquelas transportadas diretamente do Golfo de Biafra para América.

Segundo a STDB o tráfico nos portos de Maranhão e Pernambuco (Brasil) e Cartagena de Índias e Santa Marta (Colômbia) iniciou no século XVI. Foram registrados navios procedentes diretamente do Golfo de Biafra para Pernambuco a partir de 1574, para Cartagena a partir de 1588, e para Maranhão a partir 1637, dados estes que utilizaremos para demonstrar a antiguidade das expressões culturais da região do planalto Bamileke em América (Ver tabela 2).

Tabela 2. Cifras do tráfico do Golfo de Biafra para Maranhão, Pernambuco e Colômbia<sup>50</sup>

	Período do Tráfico	Total de Navios	Número de Pessoas Africanas Desembarcadas
Maranhão	1637 - 1846	322	69.635
Pernambuco	1574 - 1843	92	20.076
Cartagena e Santa Marta	1588 - 1788	29	5.372

49 Tabela tomada da *Transatlantic Slave Trade Database*. Disponível em <http://www.slavevoyages.org/>

50 Tabela de elaboração própria a partir dos dados da *Transatlantic Slave Trade Database*. <http://www.slavevoyages.org/>

Os dados da tabela 2 demonstram que o tráfico para América através do Golfo de Biafra foi contínuo desde o século XVI até o século XIX, e nesse contexto sugerimos que as matrizes culturais do planalto Bamileke foram difundidas através das pessoas que chegaram sistematicamente dessa região para América. Consultamos estes dados, tendo em conta que essas fontes primárias foram escritas majoritariamente por traficantes, escravistas e por funcionários da administração colonial, que por suposto registraram somente aqueles dados úteis para levar a cabo a imigração forçada e posterior comercialização das pessoas afetadas. Com este objetivo, dados sobre a etnicidade, a cultura, as sociedades e os lugares de origem das vítimas do tráfico careciam de importância. De modo geral, a historiografia sobre o tráfico se limita a estes dados e dá continuidade à mesma linha argumentativa das fontes coloniais, concentrando-se nos detalhes do funcionamento do tráfico escravista e no estudo dos lucros econômicos obtidos pelos traficantes<sup>51</sup>.

Com outra perspectiva, a análise desenvolvida neste texto comparte com os propósitos acadêmicos surgidos em simultâneo à descolonização política de África, os quais estiveram dirigidos a oferecer dados históricos e sobre a diversidade cultural africana, tanto aos discursos e programas políticos de libertação, como às explicações elaboradas pelas ciências sociais ocidentais acerca da história africana. As tendências intelectuais surgidas no período da descolonização política estimularam a diversificação dos interesses de pesquisa desde e sobre África, e iniciaram o interesse acadêmico pelo estudo das rotas internas de captura de pessoas na África, sobre as estratégias de resistência e defesa contra a escravização, e sobre a diversidade cultural das sociedades atingidas pelo tráfico transatlântico ao longo dos seus quatro séculos de vigência<sup>52</sup>.

Assim que nosso interesse concentra-se nas culturas do planalto Bamileke e suas relações com as culturas da diáspora sul-americana. No entanto, os dados fornecidos pelas fontes escritas ao longo dos séculos de vigência do tráfico de pessoas africanas não fazem referência às particularidades culturais do interior da África. Para suprir essa carência de informação primária, comparamos as culturas atuais das sociedades do Atlântico sul vinculadas pelas rotas do tráfico escravista, com expressões culturais de matriz africana que emergiram do outro lado do Atlântico. A partir daí utilizamos a cultura como fonte idônea para preencher algumas das lacunas deixadas pela documentação de registro formal do tráfico.

Consideramos que as matrizes culturais não desapareceram durante a travessia Atlântica ou pela desumanização e separação das pessoas do seu contexto cultural originário. Esse argumento implica superar o conceito de cultura que imperou na academia ocidental e nos centros receptores de América Latina até a primeira metade do século XX, quando era definida como um conjunto de comportamentos concretos, costumes, usos, tradições e hábitos de um coletivo social. De fato, o antropólogo Clifford Geertz no livro *A interpretação das culturas* de 1973, a partir de uma perspectiva interdisciplinar que incluiu a cibernética, a genética molecular, a neurologia e as teorias da informação, propôs superar a definição de cultura como um conjunto de costumes, e assumir uma concepção mais precisa da cultura como uma teia de significados e mecanismos de controle aprendidos e interiorizados por cada pessoa para orientar a vida em sociedade<sup>53</sup>. Nessa perspectiva é improvável que

51 Duas obras clássicas com essa perspectiva são POSTMA, Johannes. *The Dutch in the Atlantic slave trade, 1600-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 e CHAUNU, Huguette; CHAUNU, Pierre; ARBELLOT, Guy. *Séville et l'Atlantique, 1504-1650*. Paris: A. Colin, 1959.

52 DIOUF, Sylviane A. (ed.). *Fighting the slave trade: West African strategies*. Ohio: Ohio University Press, 2003. LOVEJOY, Paul E. "The impact of the Atlantic slave trade on Africa: a review of the literature", *The Journal of African History*, 1989, vol. 30, n.º 3, p. 365-394. INIKORI, Joseph E. (ed.). *Forced migration: the impact of the export slave trade on African societies*. London: Hutchinson, 1982.

53 GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic books, 1973, p.44-45.

---

---

a cultura seja eliminada quando uma pessoa é retirada do seu contexto social, pois ela está interiorizada nos significados que a pessoa outorga aos processos, coisas, alimentos, etc. e pode ser potencialmente ativada em contextos específicos ou por decisão própria.

Dai surge a possibilidade de utilizar as práticas culturais como fontes para estudar fenômenos como o tráfico transatlântico pelo Golfo de Biafra, cuja documentação omitiu a origem étnica, geográfica e social das pessoas embarcadas, substituindo esse dado por aqueles referentes aos portos de embarque e outros de interesse dos traficantes e escravistas. Considerando o poder que a cultura encerra na vida da pessoa em sociedade, as práticas culturais recriadas em contextos diferentes daqueles originários são fontes de indícios ideais para estudar esse trágico episódio da história da humanidade. Com efeito, Amílcar Cabral afirma:

Um dos erros mais graves, senão mesmo o mais grave, cometido pelas potências coloniais em África, terá sido ignorar ou subestimar a força cultural dos povos africanos. [...] a resistência cultural do povo africano não foi destruída. Reprimida, perseguida, traída por algumas categorias sociais comprometidas com o colonialismo, a cultura africana sobreviveu a todas as tempestades refugiada nas aldeias, nas florestas e no espírito de gerações de vítimas do colonialismo. Como a semente que espera durante muito tempo as condições propícias à germinação para preservar a continuidade da espécie e garantir a sua evolução, a cultura dos povos africanos desabrocha hoje de novo<sup>54</sup>.

A interpretação desenvolvida por Cabral sobre a força cultural dos povos africanos para enfrentar o colonialismo do século XIX em África, é aqui utilizada para compreender a reelaboração das culturas africanas por parte da diáspora americana. Neste lado do Atlântico os colonialistas ibéricos igualmente subestimaram a fortaleza das culturas provenientes de África, enquanto muitas pessoas africanas encontraram na sua matriz cultural a instância para defender-se dos escravistas e expressar sua liberdade. Através das fugas e formação de quilombos, celebração de rituais com tambores e marimbas, recriação de uma culinária, e renovação de relações de parentesco e modelos de família, as culturas africanas foram renovadas pela diáspora americana. Essas matrizes culturais sobrevivem até a atualidade nas sociedades americanas para onde imigraram forçadamente as pessoas africanas. Assim mesmo essas matrizes são atualmente acionadas para o reconhecimento da sua especificidade cultural e para exigir os direitos políticos, sociais e territoriais que foram reconhecidos nas constituições políticas atuais da maioria dos países da América Latina, incluída a Constituição Federal de Brasil de 1988 e a Constituição Política de Colômbia de 1991. Como trataremos a continuação, no âmbito desse novo direito constitucional as culturas de matriz africana procedentes das sociedades mais antigas do grupo linguístico Banto, como são as sociedades do planalto Bamileke, atualmente podem ser associadas com certos grupos afrodescendentes do Brasil e da Colômbia<sup>55</sup>. Em África Centro-Occidental a personagem do elefante aparece com a denominação cerimonial de Aka no planalto Bamileke de Camarões (ver imagem 3). A personagem do Aka é performada pela sociedade secreta chamada Kuosi, uma das mais prestigiosas do planalto Bamileke.

### **Análise da máscara Aka do distrito de Bandjoun em Camarões**

De acordo com o mapa linguístico de WALS analisado acima (imagem 2), o planalto

---

54 CABRAL, *op.cit.*, p.64.

55 FRIEDEMANN, Nina de. "Rutas del carnaval en el Caribe", *Cuadernos de Literatura*, 1998, vol. 4, n.º 7, p.156-166.



Bamileke está composto por diversidade de sociedades, principalmente os Bafang, Bafoussam, Bandjoun, Baham, Bangangté, Bawaju, Dschang e Mbouda, entre outras. Estão organizadas territorial e politicamente em confederações, onde cada unidade é autônoma e tem seu governante próprio denominado *fon*. A sociedade secreta masculina Kuosi, conformada pelos homens mais prestigiosos ou com cargos políticos é aquela encarregada de dirigir o funeral do *fon*<sup>56</sup>. O funeral passa por uma longa cerimônia onde vários membros da sociedade Kuosi utilizam o vestuário de elefante e circulam o palácio do herdeiro do rei morto dançando com chocalhos e maracas. Ademais, levam um bastão de mando talhado e adornado. Consultamos a cerimônia fúnebre do rei da casa sagrada Lá Kam em Bandjoun e observamos que o vestuário e os movimentos do Aka são diferentes em cada indivíduo que o personifica. A cerimônia conta com um desfile onde a personagem Aka junto com outras representações de animais e de entidades da floresta, desfilam fazendo movimentos ecléticos individuais e reproduzindo os sons da floresta com os instrumentos de percussão que levam no corpo<sup>57</sup>.



Imagem 4: Dançantes Bamileke da máscara do elefante, 1913<sup>58</sup>

A fotografia de 1913 (imagem 4) representa aos dançantes com máscara Aka no funeral da mãe do rei Njoya na cidade de Fumbam, no planalto Bamileke. Esta fonte visual indica que, pelo menos desde o início do século XX, quando ocorreram as colonizações alemã (1901-1916) e francesa (1919-1960)<sup>59</sup> de Camarões, essa personagem era performada como ritual fúnebre das famílias reais das sociedades que habitavam esse planalto. Buscando compreender o significado da performance, analisamos as fotografias e vídeos feitos pelos mesmos habitantes de Bandjoun onde consta não somente as cerimônias, mas sobretudo, os depoimentos dos participantes que explicam o sentido da personagem do elefante e da cerimônia em torno do funeral do rei. De acordo com esses depoimentos, a participação do Aka no funeral do rei é expressão cultural do domínio de grandes animais da floresta africana como o elefante ou

56 JINDRA, Michael. *The proliferation of ancestors: death celebrations in the Cameroon grassfields*. Dissertação de doutorado em antropologia. Madison: University of Wisconsin, 1997; PRESTON BLIER Suzanne. "The art in Cameroon", *Art Journal*, vol. 44, n.º 2, 1984, p.168.

57 Documentário: CANAL 2 INTERNATIONAL, *Cérémonie de sortie du Roi de la Case Sacrée Bamiléké (Sortie du La Kam à Bandjoun)*, 2004. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JlB8fsYy7xA>. Acesso em 16/12/2016.

58 Fotografia sem autor, 1913, tomada de [http://www.randafricanart.com/Bamileke\\_elephant\\_mask\\_cowrie\\_shells.html](http://www.randafricanart.com/Bamileke_elephant_mask_cowrie_shells.html). Acesso em 16/12/2016.

59 Não podemos deixar de fazer referência neste artigo, ao genocídio perpetrado pelas tropas francesas no planalto Bamileke entre os anos de 1962 e 1964. De acordo com o pesquisador camaronês Brice Nitcheu, o ato levou a morte a mais de 300.000 nativos da região que se recusaram a legitimar o domínio francês sobre as sociedades do planalto. No entanto, esse genocídio ainda não foi reconhecido por França, tampouco pelos instrumentos internacionais de Direitos Humanos. Por conseguinte os danos causados não foram reparados, tampouco os sobreviventes do massacre foram reconhecidos pela justiça francesa e internacional. O genocídio não logrou exterminar as sociedades do planalto Bamileke que atualmente exibem culturas vitais e dinâmicas. NITCHEU, Brice. *Campagne militaire française en pays Bamiléké. Chronique d'un génocide annoncé*, Londres: 2000, disponível em <http://survie67.free.fr/Afrique/Cameroun/massacres-Bamileke.pdf>

leopardo pela sociedade humana. Como demonstração do poder das elites Bamileke, às vezes o Aka se associa com o fato de que os reis podiam adquirir as características do elefante para exibir seu poder político<sup>60</sup>. O fato de a caça ser uma atividade masculina poderia explicar porque, na sociedade secreta Kuosi encarregada dos funerais dos reis, unicamente participam homens<sup>61</sup>.

A representação do elefante entre essas sociedades provavelmente está vinculada com o fato de ser este o animal de maior tamanho das florestas africanas, o que representa um desafio para as sociedades de caçadores, como eram aquelas do planalto Bamileke. A sociedade secreta Kousi se considera guardiã dessa tradição, com a função de reequilibrar, através da atuação do Aka, o ciclo de vida e morte no interior da sociedade humana. De fato, segundo os narradores Kuosi, a morte do rei é uma cobrança da natureza que elimina da sociedade uma vida importante para a subsistência política da comunidade. Assim a cerimônia fúnebre dos Aka é necessária para restaurar a ordem social<sup>62</sup>. De acordo com o antropólogo Michel Jindra, nas últimas décadas a performance dos Aka adquiriu um papel de entretenimento e é apresentada em festivais culturais ou em cerimônias para exibir o prestígio e a riqueza do reino. Assim mesmo, recentemente outras camadas da sociedade e não somente as elites incorporaram as cerimônias fúnebres com performances de animais mascarados que incluem aos Aka<sup>63</sup>.

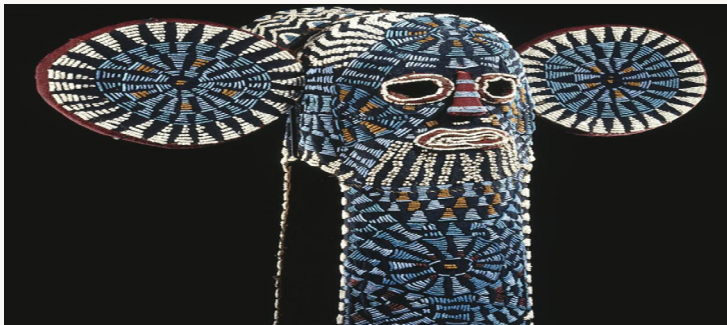


Imagem 5 Máscara Aka, distrito de Bandjoun, Camarões<sup>64</sup>

Os elementos estéticos das máscaras Aka da sociedade Kuosi bordadas com figuras geométricas extremamente detalhadas (imagem 5) foram interpretadas utilizando a geometria de fractais pelo engenheiro de sistemas e cibernética Ron Eglash. De acordo com o autor a matemática binária, base para a recente invenção dos computadores e redes de internet, é originária da África e pode ser percebida nos desenhos das máscaras Aka. Nesse continente, milênios atrás, as culturas criaram formas de escrita em máscaras, talhas, escarificação do

60 JINDRA, *op.cit.*, p.238.

61 Documentário de TCHAMEU, Simeón Emmanuel. *Cameroun: danse Zen chez à la chefferie Bana*, Cameroun, Emsitchameu produção, 2012, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=sjet6oIQY60>; Documentário *Bamileke Cameroun*, sem data, sem autor, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=NDnqu7q7W4c>. Atualmente os Aka também se apresentam nos festivais culturais bianuais para mostrar o prestígio e a riqueza do reino. Entre os festivais destacam o *Nyang Nyang* ou *Msem Tadjom Bandjoun*, ver vídeo *Bafoussam Nyang Nyang*, Illusion Prod., 2011, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=1eMFbhmhptSQ> Também os reis podem organizar apresentações como no vídeo *Danse Zeuh à Bangou\_2*, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=zvnk4oQG7bc&index=3&list=PL7TXy-ZJbAku8hLqhlIE4OYn65KzfSCPit> Acessos em 16/12/2016.

62 EGLASH, Ron. *African Fractals: Modern Computing and Indigenous Design*. New Brunswick: Rutgers U. Press, 1999, p.119.

63 JINDRA, *op.cit.*, p.2.

64 Brooklyn Museum, Kuosi society elephant mask, licença Creative Commons Atribución 3.0 [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Brooklyn\\_Museum\\_81.170\\_Kuosi\\_Society\\_Elephant\\_Mask.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Brooklyn_Museum_81.170_Kuosi_Society_Elephant_Mask.jpg) Acesso em 16/12/2016.

corpo ou fabricação de tabuleiros de adivinhação e, com elas, elaboraram uma matemática do funcionamento social que estruturou suas culturas e conhecimentos científicos. Tais desenhos estavam vinculados com os conhecimentos em astronomia, o que facilitava às sociedades africanas prever as estações e os movimentos telúricos, lunares, etc. e assim possibilitava controlar os cultivos e as colheitas, e garantir o crescimento demográfico da comunidade. O autor afirma que a construção da sacralidade das máscaras Aka dos Bamileke está relacionada com o detalhe com que o artista, durante a fabricação, alcança criar desenhos matemáticos que representem a complexidade da relação entre vida e morte para os seres humanos<sup>65</sup>.

A ideia de que foram as culturas africanas as que inventaram a matemática binária com base no conhecimento astronômico foi inicialmente desenvolvida pelo pesquisador senegalês Cheikh Anta Diop, que, em sua tese de doutorado publicada em 1954, postulou que a precisão matemática desenvolvida na primeira fase da sociedade egípcia, quando elites da região do Sudão e Etiópia povoaram as margens do rio Nilo, permitiu a emergência da maior civilização da antiguidade<sup>66</sup>.

### **Expressões de matriz Bamileke nas culturas afrodescendentes do Nordeste brasileiro e do Caribe colombiano**

A antropóloga colombiana Nina de Friedemann foi a primeira a sugerir o vínculo entre as máscaras matematicamente bordadas do sul-oriental de Camarões e as culturas afrocolombianas do Caribe. Na revista *América Negra* publicada em 1994 a autora propôs que

a máscara de tecido da Marimonda é uma testemunha que pode ser comparada com as máscaras de elefantes procedentes dos planaltos de Camarões no ocidente africano: máscaras tradicionais de Bagam, Bamun, Duala y Bambileke, que exibem um parentesco estético ancestral com as das Marimondas do Caribe Colombiano<sup>67</sup>.

A personagem Marimonda é representada por um elefante com enormes tromba e orelhas (imagem 6); mas como na América não existe esse animal, a autora inferiu que a matriz de referência sociocultural da personagem se encontra na África. As máscaras que Friedemann faz referência estão representadas na imagem 1 que mostra o desfile de Marimondas do Carnaval de Barranquilla, no Caribe Colombiano em 2014.

---

65 EGLASH, *op.cit.*, p.119.

66 DIOP Cheikh Anta, *Naciones negras y cultura*. España: Edicions Bellaterra, 2012.

67 FRIEDEMANN Nina De. "Marimondas en el Carnaval de Barranquilla (Colombia)", *América Negra*, n.º 8, 1994, p.151-156. (A tradução é minha).



Imagem 6: Marimonda no desfile do carnaval de Barranquilla, Colômbia<sup>68</sup>

A conclusão da autora se opõe àquela difundida pelos estudos folcloristas que interpretam a Marimonda como sendo uma máscara de origem indígena que representa um pequeno macaco que vive nas florestas próximas de Barranquilla<sup>69</sup>. Essa concepção da marimonda é a mais divulgada e aceita pela sociedade *barranquillera*, ainda que seja uma suposição não corroborada pelas ciências sociais. Por outra parte, ela omite a conexão entre as culturas afrodescendentes da diáspora com sua matriz em África. Em resposta, e tal como o previram décadas atrás Rogerio Velásquez, Manuel Zapata Olivella e Nina Friedemann, os estudos recentes sobre as culturas da diáspora dos litorais Pacífico e Caribe colombianos comprovam a existência de uma *ponte cultural África - América* que foi edificada pela diáspora africana em Colômbia, com expressões tais como: os ritmos da *cumbia* e *vallenato*<sup>70</sup>, o uso de instrumentos musicais como *marimba de chonta* e diversidade de tambores de fabricação própria<sup>71</sup>, a elaboração de pomares elevados chamados *zoteas*<sup>72</sup> e outras formas de cultivo de tubérculos e bananas, e a preparação de ervas com propósitos terapêuticos e medicinais<sup>73</sup>.

Ademais, na Colômbia as práticas da diáspora africana fundamentadas no uso de matrizes culturais de África, agregaram elementos culturais das sociedades indígenas e colonizadores europeus, que resultaram em culturas propriamente afrocolombianas. Assim, ao invés de desaparecerem ou serem diluídas num espírito nacional unitário, as culturas de matriz africana superaram a omissão e discriminação histórica da qual foram objeto, e atualmente são aquelas que representam a cultura da Colômbia no âmbito internacional. Por exemplo,

68 Fotografia de publicada pela *Revista HOLA*, "Marimondas en el carnaval de Barranquilla", 8 de fevereiro 2013. Disponível em <http://www.hola.com/viajes/2013020863239/carnaval-barranquilla-colombia/>. Acesso em 10/04/2017.

69 O termo *Marimonda* é a denominação popular de um tipo de macaco cujo nome científico é *ateles fusciceps*. BAENA, Erika Atehortua. "Marimonda y la literatura tradicional sobre animales", *Estudios de Literatura Colombiana*, n.º13, 2013, p.75-83; OROZCO Ketty Miranda. "Aproximación semiológica de los personajes originarios del carnaval de Barranquilla. El congo, la maría moñitos, la marimonda, el monocuco y el garabato", *Arte & Diseño*, vol. 10 n.º 1, 2012, p. 24.

70 BERMÚDEZ, Egberto. "Poro-Sande-Bunde: vestigios de un complejo ritual de África occidental en la música de Colombia", *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 2002, vol. 7, n.º 7, p.7-56.

71 ERAZO, Jorge Luis Aparicio. "Modernidad y marimba en la prensa de Tumaco (1909-1914)", *Historia Crítica*, n.º 56, 2015, p.163-186.

72 ARROYO VALENCIA, Jesús Eduardo; CAMACHO SEGURA, Juana; LEYTON CORTÉS, Mireya; GONZÁLEZ ANAYA, Maribel (eds.) *Zoteas. Biodiversidad y relaciones culturales en el Chocó biogeográfico colombiano*. Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP), Fundación Natura e SWISSAID, 2001.

73 LOPEZ, Lucero; CATANO, Nhora; LOPEZ, Heddy e VELASQUEZ, Vilma. "Diversidad cultural de sanadores tradicionales afrocolombianos: preservación y conciliación de saberes", *Aquichán*, vol. 11, n.º3, 2011; LOSON-CZY, Anne-Marie. *De lo vegetal a lo humano: Un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

o site oficial de turismo do governo colombiano 2016 - 2020 denominado: *Colômbia realismo mágico* representou o *sentimento da cultura colombiana* usando uma fotografia da máscara da Marimonda, e, na parte da cultura musical do país destacou, como ritmos característicos do país, o *vallenato, cumbia e salsa caleña*, que são precisamente aqueles criados, interpretados, divulgados pela população afro-colombiana<sup>74</sup>. Em outras palavras, seguindo a afirmação da pesquisadora e cantora colombiana Toto La Momposina (Sonia Bazanta Vides), consideramos que as culturas da diáspora afrocolombiana lograram recriar as culturas de matriz africana e indígena, e a elas agregar aspectos culturais dos migrantes asiáticos e europeus, por isso se tornaram elementos medulares da cultura plurinacional da Colômbia atual<sup>75</sup>.

A origem da personagem Marimonda foi rastreada a partir dos anos de 1940 quando a máscara era elaborada pelos afrodescendentes dos bairros de baixa renda do centro da cidade, que eram os únicos que apareciam nos desfiles com essa personagem. Nesse período, na elaboração da fantasia era utilizado um saco de sisal, com tecidos reciclados que formavam a tromba e orelhas do elefante. A personagem foi inicialmente registrada no *Barrio Abajo*, um dos bairros mais antigos de Barranquilla surgido no século XVII, onde sobrevivem casarões antigos do período da escravidão, os quais costumam ser ocupados por famílias afrodescendentes (imagem 7)<sup>76</sup>.



Imagem 7: Pintura mural na casa do carnaval Barrio Abajo, Barranquilla<sup>77</sup>

Na imagem 7 a pintura mural das Marimondas na casa do carnaval localizada no *Barrio Abajo* de Barranquilla cobre a fachada do casarão antigo e renova a vitalidade da construção. Ao fundo do desenho estão representados os casarões antigos quase destruídos. As Marimondas

74 Ver REPÚBLICA DE COLOMBIA, *Colômbia realismo mágico*, 2016, disponível em <http://www.colombia.travel/es/que-hacer/cultural/costumbres-y-tradiciones>. Acesso em 16/12/2016. Também sobre a identidade nacional ver ARBOLEDA, Darío Blanco. "De melancólicos a rumberos... de los Andes a la costa. La identidad colombiana y la música caribeña", *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 23, n.º 40, 2009, p.102-128.

75 De acordo com a entrevista realizada a Toto la Momposina por Raphael Morán para *Rádio Francia Internacional*: "la voz de la cantante que celebra el triple mestizaje de su región de origen: Una isla con etnias indígenas, africanas, españolas, dijo Totó. Un triple mestizaje musical que no siempre ha sido reconocido en Colombia. El reconocimiento (de esta música) en el extranjero fue un paso importante, para la aceptación de las raíces africanas de Colombia, añadió." MORÁN, Raphael. Totó la Momposina: "El tambor es el corazón de la humanidad", publicado por *Rádio Francia Internacional RFI*, 2 de julho de 2015, disponível em <http://es.rfi.fr/americas/20150702-toto-la-momposina-el-tambor-es-el-corazon-de-la-humanidad> Acesso em 16/12/2016.

76 BAENA, Fernando; VERGARA, José Ramón. *Barranquilla, su pasado y su presente*. Barranquilla: Dugand, 1946.

77 Fotografia de Jdvillalobos, Barranquilla casa del carnaval, 11 de agosto de 2008, licencia Creative Commons Atribución 3.0, [https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Barranquilla\\_casa\\_del\\_carnaval.jpg](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Barranquilla_casa_del_carnaval.jpg). Acesso em 16/12/2016.

aparecem em um carro dos anos 1940 e observam a outra personagem afrodescendente do carnaval, denominada *Negruta Puloy*, que representa às mulheres descendentes de africanas da cidade. A performance da Marimonda está marcada pelo sarcasmo à elite da cidade através da imitação das posses dos endinheirados. Quanto à representação da imagem, a tromba cumpre a função de ridicularizar a gravata, símbolo dos trajes usados pela elite da cidade, ademais levam consigo o apito *pea pea*, com o qual anarquizam as orquestras detalhadamente organizadas dos desfiles. As danças das Marimondas são o  *fandango*  e o  *porro* , ritmos cujo compasso é orientado por tambores e instrumentos de sopro, exibindo assim suas origens africanas e indígenas, às quais se somaram instrumentos e ritmos militares de origem europeia com trompete e saxofone; e são interpretados por orquestras da savana caribenha colombiana<sup>78</sup>.

As Marimondas atuam em grupos e possuem um sentido comunitário tanto nas ruas, desfiles e representações pictóricas onde aparecem sempre juntas brincando, pulando, se lançando ao chão; e muitas vezes irrompem os outros desfiles e blocos do carnaval anarquizando a ordem da folia. Isso mostra que a vocação da personagem é criar o caos no carnaval, e, por tanto, se tornam a liderança da folia. A Marimonda inverte a ordem social, pois é um personagem voltado para criar o caos e por tanto se torna liderança da desordem carnavalesca. Consideramos que através dessa performance os setores afrodescendentes expressam sua inconformidade frente ao racismo e ao tratamento diferenciado que recebem do poder político e das elites *barranquilleras*. De fato, de acordo com uma das lideranças das Marimondas, em vários momentos da história a personagem da Marimonda foi perseguida, desprestigiada e banida dos carnavais da cidade<sup>79</sup>. Paradoxalmente, a partir da década de 1980, como resultado da popularização da personagem e sua incorporação no repertório cultural da nação colombiana, as Marimondas passaram a ser interpretadas como um bloco conformado por pessoas de diversos setores da sociedade *barranquillera*. Em 1983 foi oficializado o bloco das Marimondas por César Morales, *paragüita* (guarda-chuvinha), que narra como retomou uma personagem muito antiga no desfile, a qual estava desaparecendo devido a sua conduta rebelde e anarquista<sup>80</sup>.

No exercício etnográfico realizado numa escola de Barranquilla em 2008 as crianças entrevistaram as autoridades da personagem e descobriram que atualmente existe um movimento social chamado 'a rebelião das Marimondas', no qual as lideranças do *Barrio Abajo* opõem-se à padronização do bloco e da fantasia a partir de 1983, porque essas políticas diminuem a diversidade que caracteriza a performance, assim como seu posicionamento político contestatório e irreverente frente à negação dos valores culturais de matriz africana no carnaval de Barranquilla. A liderança carnavalesca José Ignacio Cassiani, quem performa a personagem há várias décadas, afirma que a atuação da Marimonda não pode ser regular ou limitada a um desfile, tampouco sua fantasia deve ser uniforme, como pretende o bloco oficializado em 1983. Cassiani argumenta que a personagem representa uma crítica às regras e padrões de controle estabelecidos por parte dos habitantes do *Barrio Abajo*, e por isso não pode ser estandardizada em desfiles programados fora desse bairro pelas elites e governos alheios à lógica interna da personagem da Marimonda<sup>81</sup>.

78 As músicas mais representativas da Marimonda são as compostas pela Banda 20 de Julio de Repelón, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6szFlvo9K2E> Acessado em 16/12/2016. Ver também FORTICH DÍAZ William, *Con bombos y platillos, origen del porro, aproximación al fandango y las bandas pelayeras*. Barranquilla: Domus Libri, 1994. LOTERO BOTERO, Amparo, *El Porro Pelayero: De las gaitas y tambores a las Bandas de Viento*, Boletín Cultural y Bibliográfico, vol. XXVI, n.º19, 1989.

79 OSPINA, Vicky. "Paragüita, Rey de las Marimondas", *Jornal El Tiempo*, 4 de fevereiro de 2001, disponível em <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-656231> Acesso em 16/12/2016.

80 *Idem*.

81 CAICEDO MENCO, Deidis; CASTILLO BELTRÁN, Jersson; FLORES REYES, Jessica; FLORES REYES, Yoaiza; MONTOYA PÁEZ, Geraldyn; PÁJARO JIMÉNEZ, Onharly; PERDOMO PÉREZ, Enalvis; RÍOS SIERRA, Luis Miguel. *¿Qué es-*



A respeito de sua relação com a morte, para iniciar o desfile carnavalesco as Marimondas tradicionais do *Barrio Abajo* visitam o cemitério antes de dirigir-se ao desfile principal, junto com outro bloco do carnaval de Barranquilla, o *torito ribeño* (tourinho ribeirinho), e todas essas personagens realizam uma procissão musicalizada entre os túmulos dos familiares que faleceram nesse ano e que não poderão disfrutar da folia<sup>82</sup>. Fora da cidade também a Marimonda possui uma relação semiótica com a morte. Nas comunidades afrodescendentes e indígenas da região do *Magdalena Médio*, sul de Barranquilla, a Marimonda, ademais de ser uma personagem carnavalesca, é um ente popular habitante da floresta que tem a função de cuidá-la e defendê-la da destruição pelos seres humanos. O literato Octavio Marulanda recopilou um conto popular dessa região onde a Marimonda em defesa da floresta, causou a morte de um homem que cortou as árvores da mata ribeirinha para comercializá-las na cidade, o que causou a seca do rio. Essa crença popular recomenda ainda que o nome Marimonda não seja pronunciado por aquelas pessoas que agradem a floresta, porque ela tem a capacidade de “congelar os ossos” desses agressores, é dizer, causar-lhes a morte<sup>83</sup>.

Sobre as matrizes culturais africanas ativadas na performance da Marimonda podemos dizer que a Marimonda do Caribe colombiano e Aka do planalto Bamileke se encontram na representação do elefante como gerador de uma comunicação espiritual com a morte, e no desfile de conjunto com vestuários e movimentos diversificados e individuais. O último comparativo que trataremos a seguir é a performance do Cazumbá, próprio das festividades juninas da Baixada Maranhense, nordeste do Brasil (ver imagem 8).



Imagem 8: Cazumbá do grupo Boi Unidos de Santa Fe, Maranhão, Festas de São João<sup>84</sup>

*tamos haciendo los niños desde la escuela para salvaguardar el Carnaval de Barranquilla?* Barranquilla: Institución Educativa Distrital Comunitaria Manuel Elkin Patarroyo, 2008, p.52.

82 *Visita ao cemitério pelo bloco Torito Ribeño*: Vídeo criado por BOLOLO LAB, 2011. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=UJepXkqY1ws> Acessado em 16/12/2016; MARULANDA, Octavio (comp.). De la Marimonda no se debe hablar, *Cuentos de espantos y aparecidos*, São Paulo: Grupo Editorial Ática, 1984, p.49-56.

83 MARULANDA, Octavio (comp.). 'De la Marimonda no se debe hablar', *Cuentos de espantos y aparecidos*. São Paulo: Grupo Editorial Ática, 1984, p.49-56.

84 Fotografia na página oficial do grupo Boi Unidos de Santa Fe, disponível em <http://boiunidosdesantafe.yolasite.com/o-cazumb%C3%A11.php> Acessado em 10/04/2017.

---

A personagem do Cazumbá foi criada pelas sociedades afrodescendentes e indígenas da baixada maranhense, nordeste do Brasil, para as festas de São João. Possui uma máscara que representa um animal de grandes orelhas semelhante a um elefante. O vestuário é composto por uma bata de veludo totalmente bordada e decorada, a qual é confeccionada por artistas especializados nesse ofício, tais como o mestre Abel Teixeira, que dedicam o ano na elaboração de modelos únicos de vestuários<sup>85</sup>. Em termos comparativos, tal como as Marimondas e os Aka, cada traje é singular não havendo nenhum igual no conjunto dessa expressão cultural<sup>86</sup>.

De acordo com os depoimentos das lideranças tradicionais do bloco, a careta do Cazumbá representa um espírito da floresta que acompanha a celebração do *bumba meu boi* na Baixada Maranhense, cujo ciclo festivo inicia o último dia da semana santa, com auge nas festas juninas, e finaliza em setembro com o funeral do boi<sup>87</sup>. No grupo *Boi da Floresta* cujo fundador foi o mestre Apolônio Melônio<sup>88</sup>, as personagens do Cazumbá abrem o desfile tocando um instrumento de percussão e dançando de maneira jocosa para o público, até a entrada dos demais personagens que juntos recebem o boi da floresta.

Quanto às semelhanças, a performance do Cazumbá participa na celebração junina do *bumba meu boi* no Nordeste brasileiro, tal como as Marimondas participam do bloco do *torito ribeño* no carnaval do Caribe colombiano. A personagem do Cazumbá encerra com a morte do boi, seguida da morte do Cazumbá. Na performance da morte do boi, o Cazumbá cumpre um papel central e ambíguo, pois através da dança e o uso da corda, brinca com a vida e a morte do personagem do boi. Por isso o Cazumbá, como a morte, é considerado um personagem traiçoeiro. Sobre a tradição oral de Maranhão, o jornalista Beto Ramos narrou uma das lendas onde o Cazumbá é associado com a morte,

Cazumbá está em todos os lugares. Ele é o dia e a noite. Alguém pegou a máscara do Cazumbá, e anda usando achando que vai se esconder. Cazumbá é cheio de histórias e estórias. Cazumbá esteve no velório do Buchudo, e viu quando certa senhora chegou chorando e foi dizendo: - Meu amigo Buchudo, como você era especial! - Agora quem vai preparar aquele peixe que só você sabia fazer? - Que peixe gostoso! Cazumbá andou dizendo por aí que em certo momento do choro desta certa senhora, ela foi dizendo: - Adeus Buchudo! Como você era gostoso! Bem, isto é conversa do Cazumbá<sup>89</sup>.

Vemos que o Cazumbá chega ao momento do funeral, quando uma pessoa está sentindo a saudade por alguém que morreu. Assim o Cazumbá não somente apresenta atributos estéticos e performáticos semelhante aos Aka, como também re-significa a relação com a morte que essa personagem ajuda a conduzir nos funerais no distrito de Bandjoun. Na baixada maranhense, O Boi de Santa Fé é outro grupo, no qual a personagem do Cazumbá, na fase festiva da morte do boi, leva um enorme ornamento na cabeça chamado torres, que geralmente são esculturas de templos católicos com sinos, cúpula e altar (imagem 9) e na perspectiva da ponte África Brasil consideramos as torres do Cazumbá do Boi de Santa Fé assemelham com um ornamento levado na cabeça por certos Aka durante a celebração funerária da morte do rei (ver imagem 10)<sup>90</sup>.

85 BEUQUE, Flora Mascelani Van de. "Entre a "roda de boi" e o museu: um estudo da "carea de Cazumbá" In: REGINALDO S. José (et. al.) *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad, 2013.

86 MANHÃES, Juliana. *Projeto Memórias de um corpo brincante: a brincadeira do Cazumba no Bumba-Boi maranhense*, UNIRIO, 2016, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Qo7YJN-FVU> Acesso em 16/12/2016.

87 BEUQUE, *op.cit.*, p.42-43.

88 Documentário *O pescador Apolônio e o Bumba meu Boi*. Sem autor nem data explicitada, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Qo7YJN-FVU> Acesso em 16/12/2016.

89 RAMOS, Bento. "Diz a lenda Cazumbá", *Jornal Gente de Opinião*, 2012. Disponível em <http://www.gentedeopinioao.com.br/lerConteudo.php?news=91367>. Acesso em 16/12/2016.

90 O Cazumbá torres abre o desfile na apresentação do Boi Unidos de Santa Fé na praça Nauro Machado





Imagem 9: Cazumbá com torres, Maranhão. Fotografia de Márcio Vasconcelos <sup>91</sup>



Imagem 10 Aka em Bandjoun com artefatos rituais sobre a cabeça<sup>92</sup>

durante os festejos juninos de 2012 dos 400 anos de São Luis Maranhão, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=frhla8fUZho> Acesso em 16/12/2016.

91 Foto de VASCONCELOS, Márcio. O uso da fotografia no artigo foi autorizada em comunicação escrita pelo fotógrafo.

92 Fotografia de HOLTON, John. Publicada em *Getty Images*, Licenciada para uso editorial. Não requer autorização de propriedade. Disponível em: <http://www.gettyimages.co.uk/license/128547294> Acesso em 16/12/2016.

---

---

A semelhança entre ambos os ornamentos colocados sobre a máscara de elefante e seu uso durante celebrações relacionadas com a morte, assim como a irreverência e a função de reequilibrar a sociedade sugerem perguntas sobre o vínculo histórico e semiótico entre essas sociedades de África e da diáspora americana. Vejamos por exemplo o caso dos materiais. No planalto Bamileke todas as máscaras e os vestuários vinculados com o Aka são elaborados artesanalmente e com materiais do entorno, tais como conchas, tintas naturais, penas e fibras da flora local. Em comparação, os materiais utilizados no Caribe colombiano e em Maranhão, permitem perceber que na diáspora, os afrodescendentes criam as personagens com elementos industrializados próprios da cultura urbana. Observe-se, por exemplo, que as orelhas dos Cazumbá *torres* são DVDs reutilizados nas máscaras (imagem 9). Isso demonstra a harmonia que existe na cultura humana entre processos aparentemente contraditórios como a tradição - invenção; manutenção - atualização, continuidade ou absorção do contexto. Esses processos ativados em simultâneo demonstram a fortaleza e a função como agentes das culturas afrodescendentes na América cujas matrizes africanas são utilizadas para criar culturas próprias que não se fundiram ao impulso homogeneizador do Estado-nação. Consideramos que essas personagens e performances são signo de como ocorrem as travessias de *matrizes culturais* no tempo e no espaço. Através dos casos estudados tentamos construir uma possível ponte África - Brasil, por médio da análise etnográfica de culturas contemporâneas de sociedades Sul-Atlânticas vinculadas historicamente pelo funesto tráfico europeu de pessoas africanas.

## Conclusão

O objetivo aqui foi realizar uma reflexão preliminar sobre as matrizes culturais de África em América, a partir de evidências específicas de expressões culturais em Camarões, Brasil e Colômbia. Desde a perspectiva cultural, iniciamos o rastreamento das origens culturais das sociedades afroamericanas, localizando na personagem mascarada do Aka no planalto Bamileke, em Camarões, como sendo uma das possíveis matrizes que se ativam nas personagens da Marimonda no Carnaval de Barranquilla e no Cazumbá de Maranhão. Ensaíamos aqui o uso da cultura como fonte histórica, com o objetivo de suprir a ausência de informações sobre a procedência social e cultural daqueles milhões de pessoas que foram atingidas pelo tráfico transatlântico de seres humanos de iniciativa europeia (séculos XV - XIX). A omissão da cultura na documentação produzida pelos traficantes e escravistas no contexto desse funesto negócio ratifica a proposição de Amílcar Cabral de que os europeus, interessados unicamente no lucro do tráfico, subestimaram a força das culturas africanas. Sem embargo, resistindo às diferentes formas de proibição legislativa, banimentos, perseguição policial, desestímulo ou desprestígio, personagens como os Aka, Marimondas e Cazumbás, demonstram que as culturas de matriz africana foram utilizadas como estratégia de libertação das pessoas africanas escravizadas e permanecem vivas na cultura plurinacional de países como Brasil e Colômbia. Subvertendo às manobras para sua desapareição, essas expressões são atualmente consideradas parte fundamental da identidade desses países e são praticadas e reconhecidas não somente pela diáspora afrodescendente mas por toda a sociedade desses países.