



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS



AGNES LIMA DE OLIVEIRA GUIMARÃES

“KALUNGA GUARDA MUITO DE NOSSA MEMÓRIA”

Semânticas Transculturais de *Kalunga* em Contexto Diaspórico

SALVADOR, BA

2022

AGNES LIMA DE OLIVEIRA GUIMARÃES

“KALUNGA GUARDA MUITO DE NOSSA MEMÓRIA”

Semânticas Transculturais de *Kalunga* em Contexto Diaspórico

Exame de Qualificação de Mestrado, apresentado ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial à obtenção do grau em Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Diego Ferreira Marques

SALVADOR, BA

2022

Biblioteca CEAO - UFBA

6963 Guimarães, Agnes Lima de Oliveira

"Kalunga guarda muito de nossa memória" semânticas transculturais de Kalunga em contexto diaspórico / Agnes Lima de Oliveira Guimarães. -- 2023.

116 f.

Orientador: Prof. Dr. Diego Ferreira Marques.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro Orientais, 2023.

1. Filosofia africana. 2. Epistemologia. 3. Ontologia negra. I. Marques, Diego Ferreira. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro Orientais. III. Título.

CDD - 100

AGNES LIMA DE OLIVEIRA GUIMARÃES

“KALUNGA GUARDA MUITO DE NOSSA MEMÓRIA”

Semânticas Transculturais de *Kalunga* em Contexto Diaspórico

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito à obtenção do grau em Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Diego Ferreira Marques

Aprovado em: __ / __ / ____

Banca examinadora:

Prof. Dr. Diego Ferreira Marques – Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Luis Nicolau Parés – Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Rodrigo Ornelas França – Instituto Federal da Bahia (IFBA)

AGRADECIMENTOS

RESUMO:

Esta dissertação investigou os procedimentos de tradução transcultural, por meio de uma análise dos valores e significados operacionais, do termo protobanto *Kalunga*. Para tanto, organizou a escrita e a interpretação dos dados através de uma abordagem multidisciplinar que posiciona em paridade instrumental-analítica os campos disciplinares da História, da Linguística, da Filosofia e da Antropologia. A pesquisa se sustentou por dois aportes analíticos, referentes, respectivamente: i. a construção e mobilização das epistemologias do eixo sul, descentralizadas do centro geopolítico de elaboração do saber que está vinculado a ideologias ocidentais as quais integram e determinam hierarquias humanas; e ii. a invocação dos graus constitucionais das ontologias africanas e negro-diaspóricas. A partir desses dois pilares, este trabalho sugere um esquema crítico de propostas africanas para a retomada da autonomia perante os modos de reconhecimento da identidade e da própria produção científica, ao traçar uma descrição das utilizações teóricas e políticas de categorias raciais, procurando costurar sentidos sobre “ancestralidade”; “diáspora”; “fronteira”; “encruzilhada”; “transculturalidade”; “subjetividade” e “coletividade”. A metodologia consiste na sistematização de dois eixos, correspondentes ao registro africano do vocábulo *Kalunga* e seus significados definidos e ao registro afro-brasileiro, diaspórico, do referente termo, problemática central desta dissertação, buscando, igualmente, sistematizar seus modos de uso e significados. Concluída essa etapa, busca-se a uma análise mosaísta do conceito, empregando, de modo comparativo, um resgate e um cruzamento dos dados resultados dos dois blocos. Eessa proposta metodológica vem amparada pela ferramenta do referencial teórico composto pelo conceito da encruzilhada, permitindo uma observação que incite e instrumentalize a interpretação das fontes de modo a inclinar a cientificidade da investigação por lentes africanas e não-convencionais. Os resultados e as conclusões ou considerações finais do estudo ainda serão incluídos a esse resumo inicial.

Palavras-chave: Tradução transcultural. Filosofia africana. Epistemologia sul. Ontologia negra

ABSTRACT:

This dissertation seeks to develop an investigation about the procedures of cross-cultural translation through an analysis of the values and operational meanings of the term proto-bantu Kalunga, therefore, it seeks to organize the writing and interpretation of data through a multidisciplinary approach in which it positions in instrumental-analytical parity the disciplinary fields related to history, linguistics, philosophy and anthropology. The research revolves around two main referring discursive supports, respectively: i. the construction and mobilization of the epistemologies of the south axis, decentralized from the geopolitical center of the elaboration of knowledge, linked to western ideologies which integrate and determine human hierarchies; and ii. the invocation of the constitutional degrees of African and black diasporic ontologies. Based on these two pillars, a writing structure is proposed that proposes a critical scheme of African proposals for the resumption of autonomy in the face of modes of identity recognition and scientific production itself, for this purpose, it outlines a description of African subjectivities and theoretical uses and policies of the inherent racial categories, seeking to sew meanings about ancestry; diaspora; border; crossroads; transculturality; subjectivity; and collectivity. The methodology outlined consists of the systematization of two axes corresponding to the African registration of the word Kalunga and its defined meanings; and the Afro-Brazilian, diasporic record of the referent term, the central issue of this dissertation, also seeking to systematize its modes of use and meanings. Once this stage is concluded, a mosaic analysis of the concept is sought, using, in a comparative way, a rescue and a crossing of the data results of the two blocks, this methodological proposal is supported by the theoretical reference tool composed by the crossroads concept, allowing a observation that incites and instrumentalizes the interpretation of the sources in order to incline the scientificity of the investigation through African and non-traditional lenses. The results and conclusions or final considerations of the study will still be included in this initial summary.

Keywords: Cross-cultural translation. African philosophy. Southern epistemology. Black ontology

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Convenções utilizadas para os símbolos fonéticos, empregados conforme o alfabeto fonético internacional, utilizadas no glossário de bantuísmos brasileiros presumidos.....	35
Figura 2: Tabela utilizada na descrição dos itens lexicais do Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	36
Figura 3: Primeira localização de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	37
Figura 4: Continuação da primeira localização de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	38
Figura 5: Continuação da primeira localização de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	39
Figura 6: Segunda localização de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	45
Figura 7: Terceira localização de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	47
Figura 8: Quarta localização de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	48
Figura 9: Quinta localização de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	49
Figura 10: Sexta a décima localização de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	51
Figura 11: Primeira localização referente aos vocábulos derivativos de kalunga no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	53
Figura 12: Siglas dos registros sociolinguísticos utilizados em pessoa de castro no Glossário de Bantuísmos Brasileiros Presumidos.....	53
Figura 13: Exemplo de como os autores registram o cognato, os nomes das línguas em que os cognatos foram localizados, o grupo a que pertencem e as zonas correspondentes, catalogadas de forma alfabética.....	60

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Registros sociolinguísticos e significados em Pessoa de Castro	39
Tabela 2: Distribuição regional do significados em Schneider	40
Tabela 3: Distribuição regional do significado em Nery	41
Tabela 4: Significados em Raimundo	41
Tabela 5: Significados em Houaiss.....	41
Tabela 6: Significados em Dornas Filho.....	42
Tabela 7: Significado em Mendonça	43
Tabela 8: Significados em Bastide.....	43
Tabela 9: Distribuição regional do significado em Machado Filho.....	43
Tabela 10: Distribuição regional do significado em Carneiro.....	43
Tabela 11: Significado em Miranda.....	44
Tabela 12: Distribuição regional do significado em Vogt e Fry.....	44
Tabela 13: Inscrição e distribuição regional do significado em Filhos de Jurema	44
Tabela 14: Distribuição regional do significado em Freitas	45
Tabela 15: Distribuição regional do significado em Scisínio	45
Tabela 16: Distribuição regional dos significados em Caimundo	45
Tabela 17: Distribuição regional do significado em Pessoa de Castro.....	46
Tabela 18: Distribuição regional do significado em Schneider	46
Tabela 19: Distribuição regional do significado em Deda.....	47
Tabela 20: Significados em Vogt e Fry	47
Tabela 21: Fignificado em Ferreira.....	47
Tabela 22: Significado em Lopes	48
Tabela 23: Descrição regional do significado Schneider.....	48
Tabela 24: Significado em Martins.....	49
Tabela 25: Significado em Raimundo.....	49
Tabela 26: Registro sociolinguístico e significado em Pessoa de Castro	49
Tabela 27: Descrição regional do significado em Raimundo	50
Tabela 28: Significado em Houaiss	50
Tabela 29: Descrição regional do significado em Schneider.....	50
Tabela 30: Descrição regional do significado em Schneider.....	51
Tabela 31: Significado em Raimundo.....	51
Tabela 32: Significado em Freitas	52

Tabela 33: Significado em Filhos de Jurema.....	52
Tabela 34: Significado em Houaiss	52
Tabela 35: Significado em Ferreira.....	52
Tabela 36: Registro sociolinguístico e registro quantitativo.....	53
Tabela 37: Registro quantitativo regional.....	54
Tabela 38: Recorrências quantitativas semânticas.....	55
Tabela 39: Significados por línguas, grupos e zonas.....	61
Tabela 40: Significados em Luanda.....	69
Tabela 41: Significado em Mbanza	69
Tabela 42: Lista etimológica.....	69
Tabela 43: Lista de tradução entre vocábulos.....	71
Tabela 44: Tradução do vocábulo <i>lu-fu</i>	71
Tabela 45: Conceituação em diferentes línguas.....	74
Tabela 46: definição e transcrição textual em “ <i>The Ovimbundu of Angola</i> ” (histórico-geográfico)	81
Tabela 47: definição e transcrição textual em “ <i>The Ovimbundu of Angola</i> ” (educação e padrões de conduta).....	81
Tabela 48: definição e transcrição textual em “ <i>The Ovimbundu of Angola</i> ” (linguagem)	83
Tabela 49: Definição e transcrição textual em “ <i>The Ovimbundu of Angola</i> ” (contatos culturais)	84
Tabela 50: Definição e transcrição textual em “ <i>The Ovimbundu of Angola</i> ” (variação contextual)	85
Tabela 51: Definição e transcrição textual.....	86
Tabela 52: Classificação e significado em "Dicionário Kimbundu-Português"	87
Tabela 53: Vocábulo, significado e uso descritivo no dicionário kimbundu-português.....	89
Tabela 54: Registro semântico, definições e derivações semânticas e registro quantitativo.....	92

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Significados do termo em "Deus como ser supremo" e "Deus como ser infinito".....	61
Quadro 2: Significados do termo e suas variantes em cognatos brasileiros de vocábulos bantu..	63
Quadro 3: Definições do termo em <i>Kongo Cosmology In Graphics</i>	76

SUMÁRIO

1. SERENDIPIDADE: O CORDÃO UMBILICAL DA PESQUISA (INTRODUÇÃO)	9
I. O silêncio e o alimento	10
II. A gira: cadência teórica da escrita.....	18
III. Encruzilhadas	26
IV. Metodologia e fontes	29
2. DAS FONTES BRASILEIRAS	34
I. Descrição das fontes brasileiras:	35
II. Registro relacional dos dados coletados:.....	63
3. DAS FONTES AFRICANAS	65
4. DA INTERPRETAÇÃO CRUZADA DAS FONTES BRASILEIRAS E AFRICANAS	96
I. Registro relacional dos dados coletados:.....	97
1) Interpretação cruzada do registro relacional dos dados coletados	99
5. A DIMENSÃO TRANSCULTURAL EM KALUNGA.....	101
I. Sobre o conceito de transculturação	102
1) Um diálogo gingado bibliográfico sobre a noção de Kalunga	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115
ANEXOS:.....	119

1. SERENDIPIDADE: O cordão umbilical da pesquisa (Introdução)

Contemplo as águas de Kalunga, há mais de 1 mês estou em pleno mar, navegante de segunda, embora tenha passagem de primeira classe. Se de primeira eu fosse, meu ofício seria outro, seria por bom gosto marinheira de profissão, conhecedora profunda da raiz das águas, mas nada sei da mecânica para manter o navio na pele das águas sem afundar. Nem embarcado assumo, estou a passeio, sob a luz do sol percebo a planura líquida ao longe, águas distantes vistas perdidas nas lonjuras, tudo é calmo, entretanto, rente a embarcação ondas se lançam forçando caminho.

O navio, um corpo estranho, invade o espaço das vagas, as águas em revolta vão furar o casco do invasor, vão furar, vão furar por revanche. De quem é esse espaço, quem estava aqui primeiro? Os homens ou as águas?

EVARISTO, Conceição, 2019.

I. O silêncio e o alimento

Se este texto cantasse, talvez sugeriria um primeiro momento composto por silêncio, não aquele característico da ausência¹ do que precisa ser dito, mas justamente aquele que potencializa, de modo integrado, a reverência do que será anunciado, em forma de saudação respeitosa, um silêncio que seria, por princípio e fundamento, ritmado pelo toque do *opanijë*², um ritmo entoado nos atabaques para o *Òrìsà Ọ̀baliayé*, um dos mais velhos no panteão iorubá, vinculado simbolicamente a terra e a morte, sendo, justamente por isso, saudado pela oferta do silêncio. *Opanijé* também é o toque que, pelo uso de *aguidavi* – varetas utilizadas na percussão de atabaques no candomblé de nação Ketu –, acompanha o início da música “ya ya Massemba”, quando Maria Bethânia canta *Kalunga*.

Entretanto, o início carrega consigo a prerrogativa permissionária do alimento. *Esù*, o Senhor da Porteira, é aquele primeiro que se alimenta e mata a sua sede, ritualizando uma introdução litúrgica na qual pede-se o consentimento para prosseguir. Diante disso, a necessidade de uma breve, embora fundamental, apropriação textual do conceito referente a *àgò* é identificada. O vocábulo foi definido na “Enciclopédia brasileira da Diáspora africana” de Nei Lopes como uma “interdição usada na tradição dos Orixás como pedido de licença ou desculpas” (LOPES, 2004, p. 40). Portanto, pede-se aqui licença para dizer e principalmente para ser: uma proposta de movimento retrógrado, compondo um giro epistemológico – voltado ao questionamento de pilares científicos – e ontológicos –, direcionado à discussão teórica que se dedica às subjetividades. Para tanto,

quero, com este texto modesto, contribuir de mansinho, na quebrada dos tempos, citando a minha maior referência no campo da teoria da História. Já que sou adepto da epistemologia da macumba e tenho por hábito olhar o mundo a partir das encruzilhadas, revelo: Elegbara, mais conhecido como Exu, é o meu teórico do conhecimento predileto (SIMAS, 2015).

Dessa forma, o trabalho investigativo projetado de modo retrógrado tem seu fundamento. O termo é aqui empregado conforme a sua adequação gramatical como adjetivo que, do latim, *retrogradus*, caracteriza tudo aquilo capaz de se locomover para trás, retroceder, diferente de seu sentido figurado que aponta para uma oposição conservadora ao progresso. Sendo assim, o movimento consistiria no caminhar em sentido ancestral, passado e presente, tal como o valor simbólico do ideograma adinkra Sankofa ou mesmo como a ginga capoeira que, como uma das

¹ “percebi que o silêncio não pode ser considerado uma interrupção. Traduz, ao contrário, a ideia de contínuo” (CAMARA, 2015 *apud* FREITAS; QUEIROZ, 2015, p. 145).

² O uso de itálico se dará para marcação de estrangeirismos e/ou categorias nativas.

principais lições oferecidas, ensina sobre a manutenção da presença por meio do constante movimento de recuo mandingado - tanto no confronto quanto na defesa. É dessa forma que se torna possível o retorno cíclico que pauta os objetivos e a problemática da análise proposta: de modo retroalimentar, sustentado pelo significado transcendental e sinuoso do tempo, intrincado no enredo que nos diz que *Esù* matou um pássaro ontem, com a pedra que arremessou hoje.

O período escravista Moderno é um evento histórico amplamente estudado pelas ciências humanas, sobretudo pelas lentes da História. A extensão de pesquisas sobre esse tema e dos resultados alcançados é vasta e permitiu uma série de refutações aos equívocos sintomáticos de uma disciplina eurocêntrica, do mesmo modo que viabilizou sucessivos reconhecimentos e descobertas. No entanto, suas possibilidades de abordagem não se esgotaram, tampouco a necessidade política de se voltar às reparações históricas desse crime contra a humanidade. Diante disso, justifica-se a importância de a trajetória da escravidão atlântica ser abordada, aqui, pela perspectiva da diáspora africana, ocorrida de modo forçado por conta do sistema escravista organizado pelos europeus. Dentro desse panorama, e entre tantos aspectos característicos, o conjunto linguístico-filosófico desenvolvido e resultante da diáspora será abordado de modo central, a partir do entendimento de que esse processo diaspórico foi composto por constelações culturais e cosmogônicas, tanto diversas, quanto correspondentes entre si, a depender de como e quando foram observadas.

Essas relações de divergência e correspondência, ainda que sejam demasiadamente complexas em suas articulações, de modo a inviabilizar uma conclusão simplória, foram capazes de criar frentes de sobrevivência elaboradas por meio da recriação ou do reordenamento sociopsicológico de procedimentos intelectuais linguísticos. Esse processo anuncia a anexação cognitiva de línguas estrangeiras ainda durante a travessia atlântica, mediante exercícios de incorporação, compartilhamento e de formalização de novos signos e significantes, indicando o surgimento de uma nova sociabilidade e a formação de uma nova comunidade fundamental à resistência, resultante, portanto, de uma reestruturação de fronteiras etnolinguísticas. Dentro dessa dinâmica, as idiosincrasias dos idiomas do tronco linguístico protobanto apresentam uma particularidade significativa, referente às paridades identificadas em algumas das suas estruturas lexicais básicas, facilitando uma transição relativamente mais fluida e permitindo uma amplitude da compreensão objetiva e mesmo transcendental do fenômeno de escravização e da migração compulsória, “ilustra[ndo] como escravos da África bantu podiam encontrar-se através das palavras, não apenas no mesmo barco semântico, mas no mesmo ‘mar’ ontológico” (SLENES, 1992, p. 52).

É imperativo evidenciar a forma pela qual o termo *bantu*, substantivo nativo que foi instrumentalizado como categoria analítica, é empregado. O termo foi incorporado pelas ciências humanas e utilizado para classificar um conjunto concentrado de diferentes grupos étnicos interligados unicamente pelo compartilhamento de um tronco linguístico. Dito isso, se faz necessário entender o etnônimo como referente para além dos limites conceituais de parentesco linguístico, pois:

Embora a maioria dos antropólogos tenha insistido, durante século XIX e boa parte do atual [XX], que a unidade da África central e austral era apenas linguística [...] há razões para pensar que, representantes desses povos, quando misturados transportadas para o Brasil, não demoraram muito e perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos (SLENES, 1992, p. 49).

Portanto, esse tronco linguístico de concentração etnográfica não pode ser considerado o único meio de integração dos seus povos componentes, uma vez que corresponderia a redução de um ecúmeno cultural a uma etiqueta meramente linguística, delimitada enquanto um instrumento de comunicação. Contudo, é preciso reconhecer que essa pesquisa tem como cenário teórico o entendimento da linguagem como mecanismo de representação, mas, especialmente, de construção subjetiva e participativa da realidade, logo, “como símbolo criador, como a energia que gera e cria dimensões” (LOPES, 2006, p. 147). A contribuição do professor Nei Lopes, fortalece, por fim, o argumento de que esse grupo não corresponde apenas a unidade linguística, mas a potência de um repertório semelhante, capaz de criar e atualizar identidades étnicas.

Identificar os problemas da categoria de análise/ conceito histórico “*bantu*”³ incentiva observações críticas referentes ao procedimento racista assentado no raciocínio da classificação, ou seja, na prerrogativa racionalista da catalogação calculista promovida, violentamente, por canetas eruditas, sustentadas, por sua vez, em doutrinas que capacitam uma dada leitura do mundo a partir da seriação, da divisão e da rotulagem. Dito isso, têm-se notificado que esse tema será melhor desenvolvido no decorrer desta dissertação, por ora, cabe o registro resumido da percepção de uma questão inevitável.

³ É imprescindível o registro explicativo sobre a denominação bantu, termo que titulariza, de modo genérico, um denso grupo de línguas africanas pertencentes ao tronco nigero-congolês. Nei Lopes (2006, p. 96) informa que o “nome genérico Bantu foi dado por W. H. Bleek em 1861 a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas”, passando a ser um termo classificatório de mobilização intencional à criação de um ecúmeno cultural racializado, concentrado por meio da categoria linguística, exercício promovido principalmente por intelectuais europeus, o termo, então, indicava a reunião de populações muito distintas da África subsaariana. Em contrapartida, têm-se identificado o uso do conceito de modo distinto na diáspora americana, conforme Nei Lopes, Robert Slenes, Yeda Pessoa de Castro, Ivana Stolze de Lima, entre outros.

A problemática da variação linguística contextualizada por contatos forçados entre diferentes línguas no período da escravidão apresenta muitos esquemas teóricos explicativos, constituídos por perspectivas diversas e propostas usualmente antagônicas. No entanto, dedicando-se a uma observação concentrada de algumas dessas teorias, é possível indicar um ponto em comum, qual seja, a redução das análises históricas, culturais e filosóficas dos processos de contato, das línguas partícipes desse contato ou mesmo das línguas resultantes de tal contato. Resulta-se, diante disso, análises interdisciplinares caracteristicamente rasas, imprecisas ou ocasionalmente falhas às demandas e exigências de atualizações das ciências indicadas, na medida em que a busca é feita pelo uso focal desproporcional às estruturas gramaticais disponíveis como fontes de observação, ou seja,

o foco da maioria dos trabalhos de nossa linguística histórica, em consonância com a tendência geral dessa área de pesquisa, tem estado no fenômeno linguístico propriamente dito. As investigações concentram-se nas mudanças que ocorrem no interior das estruturas dos níveis fonológico, morfológico e sintático. Faz-se uma história interna (MATTOS; SILVA, 2004, p. 29 *apud* NEGRÃO; VIOTTI, 2012, p. 313).

Este isolamento disciplinar da Linguística, com metodologias e teorias particulares para o estudo das línguas em contato evidencia a necessidade social e institucional de uma descentralização pautada na integração epistêmica profunda e na procura por equidades entre campos distintos, rompendo com a superficialidade de intercâmbios e empréstimos conceituais e metodológicos. Abordagens multidisciplinares se propõem, portanto, ao encontro de pontos de intersecção entre as ciências, como também, e talvez de forma mais ingrata, a exposição de questões de ordem limitante ou defasada de cada disciplina colocada em relação. Para uma reflexão sobre esses desafios metodológicos e as possibilidades em aberto, deve-se observar o que foi descrito como característica falha de algumas análises linguística-históricas, percebida, por exemplo, na formulação da ideia de que, diante da diversidade étnica e linguística, o recurso a um código emergencial de comunicação era alcançado conforme o cálculo de proficiência da língua-dominante, argumento empregado pela noção errônea de que

Em um grande número de casos, quando havia mais de um escravo, eles não falavam a mesma língua. Portanto, era natural que a comunicação fosse feita por meio do uso da variedade da língua europeia dos colonos, o que alavancava o processo de aquisição dessa língua como segunda língua pelos não europeus [...]. À medida que mais escravos chegavam às colônias, a população de falantes não nativos da língua europeia foi suplantando a população de europeus, fazendo com que as línguas não europeias passassem a exercer um papel mais relevante na formação dos novos vernáculos. E, passada a fase inicial de colonização, com a expansão do sistema de grandes latifúndios agrários e o aumento do número de escravos, uma nova relação social teve início: a segregação. Esse foi um fator chave para alimentar ainda mais as diferenças entre a língua falada pelos escravos e aquela falada pela população de origem europeia (NEGRÃO; VIOTTI, 2012, p. 318).

Essa citação apresenta ainda outros problemas conceituais lógicos, além de ter faltado um registro da fonte da referência teórica que fundamenta tal afirmação, ficam os questionamentos: se as línguas africanas entre eles eram desconhecidas assim como com a língua europeia, o que justifica a inclinação facilitada para que a comunicação fosse feita na variedade da língua dominante? É possível um sistema escravista que não tenha por fundamento a segregação? Mas essas interrogações, ainda que sejam importantes e profícuas ao debate do tema, de modo global, margeiam a pesquisa em desenvolvimento, o que condiciona o prosseguimento da apresentação textual introdutória da dissertação e, embora sejam perguntas de caráter quase retórico, provocarão debates posteriores.

O argumento das autoras Esmeralda Negrão e Evani Viotti que, hoje, tendemos já a considerar equivocado, tem por base um pressuposto justificado pela ideia historiograficamente ultrapassada de que o “contingente [escravizado] era proveniente de regiões com uma diversidade étnica e linguística muito grande; logo, era comum a reunião (...) de africanos que não podiam se comunicar entre si usando as suas línguas nativas” (LUCCHESI; BAXTER; RIBEIRO, 2009, p. 108), ou seja, “nos estudos sobre escravidão ainda é comum ler que a ‘comunicação’, propriamente dita, entre africanos escravizados, só teria se iniciado depois da viagem à América com o aprendizado de um dos idiomas europeus” (SLENES, 1992, p. 49). Essa ideia, por sinal, tem a pretensão de descrever tal situação como um propósito da política comercial a fim de evitar revoltas, determinando o uso de uma variedade da língua portuguesa em contraste com um abandono (LUCCHESI; BAXTER; RIBEIRO, 2009) das línguas nativas africanas.

Os linguistas Dante Lucchesi, Alan Baxter e Ilza Ribeiro também argumentam que, conforme a chegada de novos escravizados com uma menor competência linguística do português, ocorria uma maior erosão e recomposição gramatical dessa língua, mediante a movimentação na balança demográfica. No entanto, seria interessante interpretar essa configuração por um outro ponto de vista, em que ilustraria a possibilidade de um reencontro linguístico ancestral com elementos ênicos de suas línguas nativas. E, embora os autores registrem a possibilidade do quimbundo como uma língua veicular (BONVINI *apud* LUCCHESI; BAXTER; RIBEIRO, 2009) entre a parcela escravizada, não há atenção ou amplitude suficiente para considerarem as línguas do grupo nigero-congolês, ou protobanto, como um ponto de apoio e capacitação comunicativa emergencial.

Essa discussão, verdadeiramente mais ampla, embora registrada de modo resumido e pontal nessa introdução, é importante para que afirmemos, em contraposição, que esse processo de reconfiguração das apreensões e utilizações linguísticas, de modo geral a todas as línguas

africanas que foram escravizadas nesse período, não tiveram início apenas no decorrer das rotas atlânticas escravistas, o que corresponderia, por fim, reduzir (e até mesmo anular) toda história africana anterior ao tráfico, de contato entre grupos étnicos e culturais distintos no continente.

A africanização do português colonial é apontada pela etnolinguista Yeda Pessoa de Castro como sendo uma das maiores heranças culturais do tráfico negreiro para o Brasil, possível de ser observado em distintos setores da organização linguística, sobretudo na pronúncia de base vocálica acentuada “na modalidade brasileira, afastando-a do português de Portugal de pronúncia muito consonantal” (CASTRO, 2011, p. 6). Esse fenômeno, vale o registro destacado, manifesta-se de modo especialmente singular no campo da religiosidade e das filosofias africanas e afro-diaspóricas, conformando um dos principais espaço-tempo de ação e agência de resistência ao sistema escravista, por meio da qual a transmissão de símbolos e valores espirituais era feita fundamentalmente por uma coletânea oral, compreendidos a partir de seus significados executivos e funcionais, “[importando] saber a adequação semântica mais do que a tradução verbal de cada palavra ou expressão [...] [destacando o] aspecto conativo e não referencial da mensagem” (CASTRO, 1976, p. 212). Dessa forma, insistimos que a influência *bantu* na formação da língua portuguesa brasileira, como afirma a professora Yeda de Castro, não se deu de forma limitada ou por meio de reduzidos empréstimos léxicos, tampouco a comunicação intergrupala, configurada pela diáspora, não ocorreu cativa aos aparatos da língua do colonizador:

assim, diferentemente de outras regiões africanas partícipes do tráfico Atlântico de escravos, onde a heterogeneidade linguística era maior, esses cativos presidiram de uma língua europeia para se comunicar. Nesse sentido [...] a língua de comunicação entre os cativos não seria um Criolo baseado na língua senhorial, o português, mais uma língua Franca de base kimbundu⁴ [...]. Dessa forma, essa língua Franca funcionava tanto como um código secreto para os escravos quanto como um símbolo de oposição aos seus senhores (LIMA, 2014, p. 83).

O entendimento, portanto, é de que os encontros culturais da África Central e Austral não são unicamente linguísticos (SLENES, 1992), indicando a viabilidade de trânsitos amplos e complexos entre as fronteiras etnolinguísticas para além dos limites formais das línguas e das suas linguagens. O resgate da centralidade, para esta escrita, das línguas usualmente condensadas pelo etnônimo *bantu*, compreende que a possibilidade de uma reestruturação de fronteiras étnicas por meio de uma reordenação psicolinguística não é realizável apenas em níveis de

⁴ “Calcula-se que dos 75% dos quatro milhões de indivíduos trazidos em escravidão para o Brasil a maioria era proveniente dos reinos do Congo e do N’dongo, de falas quimbundo e quicongo, [posteriormente] os de fala umbundo de Benguela” (CASTRO, 2011, p. 4)

familiaridade linguística, mas, pela grandeza potencial de co-criação das realidades mediante a manipulação filosófica desse campo.

Estamos querendo mostrar que, numa cultura que não separe o real cósmico do humano [...] a diátese filosófica é média (e não ativa), isto é, o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental. Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas como meio de expressão) e sim principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza (SODRÉ, 2017, p. 81).

O argumento gira em torno da proeminência do “módulo cognitivo inato de aquisição linguística” (LIMA, 2014, p. 372), entendido como um aporte determinante para formação das subjetividades, das identidades e das agências emancipatórias, as quais balizam ações comunicativas realizadas de acordo com a compreensão de códigos, signos e conceitos, os quais, no que lhes concernem, prescrevem ordens culturais, políticas e epistemológicas, realizadas de modo objetivo e simbólico. Tratar, então, sobre os processos linguísticos de perda, ganho e/ou compartilhamento léxico e semântico possibilita, sem dúvidas, a decodificação, ainda que parcial, de esquemas filosóficos. Esses, por sua vez, quando localizados no interior de uma dinâmica de dispersão, tal como impôs o fluxo atlântico escravista, demandam uma outra tipologia de análise, que integre seu caráter expansivo e diaspórico, adicionando, dessa forma, a compreensão sobre os movimentos étnicos e o curso de traduções transculturais abrangentes.

A problemática da investigação concentra-se na operacionalidade do conceito de *Kalunga* em contexto diaspórico e os processos de tradução transcultural linguístico-filosóficos envolvidos. Ou seja, o modo como, histórica e antropologicamente, ocorre a transição entre fronteiras étnico-linguísticas de uma chave conceitual êmica. Os objetivos identificados e determinados, dessa forma, ficam assim pontuados: i. Investigar o processo histórico e antropológico de tradução transcultural linguístico e filosófico do conceito de *Kalunga*; ii. Analisar a forma como ocorre o trânsito entre fronteiras étnico-linguísticas; e iii. Apreender a operacionalidade do conceito de *Kalunga* em território diaspórico.

Ana Maria Gonçalves em “Um defeito de cor” introduz o livro com uma narrativa de apresentação da forma pela qual chegou até a inspiração e ao tema da obra, substantivado pela ideia de serendipidade, assim definido pela autora:

situação em que descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados. Ou seja, precisamos ter pelo menos um pouco de conhecimento sobre o que ‘descobrimos’ para que o feliz momento de serendipidade não passe por nós sem que sequer o notemos (GONÇALVES, 2006, p. 9).

Depois de tomar conhecimento dessa ideia, reconheci muitos aspectos em minha trajetória pessoal e acadêmica que poderiam ter sido descritos dessa forma, contudo, em tais momentos, faltavam-me esse vocabulário. Quem nunca viveu aquela situação em que são usadas as palavras que estão disponíveis, mas uma sensação de incompletude permanece por não ter, de fato, contemplado o sentimento?

Diante disso, antes de prosseguir com a catalogação introdutória das partes estruturantes da pesquisa, se faz oportuno um breve relato sobre o momento que culminou na escolha de, modo serendipitoso, pelo tema: minha orientadora de graduação, a professora Mônica Lima, a quem preservo imenso carinho, procurou incentivar-me leituras e encorajar percursos pouco convencionais desde o início do meu ingresso à faculdade, o primeiro livro que me deu, como presente de boas-vindas, foi “Intolerância Religiosa x democracia”, organizado por Ivanir dos Santos e Astrogildo Esteves Filho (2009), uma leitura que recuperei no final da graduação quando havia, até então, decidido tratar sobre racismo religioso a partir das experiências do candomblé de matriz angolana, para a realização da pesquisa monográfica conclusiva ao curso de História. No processo de levantamento bibliográfico sobre o assunto, um dos resultados oferecidos pelo banco de dados era um artigo do professor Robert Slenes (1992), intitulado “*Malungu, Ngoma vem!': África coberta e descoberta no Brasil*”, tomei alguns livros e decidi iniciar a leitura desse artigo naquele momento mesmo, fazia parte de uma revista não muito extensa e eu ainda tinha tempo disponível até a hora de saída do meu ônibus. Ainda me lembro do frio que sentia naquela tarde, ocupando os corredores da biblioteca do IFCS⁵ na procura de material e sinceramente cansada pelo dia e pela lonjura de casa, com uma distância de pouco mais de duas horas já percorridas e ainda por percorrer quando chegada a necessidade da volta. Foi então que cheguei a uma certa passagem da escrita em que tive que repetir algumas vezes a leitura, pois havia tomado em mim uma espécie de serendipidade que preenchia vazios antes nem identificados, o trecho dizia assim:

Um dos vocábulos-raízes bantu bastante difundidos na África Central e Austral é – *dônga* (com significado de ‘rio’, ‘vale’, ‘canal’), que em kikongo, kimbundu e umbundu toma a forma de *kalunga* e adquire também o significado de ‘mar’. É possível que *nlungu/ulungu* (em kikongo) e *ulungu* (em kimbundu) sejam derivados da mesma raiz que *kalunga*, também por metonímia (isto é, que de ‘rio/mar’ tenha-se chegado à ‘canoa’). Seja como for, para escravos falantes desses três idiomas, ou para povos que compartilhavam sua cultura, ‘malungo’ não teria significado apenas ‘meu barco’, e por extensão ‘camarada da mesma embarcação’, mas forçosamente também ‘companheiro na travessia de *kalunga*’ (SLENES, 1992, p. 54).

⁵ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ.

A partir daquela apreensão, entendi que haveria de mudar o tema, não sabia exatamente como e nem se de fato poderia, tratando-se de uma ciência tão arraigada a sua fundação e aos seus modos operandi disciplinar, de certo modo um pouco careta. A professora Mônica aceitou o desafio e, na soma de outros encontros fortuitos, chegamos a problemática de pesquisa que trataria de *Kalunga* como uma possibilidade pedagógica decolonial, a partir da leitura de Fu-Kiau como fonte (LIMA, 2018). A intenção de prosseguir com a pesquisa e a vontade de complementar a formação acadêmica de forma continuada fez com que eu propusesse o tema para a elaboração da dissertação de mestrado, que foi reajustada e reformulada sob orientação do professor Diego Marques, de acordo com os parâmetros de um programa multidisciplinar, o que, por fim, viabilizou uma rotação necessária e potente.

II. A gira: cadência teórica da escrita

Certo dia, numa tarde iluminada pelo sol poente do domingo, eu escutava uma palestra virtual sobre afrocentricidade em que, entre outros pontos costurados, foi abordado sobre como algumas sociedades africanas aborígenes se organizavam de modo sustentável e em sinergia com o meio ambiente. Essa foi uma afirmativa argumentada por meio de um paradigma existencial que honra a fertilidade e a sustentabilidade proporcionada pela diversidade. É por esse caminho que desenvolvi a abordagem desta pesquisa, buscando por perspectivas diferentes das convencionais, movimentando uma gira epistemológica que indicará, por fim, a cadência teórica da escrita da pesquisa.

Dito isso, para um seguimento lógico e inteligível desse trabalho, é preciso agora construir um quadro teórico coerente e compreensível, para que o trançar das ideias e das palavras cheguem de modo profícuo ao leitor – institucionalizado, interessado, curioso ou até mesmo circunstanciado. Para tanto, localizar *Kalunga* dentro do seu espectro histórico, espacial e temporal é uma atividade acompanhada por debates conceituais contornados pelo objetivo de compreender os processos de traduções transculturais linguístico-filosóficos. Entretanto, de forma preliminar, esta pesquisa permite inferir apenas alguma parte desse processo que é imenso. A pesquisa foi organizada de acordo com as possibilidades de um curso de mestrado, com seus prazos, disponibilidade de recursos e condições financeiras bem definidos. O plano para uma abordagem mais completa do processo foi dividido em duas partes: a dissertação corresponderia a primeira parte, titularizada pela busca da compreensão operacional linguística-filosófica de um conceito êmico africano em diáspora; a segunda parte seria a continuidade projetada em nível de doutoramento, circunstância em que a pesquisa deve tomar como prioridade o trabalho

de campo em África na busca de uma abordagem comparativa aprofundada entre Brasil e Angola.

Um dos primeiros pilares conceituais ou discursivos que compõem o quadro teórico aqui estruturado refere-se aos procedimentos etimológicos das categorias analíticas, uma busca que, partindo de macro perspectivas, procura chegar à descrição e crítica das noções particulares aos estudos Étnicos e Africanos. Tal é a importância desse ponto para a problemática aqui proposta que será preciso, eventualmente, uma dedicação focal, em contraste com a funcionalidade básica e instrumental indicada por uma introdução da pesquisa. A continuidade da investigação acionará outros conceitos, usados como referenciais teóricos elencados, tais como ancestralidade; diáspora; fronteira; encruzilhada; transculturalidade; ontologia e coletividade. Contudo, outros aportes ainda podem ser adicionados, conforme cheguem no decorrer da pesquisa.

Importa incorporar, dessa forma, as elaborações críticas de Achille Mbembe sobre os critérios empregados como princípio semântico de construções conceituais sobre África e Negro que, em contraste aos modos de auto-inscrição das identidades, são usualmente descritos em relação de coprodução, causando uma confusão relativa entre os conceitos de raça e etnicidade (ERIKSEN, 2010), comumente empregados na apresentação do continente africano e de corpos negros, moldados de modo automático sob os códigos raciais e étnicos (MBEMBE, 2001). Consiste, dessa forma, um processo simultâneo de racialização geográfica e nacionalização da coletividade racial, embora sejam categorias analíticas irreais, realizáveis apenas por meio da esquematização textual (MBEMBE, 2014). A imagem da subjetividade africana, então, passa a ser formatada pela lógica histórico-econômica e pelo “fardo da metafísica da diferença” (MBEMBE, 2001, p. 173), as quais impõe, de qualquer modo, justificativas para “o processo de inventar e conquistar um continente designando-o seu ‘primitivismo’ ou ‘desordem’, bem como os meios subsequentes da sua exploração e métodos para a sua ‘regeneração’” (MUDIMBE, 2013, p. 38). O privilégio da linguagem institucional, percebido aqui por meio da injeção de valores e significados correspondentes a dinâmica de exploração, direcionada pelos antagonismos tradicional x moderno; e oral x escrito (MUDIMBE, 2013), consiste, necessariamente, em níveis correspondentes de ausência e de silenciamento, o que significa que todo conteúdo registrado requer um recorte, ou seja, uma seleção daqueles que deixarão de ser acionados, passando a ser armazenados mediante um exercício que incorpora relações de poder que impõem memórias e identidades. Dessa forma, o questionamento ainda se faz válido e permanece criando inquietações: “quem, mais uma vez, decide o que é barbárie ou selvageria e o que é civilização?” (TODOROV, 1982, p. 130).

Dessa forma, assim como a ideia da raça precisou ser associada ao lucro para que se torna-se uma praxe, a organização acadêmica, vinculada ao modo produtivo estacionário de uma ordem global segmentada, também acompanhou a coerência do rendimento, refletidos em abordagens disciplinares posicionadas antagonicamente às abordagens multidisciplinares - Estudos de Área x Estudos Étnicos (MALDONADO-TORRES, 2006). O argumento indica uma retrospectiva histórica e curricular das Ciências Humanas, possibilitando a identificação de um extenso grupo de fatores que as descreveriam, por fim, como geopoliticamente centralizadas, estruturadas em termos teóricos e metodológicos voltados não apenas a manutenção dos lugares reservados às periferias e aos centros políticos globais, mas, sobretudo, a conservação dos aparatos ideológicos e discursivos que sustentam a possibilidade epistêmica de haver categorias tais como *periferia* e *centro*⁶.

Ainda que a política conceitual das terminologias e a qualificação das tipologias das unidades sociais passem por mudanças e ressignificações, de acordo com os estímulos contextuais vigentes à época, a faculdade de inscrever identidades reunidas por critérios preestabelecidos naturaliza valores etnocêntricos internalizados. Por fim, correspondem a uma relação de alteridade qualitativamente covarde e eurocêntrica. É importante, por isso, propor uma reflexão sobre essa dinâmica conceitual é considerar e assumir o risco que tange a mobilização do campo da Teoria por meio desses paradigmas, na medida em que denuncia e, preferencialmente, questiona existencialmente tudo aquilo que lhes servem como sustentação básica, tanto no que se refere às ciências quanto ao sistema capitalista (AKE, 2016).

A questão em causa é que, até agora, tanto intérpretes ocidentais como analistas africanos têm vindo a usar categorias de análise e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental [...] as formas como estes sistemas de pensamento têm sido analisados e os conceitos que têm sido utilizados para os explicar estão relacionados com teorias e métodos cuja as restrições, regras e sistemas de operação pressupõe uma legitimidade epistemológica não-africana (MUDIMBE, 2013, p. 11).

O uso ideológico desses conceitos incorpora objetivos coloniais aos saberes, aos sujeitos e aos territórios. No entanto, possuem capacidade de ampliação em sentido semântico oposto, prescrevendo reconhecimento e identificação étnico-racial que integram, por sua vez, procedimentos de descolonização dos saberes, dos sujeitos e dos territórios. Ou seja, de modo oportuno

⁶ Mesmo que haja concordância de que o “centro e a periferia são noções tão relativas quanto as de civilização e barbárie” (TODOROV, 1982, p. 163).

e inevitável, toda essa problemática declara: tanto eventos históricos que determinaram significados inferiores à subjetividade africana, quanto as elaborações epistemológicas - seletivas, carentes de honestidade teórica e desligadas da tentativa de conhecer aquilo que se fala (MBEMBE, 2014) - as quais legitimaram ou até mesmo ergueram tais eventos – uma vez que se entende que todo esse exercício ocorreu não de forma espontânea, mas como resultado especulativo de um esforço de disseminação em que a força compensa a verdade (MBEMBE, 2014) - serviram como apoio para que o sujeito africano se lançasse na busca pela sua soberania⁷ e autonomia. A contradição ontológica de *Esù* é incorporada, abrindo caminho para uma resignificação e apropriação de diferentes insumos, incitando, dessa forma, para além do combate ao conjunto limitante de definições ocidentalizadas, uma

ênfase na afirmação de uma ‘interpretação africana’ das coisas, na criação de esquemas próprios de autogestão, na compreensão de si mesmo e do universo, na produção de um saber endógeno – tudo isso levou a demandas por uma “ciência africana”, por uma “democracia africana”, por uma “língua africana”. Esta ânsia de tornar a África única é apresentada como um problema moral e político, a reconquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, a própria identidade – parecendo se tornar constitutivo de qualquer subjetividade. Em última análise, não se trata mais de afirmar o status de alter ego para os africanos no mundo, mas sim de declarar em alto e bom som sua alteridade (MBEMBE, 2001, p. 184).

Muito embora algumas dessas correntes africanistas sejam atravessadas por alguns índices de negação a amplitude e a diversidade das subjetividades africanas, tais como configuraram-se algumas abordagens raciológicas em que a crítica é desenvolvida com base em categorias emprestadas do discurso ocidental (MBEMBE, 2014), quando, então, a “visão eurocêntrica é contraditada pela afrocêntrica, geralmente em termos polares ao racismo europeu (a mera inversão da pirâmide hierárquica)” (SODRÉ, 2017, p. 39).

A descentralização do norte referencial acompanha, portanto, obrigatoriamente, uma tomada crítica dos procedimentos de produção científica, assim como a busca por novos paradigmas ou a reelaboração de velhos parâmetros que possibilitaria, no espaço-tempo do devir e por fim, o resgate existencial epistemológico e ontológico emancipatórios. Achille Mbembe (2014), por exemplo, reivindica essa necessidade mediante uma distinção descritiva da Consciência ocidental do Negro e a Consciência negra do Negro, dialogando com Paul Hountondji (2008) que designou como o Conhecimento de África e o Conhecimento de africanos, ambos, eviden-

⁷ “Para justificar o direito à soberania e à autodeterminação (...) duas categorias foram mobilizadas: de um lado, a figura do africano como um sujeito vitimizado (...); de outro, a afirmação da singularidade cultural africana (...). Ambas implicaram um profundo investimento na ideia da e uma radicalização da diferença. (...) [forçando] seu discurso a se expressar em uma tautologia: ‘somos seres humanos’” (MBEMBE, 2001, p. 182).

ciam um aspecto fundante imprescindível da emancipação que diz respeito ao exercício do autoconhecimento, confrontando interrogações que operam em sentidos inversos: “quem são?” exterioriza uma compreensão dos sujeitos em detrimento de um exercício autônomo e endógeno pela busca do “quem sou?”. Para tanto, é preciso ultrapassar os pilares limitantes de uma razão negra responsável pela transformação do negro em seguimento empírico, além de romper com manipulações estereotipadas, as quais deslocam valores endêmicos substituídos por esquemas de exclusão. Como requisito necessário para a compreensão segmentada dessa operação, é imperativo recorrer a definição, em primeiro plano, do que consiste, portanto, razão negra:

um sistema de narrativas e de discursos pretensamente conhecedores. É também um reservatório, ao qual a aritmética da dominação de raça vai buscar os seus álibis. A preocupação com a verdade não lhe será alheia. Mas a sua função é, antes de mais, codificar as condições de surgimento e de manifestação da *questão da raça*, à qual chamaremos o Negro [...]. Neste contexto, a *razão negra* designa tanto um conjunto de discursos como de práticas – um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática (MBEMBE, 2014, p. 58).

Dessa forma, o fluxo principiado pelas mudanças, comunicado em *Kalunga*, implica recuperar a preeminência da voz, demonstrado pela evidência histórica de que, assim “Como várias outras formas de conhecimento submetidas ao colonialismo ocidental, o saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica” (SODRÉ, 2017, p. 13).

A possibilidade de realização dessa proposta de pesquisa passa, portanto, pelo campo de estudos da Linguística que, por sua vez, só se tornam proficientes se empregados de modo a mapear e subsidiar a necessidade de reconfiguração dos significados atribuídos, convencionalmente, sobre a própria linguagem. A reflexão acerca do teor representativo e criativo dessa categoria implica uma meditação sobre a noção de verdade⁸, orientando a tarefa para uma distinção entre as concepções ocidentais e africanas, realizada por uma identificação dos valores e procedimentos que autorizam a crítica referente a colonialidade. Dessa forma, a nitidez teórica sobre as concepções referentes à linguagem africana é apontada, também, como essencial à pesquisa. A *oralidade*, por exemplo, carregada de valor heurístico, precisa ser integrada de modo particular e adequado, servindo ao preenchimento teórico tanto quanto como fonte.

⁸ “Ora, já não há violência na convicção de possuir a verdade, ao passo que esse não é o caso dos outros, e de que, ainda por cima, deve-se impô-la a esses outros?” (TODOROV, 1982, p. 174).

À vista disso, é importante pontuar que a tradição oral africana centraliza uma fluidez corpórea e sensorial que aponta o aspecto integral das experiências, consistindo, então, “uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” (HAMPATE BA, 2010, p. 169). O serviço que nos presta essa citação de Hampate Ba é importante para se tenha atenção a uma das características fundamentais da linguagem africana, qual seja, a relação transversal e não vertical dos sentidos, por meio da qual compõe o seu *sentido de mundo* - expressão usada pela socióloga Oyèrónké Oyewumí (2017) para articular, com precisão, em distinção à forma pela qual a relação ocidental com os sentidos é realizada, evidenciada pela *visão de mundo*.

Compreender os significados inerentes ao conceito de linguagem na perspectiva africana permite reconhecer que as formas pelas quais as suas subjetividades estão sendo descritas não condizem com as suas próprias lógicas de identificação, tornando perceptível o contorno ideológico circunscrito aos discursos de alteridade, ou seja, “o africano tornou-se não só o Outro, que é toda a gente exceto eu, mas antes, a chave que, com as suas diferenças anormais, especifica a identidade do mesmo” (MUDIMBE, 2013, p. 28). As características gerais dessa ordem, legitimada por um “juízo epistêmico de que o Outro (anthropos) não tem plenitude racional, logo seria ontologicamente inferior ao humano ocidental” (SODRÉ, 2017, p. 14) corresponde às relações verticais de consciência projetada e de identificação egocêntrica de uma suposta universalidade.

O prosseguimento lógico do argumento, no entanto, esbarra na necessidade adequada de se ter dedicada atenção a composição teórica sobre as subjetividades, essa que tem sido uma categoria imbuída de privilégio e poder proporcionais aos paradigmas ocidentais de pertença válida da condição humana – em contraste com grupos os quais convivem com uma humanidade castrada e prorrogada (MBEMBE, 2014). A socióloga Oyeronke Oyewumi (2017) enfatiza, no entanto, que não há um problema em reivindicar uma humanidade comum junto aos povos ocidentais, mas que há um problema quando essa condição humana é assumida em termos universais. Disso resulta uma insuficiência interpretativa dos aspectos utilitários dos indivíduos como partes existenciais e funcionais de uma totalidade englobante, ou seja, os sujeitos têm sido tradicionalmente observados pela ótica da individualidade tangencialmente coletiva:

Por isso, no empenho político de uma descolonização ao mesmo tempo ética e epistêmica, é politicamente relevante dar à luz ‘filosofias’ insuspeitadas e a salvo da violência dogmática, ou seja, desconstruir o vocabulário hegemônico em seu próprio arcabouço, inclusive para o próprio conceito de ‘humano’ e, conseqüentemente, para as disciplinas acadêmicas que se classificam pela etiqueta pluralista de ‘humanidades’ (SODRÉ, 2017, p. 15).

Como contraste alternativo a esse modelo, algumas propostas⁹ teóricas e matrizes práticas defendem a inviabilidade de uma análise das subjetividades que tenha como método a localização isolada do indivíduo, indicando, para além de um princípio circular da individuação¹⁰ (BASTIDE, 1981 *apud* SODRÉ, 2017), os múltiplos sentidos de integração – tanto integrar, quanto estar integrado – a conjuntos, sistemas ou estruturas mais amplas que são, por vezes, de natureza dessemelhante. Compreende-se, dessa forma, uma subjetividade condicionada e capaz de sustentar uma filosofia que tem por base o conceito de coletividade, com uma dinâmica estabelecida na composição das interações internas e externas conjugadas às suas respectivas projeções em sentido inverso. A ideia de que “o grupo pertence ao indivíduo tanto quanto este pertence ao grupo” (SODRÉ, 2017, p. 106) oferece uma imagem facilitada para compreender, por fim, que tudo o que compõe a dimensão externa opera como uma revelação das margens que determinam cada uma das individualidades, posicionadas de acordo com o conjunto explicativo sobre “nós” e sobre o conjunto explicativo sobre o que nos define em termos de ausência, o “Outro”¹¹.

É importante reconhecer que essas duas categorias básicas da experiência da alteridade, negativada por vocábulos e semânticas ocidentais, carrega consigo um aspecto inerente ao conceito de fronteira (BARTH, 1995) que, pelo intuito de explicitar os termos teóricos aqui mobilizados, deve ser entendida não em caráter de isolamento¹² e distância, mas como ponto de contato e trânsito. Muito embora as relações entre raça, cultura e linguagem tenham sido conceituadas e aplicadas, até então, em condições de simetria, o que implicaria uma definição e uma manutenção em graus de isolamento pautados na “diferença racial, [na] diferença cultural, [na] separação social e [nas] barreiras linguísticas [...] [que cria] um mundo de povos separados [...] que podemos legitimamente isolar para [descrever]” (BARTH, 1995, p. 190).

Um dos argumentos desta dissertação procura explicar esse fenômeno, tanto o reconhecimento das fronteiras quanto a identificação do conjunto relacional entre elas, como sendo substanciado no módulo cognitivo linguístico (LIMA, 2014) particularizado. Ou seja, embora a estrutura cognitiva do ser humano apresente fisiologicamente dispositivos e mecanismos comuns, é preciso evidenciar o fundamento subjetivo que o integra, circunstanciado na ideia de

⁹ *Ubuntu*, por exemplo, “significa homem enquanto humanidade, ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo é, sendo junto a Outro (...) conceito de transcendência enquanto condição exclusiva do homem: o dirigir-se para algo além de si mesmo, para Outro, portanto” (SODRÉ, 2017, p. 96).

¹⁰ “o problema da individuação é um problema filosófico” (BASTIDE, 1981 *apud* SODRÉ, 2017, p. 25).

¹¹ “Group identities must always be defined in relation to what they are not” (ERIKSEN, 2010, p. 14).

¹² “A verdadeira identidade, neste contexto, não é necessariamente a que se fixa a um lugar, mas a que permite negociar a travessia de espaços que, por sua vez, também estão em circulação” (MBEMBE, 2014, p. 174).

que “todo idioma é um modo de pensar” (FANON, 2008, p. 39), logo, “qualquer mudança que se opere no sistema linguístico acarretará necessariamente uma mudança na [...] realidade” (CASTRO, 1976, p. 212). Portanto, questionar a existência de uma legitimidade linguística expõe a fraqueza da centralidade ocidental na genealogia científica¹³ e humana, pressionando, dessa forma, que seja equacionado a influência que exerce a colonização¹⁴ no campo da linguagem sob os mecanismos psíquicos de identificação, tanto pautados em termos de atribuição quanto de autodesignação (MBEMBE, 2014). Logo, os resultados conflitantes dessa experiência colonial incluem uma omissão (JUNG, 2008) e uma degradação ontológica (MBEMBE, 2014) que gera, por fim, um conflito existencial “com o próprio si-mesmo” (JUNG, 2008, p. 12).

Portanto, é urgente romper com essa hierarquização biopolítica (OYEWUMI, 2017) em que tecnologias funcionais ao genocídio são regular e diretamente relacionadas ao glotocídio¹⁵ (CHRISTINO, 2018), correspondendo, então, disputar as regras de definição conceitual (MBEMBE, 2014) para que se restabeleça gerência e cura. Tal procedimento, por sua vez, torna-se possível por meio do reconhecimento de que toda e qualquer atividade simbólica de mobilização dos códigos comunicativos só adquire sentido na evocação presente ou ausente daquele que, junto a mim, determina as fronteiras entre nós. Dessa forma, entende-se que a linguagem preenche funções essenciais no processo de formação dos sujeitos e das subjetividades, na medida em que estrutura cognitivamente suas atividades materiais e simbólicas, ainda que, contudo, estejamos

habitados a conceber somente a comunicação inter-humana, pois, o “mundo” não sendo um sujeito, o diálogo com ele é bastante assimétrico [...] pelo sentimento de superioridade que temos nesse campo. A noção seria mais produtiva se fosse ampliada de modo a incluir, além da interação de indivíduo a indivíduo, a que existe entre a pessoa e seu grupo social, a pessoa e o mundo natural, a pessoa e o universo religioso (TODOROV, 1982, p. 62).

O impulso resultante da importância transcendental do pronunciamento dentro das filosofias africanas, define, por fim, a palavra como um vetor de forças etéreas (HAMPATÉ BÂ,

¹³ Como nos lembra Fanon (2008, p. 43), “inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio”.

¹⁴ Tanto o projeto de Estado Moderno quanto seu aparelho administrativo de colonização e conquista territorial eram compostos pela aquisição e domínio das línguas colonizadas, sistematizadas por meio de técnicas de comunicação e de tradução (PINHEIRO, 2008).

¹⁵ Alguns estudos linguísticos excluem da genealogia geral as línguas nascidas do contato, sustentado por uma ideia de pureza linguística datado do século XIX, associada, consequentemente, à ideia de supremacia racial: “produtos de mistura de raças ou de línguas deveriam ser considerados como desvios a um desenvolvimento natural” (MUFWENE, 2001 *apud* NEGRÃO; VIOTTI, 2012, p. 315).

2010) e como um símbolo criador (LOPES, 2006), por meio do compasso rítmico¹⁶ indispensável, extraindo da inércia a gerência da realização, “no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 172). Para a compreensão total desse fluxo de travessias humanas e semânticas, correspondendo a diálogos e transformações de fronteiras etnolinguísticas, Eriksen (2010, p. 13) enuncia que “etnicidade tem provado um alto conceito útil, desde que sugira uma situação dinâmica de contato variado, conflito e competição, mas também de acomodação mútua entre grupos”. Portanto, investigar os processos de variação e mudança linguística focalizando seus aspectos filosóficos, históricos e antropológicos é dedicar atenção às dinâmicas de identificação étnica, examinado nesta pesquisa em conformidade com o campo da linguística na busca por compreender como a língua é capaz de determinar e reconfigurar tais categorias

Diante disso, compreende-se que um dos conceitos mobilizados para o desenvolvimento integral dos objetivos pretendidos por esta pesquisa se refere a noção de *etnicidade*, Thomas Eriksen (2010) em seu livro procura responder o que é etnicidade no capítulo homônimo que inicia a obra, organizando a discussão do termo por meio de uma breve retrospectiva da Antropologia cultural e das formas que essa utiliza analiticamente a categoria; passando por um exame das ideias de nacionalismo, raça, e classe; finalizando com reflexões acerca das suas respectivas relações com processos políticos.

III. Encruzilhadas

A elaboração metodológica desta pesquisa, como indicado preliminarmente, evoca o adjetivo *retrogradus*, embora em oposição ao seu sentido figurado. Circunstancia-se, dessa forma, o caráter metódico do movimento em sentido ancestral que é então somado aos resultados efetuados pela ação circular da encruzilhada, a partir da qual possibilitará uma rotação no eixo interpretativo. É preciso, dessa forma, romper com a superficialidade de intercâmbios e empréstimos conceituais e metodológicos entre campos distintos do conhecimento, o que implica redirecionar transversalmente o eixo discursivo mediante uma abordagem de teor multidisciplinar, correspondendo à descentralização epistêmica e política necessária.

¹⁶ “as palavras devem ser entoadas ritmicamente, porque o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo” (HAMPATÉ BÂ, 2010 p. 174).

O alcance empírico do objeto analisado, portanto, só é possível por meio de uma caminhada intercruzada nos circuitos disciplinares, tanto ancestrais, quanto técnicos, que, partindo de uma perspectiva abstrata – *Kalunga* enquanto conceito, ideia, aporte filosófico – proporciona encontros entre os campos da História, da Linguística, da Filosofia e da Antropologia, para além de outros a serem incorporados, se o gingado da trajetória assim couber e possibilitar. Diante disso, edifica-se uma metodologia no encontro encruzilhado de trabalhos da Linguística que focalizam mudanças e variações linguísticas nos processos de contato entre línguas; trabalhos da História que investigam o período da escravidão atlântica com específica atenção na relação entre Brasil e África Central; trabalhos da Antropologia que analisam a operacionalização de conceitos êmicos e de identificação étnica; e trabalhos da Filosofia que tratam dos valores transcendentais da subjetividade e da linguagem africanas.

No entanto, adequar a configuração metodológica da pesquisa mediante os pressupostos da multidisciplinaridade não deve ser encarado como exercício de associações circunstanciais, nem deve ter reduzido o seu esforço por estabelecer uma relação interdisciplinar para além de noções básicas de suplementação. É preciso, dessa forma, mapear os modos pelos quais o isolamento disciplinar foi, e tem sido, rompido, uma oportunidade que aponta para descrições analíticas dos campos na mesma medida que indica a precisão – referente a carência, mas também ao rigor e exatidão – de levantamentos das experiências cruzadas e seus resultados. Compreender de que forma desenvolver a pesquisa de acordo com os preceitos multidisciplinar, requer, portanto, reconhecer as trajetórias disciplinares de encontros e desencontros e, sobretudo, localizar onde e como os campos se transpassam, cocriando novas perspectivas de observação, redefinindo procedimentos e propondo atualizações instrumentais.

Tal exercício direciona para uma reflexão crítica dos mecanismos de conceituação dispostos e seus modos e interesses de uso, embora para muitos cientistas – das humanidades ou das exatas – esta seja uma pauta evitável, relativa e particular, etiquetada de modo a garantir a especificidade das disciplinas. Identificar a predominância¹⁷ antropológica na articulação do conceito de *etnicidade*, por exemplo, não indica uma relação imediata de precariedade das pesquisas das outras disciplinas sobre esse tema elencado, da mesma forma que seu oposto é ver-

¹⁷ A etnicidade tem sido a principal preocupação da Antropologia Cultural desde a década de 1960 e permanece atualmente como um dos focos centrais (ERIKSEN, 2010), essa prevalência, no entanto, é contrastada às reduzidas produções que se movimentam dentro do tema da escravidão (KOPYTOFF, 1982).

dadeiro, ou seja, a Antropologia não assume qualidade e autoridade automática sobre a produção epistêmica das etnicidades – embora sua anterioridade deve ser expressa e mobilizada de acordo com exigências inerentes aos objetivos determinados.

O desenvolvimento dos sentidos e valores das composições múltiplas das disciplinas, acompanhado por um processo de conhecimento e experimentação sobre suas funcionalidades efetivas, possui uma grande importância científica e política para que seja apresentada apenas à extensão da introdução, considerando sua capacidade correspondente a negatização de alguns aspectos até então consolidados como padrões de legitimidade da ciência. Dessa forma, os usos teórico-metodológicos das disciplinaridades revalidadas de acordo com as reconfigurações de exercício investigativo transversal continuarão a serem observados e mobilizados no decorrer da construção dos capítulos estruturantes desta dissertação, condensando os debates e revisões bibliográficas que se dispõe sobre este mosaico, potencialmente transgressor ao *modus operandi* da cientificidade acadêmica.

A partir dessa intervenção multidisciplinar, a pesquisa segue a análise dos processos de tradução transcultural, encaminhada por uma investigação dos resultados referente a operacionalização linguística e filosófica de *Kalunga*. No entanto, antes é preciso reconhecer que esse conceito não preenche apenas a função de objeto de análise desta dissertação, sua profundidade elementar cosmogônica nutre também quadros instrumentais e teóricos, sem os quais o encaminhamento do debate estaria desvinculado de uma sustentação primordial, partindo do pressuposto que o termo simboliza, grosso modo, todo “processo e princípio de mudança” (FUKIAU, 2001), habilitando, dessa forma, a expressão da morte – como um estágio por meio da qual se reinicia a reintrodução ao mundo físico – na mesma medida em que habilita a expressão da vida – como etapa de retorno ao mundo espiritual,

Trata-se, sim, de um eterno retorno¹⁸ ou um eterno renascimento, um logos circular (o fim é a origem, a origem é o fim), que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão enquanto algo de fundamental de que não se recorda nem se fala, mas não falta, pois se simboliza no culto [...] aos princípios cosmológicos e aos ancestrais (SODRÉ, 2017, p. 97).

Algo próximo do que Achille Mbembe (2014) expressa como a “morte reiterada na vida, e a vida que habita a máscara da morte, no limite desta impossível possibilidade que é a linguagem” (p. 97), embora se referindo a outras dinâmicas que desempenham a morte.

¹⁸ Esse ponto será mais explorado a partir de explorações às concepções de Heidegger (1999 *apud* SODRÉ, 2017) sobre autenticidade e condição existencial vinculado à morte.

Antes de concluir é inevitavelmente coerente etiquetar uma fragilidade irreversível desta pesquisa que, elaborada na investigação de um conceito africanamente endógeno, e, embora impulsionada por objetivos que buscam uma retomada crítica dos procedimentos e resultados epistemológicos de África e acompanhada de uma observação crítica e conceitual referente às suas subjetividades, é construída e apresentada em fórmulas e preceitos textuais da academia ocidental. Um outro aspecto, no entanto, se faz igualmente importante, já que esta pesquisa “versa sobre a evolução de forma sociais e culturais entre os afro-americanos¹⁹, em condições sociais que eram e são fundamentalmente racistas e desiguais, tudo o que aqui abordamos pode ser visto como tendo um claro coeficiente político” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 14)

IV. Metodologia e fontes

O trajeto investigativo desta dissertação se organiza a partir do empréstimo da lógica referente à análise combinatória, cadastrando seu caráter quantitativo – concernente ao procedimento de estudos de um determinado elemento selecionado dentro de conjuntos finitos, atendendo a critérios cujo o problema se preocupa com a contagem numérica, centrando a observação sob os aspectos dos arranjos, permutas e combinações – junto ao caráter qualitativo dos objetivos traçados nesta investigação, qual seja: os processos tradutórios transculturais linguístico-filosóficos, por meio da investigação sobre a operacionalidade do conceito de *kalunga* em contexto diaspórico.

De forma mais objetiva, os estágios do quadro metodológico e dos procedimentos instrumentais, que compõem o lado afro-brasileiro da questão, estão assim rascunhados: i. Levantamento amplo e global da literatura brasileira com registros do termo *Kalunga*; ii. Triagem do material global mediante critérios primários, tais como: a utilização do conceito enquanto problemática, fonte ou chave analítica e/ou instrumental; iii. Mapeamento arqueológico das semânticas catalogadas de *Kalunga* e demais vocábulos usados no procedimento de sua definição; iv. Vinculação mosaicista dos conceitos encontrados; v. Observação crítica e interpretação empírica a partir de operadores analíticos codificados nas leituras dos referenciais teóricos.

Essas etapas propostas dizem respeito a um recorte específico desta pesquisa, reconhecendo, portanto, que corresponde a uma via e uma perspectiva determinada e limitada dentro dos pilares que lhe cabem, dessa forma, admite-se que outras possibilidades, fortuitamente mais

¹⁹ Têm-se o conhecimento de que a expressão se refere especificamente a parcela afrodescendente norte-americana, no entanto, expressamos um pedido de licença para a expansão do termo para que englobe, pelo menos no intento desta dissertação, aos afrodescendentes também da América do sul e, mais particularmente, ao Brasil.

potentes, existam e que possam ser exploradas em caminhos futuros, ou resgatadas dentro dessa escrita se o percurso indicar. Dito isso, é preciso sinalizar que o contexto pandêmico corrente, iniciado em março de 2020, interferiu no desenvolvimento da pesquisa em andamento, afetando, sobretudo, a etapa de levantamento das fontes, que estavam previamente programadas para serem encontradas junto a experiência da capoeira de modalidade angolana - sob o nome genealógico de *pastiniana* (ARAÚJO, 2004) - e/ou junto à terreiros de *candomblé* da nação Angola que, apesar de serem titularizados por esse nome, invocam e condicionam dentro dos seus espaços *fora do tempo* alguns saberes e, sobretudo, linguagens diversas etnicamente, ainda que vinculadas historicamente ao grupo categorizado, por mecanismos científicos, como “*bantu*”. Vale deixar o registro e consideração de que outras manifestações culturais, notadamente ligadas à matriz africana das expressões artísticas de teor filosófico e espiritual afro-brasileiras, também poderiam compor aqui o espectro documental da pesquisa, tais como o maracatu, o jongo, o samba, o caxambu, ou mesmo a literatura negra.

A impossibilidade de ter como documento da pesquisa esses universos, os quais seriam destrinchados empiricamente sob os parâmetros de tratamento edificados para as fontes orais, determinou um recálculo dos passos, justificando o uso das literaturas acadêmicas como fontes, como uma revisão bibliográfica das escritas científicas que se propuseram à utilização de *Kalunga* como problemática, fonte e/ou chave analítica ou instrumental. Dessa forma, essas fontes se tornam um dos meios pelos quais a pesquisa se desenvolve, traduzindo a escolha atualizada de se ter respondida uma pauta embrionária, todavia pelo olhar crítico e arqueológico das semânticas que se têm catalogado *Kalunga*, em produções acessadas de modo virtual, em formato PDF, quais sejam:

- A origem das denominações genéricas das divindades superiores e inferiores da cosmogonia bantu atestadas no português brasileiro, de Geralda V. Angenot, Jean-Pierre Angenot e Daniel Mutombo Huta-Mukana, 2009, é um artigo de 13 páginas, apresentado como uma amostra de um estudo etimológico mais amplo acerca dos *Bantuismos* ibero-americanos, estruturado em 5 partes – incluindo as referências bibliográficas – as quais compõem um quadro analítico sobre a conceituação de Deus para os povos “*bantu*” a partir de uma breve interpretação de alguns cognatos linguísticos.
- Glossário de Bantuísmos brasileiros presumidos, de Geralda de Lima V. Angenot; Jean-Pierre Angenot e Jacky Maniacky, 2013, é um dicionário de 250 pági-

nas contendo 3704 itens lexicais. O material apresenta ao leitor as fontes utilizadas; as siglas dos registros sociolinguísticos; as siglas dos estados brasileiros; o padrão escolhido para as convenções; e a tabela linguística, organizada em: Transcrição ortográfica; Transcrição fonética; Fonte e socioleto; e Significados.

- O negro e o garimpo em Minas Gerais²⁰ de Aires da Mata Machado Filho, 1943.
- Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais organizado por Neide Freitas e Sônia Queiroz, 2015, vinculado a Faculdade de Letras da UFMG, apresenta produções textuais de diferentes autores, com capítulos específicos de cada, com um total de 150 páginas.
- Vissungos no Rosário: cantos da tradição banto em Minas organizado por Sônia Queiroz, 2016, vinculado a Faculdade de Letras da UFMG, apresenta produções textuais de diferentes autores, com capítulos específicos de cada, com um total de 138 páginas.

A cena inicial desta narrativa detetivesca parte da diáspora afro-brasileira, como já mencionado. Dessa forma, é preciso, seguindo a rota proposta por esta investigação, por meio de uma análise pautada na lógica combinatória quantitativa e qualitativa, apresentar os recursos documentais do quadro que compõe o lado africano do problema aqui percorrido. Essas fontes, as quais consistem primordialmente em registros antroponímicos, possuem um recorte basilarmente geográfico e cosmogônico, concentrando a análise na escolha espacial delimitada entre o norte de Angola e o Planalto central da região. Já no que se refere aos recortes temporais, o foco se estabiliza nos registros realizados no século XIX. Sobre esses documentos, acessados de modo virtual em formato PDF, concentram-se as seguintes etapas metodológicas de tratamento rascunhadas: i. Mapeamento arqueológico das semânticas catalogadas de *Kalunga* e demais vocábulos usados no procedimento de sua definição; iv. Vinculação mosaicista dos conceitos encontrados; v. Observação crítica e interpretação empírica a partir de operadores analíticos codificados nas leituras dos referenciais teóricos. Seguem as fontes:

- *Bantu Notes and Vocabularies. No. II. Comparative Tables and Vocabularies of Lange, Songe, Mbangala, Kioko, Lunda, etc* elaborado por Heli Chatelain e William Summers em 1894, é um material de 32 páginas com tabelas linguísticas comparativas de prefixo; nomes; gênero; pronome possessivo; pronomes pessoais, absolutos e prefixados; lista de vocabulário com correspondências entre o

²⁰ Uma cópia do documento está localizada na biblioteca do CEAO – UFBA, ainda por ser analisada e descrita.

inglês, ki-mbundu, mbangala, kioko; e entre lunda, lange, songe, português; lista de vocabulários de kuba, com correspondências entre o inglês, o kuba, o kishilange e o português; e uma lista de vocabulários de Beneki com correspondência entre o beneki, o inglês e o português.

- *Bantu Notes and Vocabularies. No. III. The Ma-Iaka and Their Language* também de Heli Chatelain e de 1984, contém 16 páginas, com introdução sobre a posição geográfica, exploradores, a tribo, a história de Ma-iaka, identidade de U-iaka e Ki-teke; uma listagem comparativa entre U-iaka e Ki-teke com correspondências com o inglês; informantes; miscelânea; anões de Ba-cua; notas gramaticais referentes à prefixo nominal, prefixo de concordância, pronome pessoal absoluto, possessivos, cópula; permutação peculiar dos sons; tabela comparativa dos grupos ki-teke; lista de vocabulários de U-iaka com correspondências com o inglês, o português, o ki-mbundu; finaliza com um aviso de que terá continuidade.
- *Folk-tales of Angola* de 1894, coletado e editado por Heli Chatelain, contém 347 páginas organizadas em prefácio; introdução; 50 capítulos temáticos; notas; lista de trabalhos sobre folclore africano citado na introdução; apêndice musical; e índice.
- *Geographic names of Angola, West Africa*, de Heli Chatelain, 1893, contém 8 páginas organizadas em 6 tópicos; lista dos nomes dos países e tribos, com correspondência no português; lista dos nomes dos rios, com correspondência no português; lista de nomes das principais localidades; etimologia dos nomes; e um mapa da região de Angola.
- *The ovimbundu of Angola* de 1934 elaborado por Wilfrid D. Hambly, Frederick H. Rawson e Berthold Laufer; um documento contendo 356 páginas com 84 chapas em fotogravura a 1 mapa e organizadas sumariamente em: lista de ilustrações, prefácio, 12 capítulos temáticos; além de bibliografia e índice.
- Dicionário Kimbundu-Português - Linguístico, Botânico, Histórico e Corográfico, seguido de um índice alfabético dos nomes próprios, de Assis Junior, contém 392 páginas.

Rascunhando possibilidades metodológicas ao tratamento dessas fontes – considerando que o desenvolvimento do seu tratamento pode vir a sofrer alterações conforme demandas surgidas da própria fonte – é possível identificar, nesta descrição introdutória, uma sugestão que reforça o caráter multidisciplinar da pesquisa, definida, por fim, no encontro de abordagens

diversas, as quais inquiram sobre o modo como ocorrem os processos de significação e possíveis mudanças de *Kalunga*. Dessa forma, a metodologia empregada indica uma observação metaforizada ao desafio proposto daqueles brinquedos de encaixe, em que demandam uma atenção especial aos pontos cegos para que sejam resolvidos, ou seja, o método consiste em questionar como o conceito sobreviveu e/ou se sobrepôs a outras possíveis noções e cosmologias, dentro de uma realidade diaspórica de convivência multicultural.

A intenção processual não se inclina a descoberta reveladora dos procedimentos básicos disponíveis e estruturantes das dinâmicas de tradução linguística-filosófica ou mesmo de padrões encerrados e obtusos à complexidade transcultural, mas antes uma gestão coordenada e associativa entre experiências diaspóricas e o continente africano, compondo arranjos científicos explicativos à hipótese, dedicando especial atenção ao perigo iminente de um contorno a pressupostos ideológicos (SCOTT, 1991 *apud* PRICE, 2003) os quais autorizam o argumento de um herança africana válida e consagrada às culturas *crioulas*. Diante disso, a fase posterior a esses dois blocos interpretativos e metodológicos, que se referem aos dois lados de “um rio chamado Atlântico” (SILVA, 2003), África e Brasil, corresponde ao cruzamento dos resultados obtidos a partir da observação sobre as dinâmicas de tradução transcultural do conceito, substantivados pelas ferramentas linguística, filosófica, histórica e antropológica. O exercício dessa metodologia aciona os campos da memória, da oralidade e da mediação, mas, sobretudo, da filogenia etnolinguística, ou seja, a instrumentalização sequenciada da evolução do termo em seus valores morfológicos e, principalmente, filosóficos. Para tanto, é preciso que seja promovido um resgate da dicionarização realizado entre os XIX e XX, aplicando uma busca por cada palavra utilizada na definição do termo, seguida de uma aplicação cruzada dos dados, atividade amparada pela ferramenta semântica da encruzilhada, esta que, invocando a ontologia da coletividade por meio de uma sinergia retroalimentar, aconselha, por fim, uma retomada àquele que carrega consigo a primazia das oferendas:

Exu fazia bem o seu trabalho
e Oxalá decidiu recompensá-lo.
Assim, quem viesse à casa de Oxalá
teria que pagar também alguma coisa a Exu.
Quem estivesse voltando da casa de Oxalá
também pagaria alguma coisa a Exu.
Exu mantinha-se sempre a postos [...]
Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa,
ali na encruzilhada.
Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.
Exu ficou rico e poderoso.
Ninguém pode mais passar pela encruzilhada
sem pagar alguma coisa a Exu (PRANDI, 2001, p. 40).

2. DAS FONTES BRASILEIRAS

[...] do navio tudo é grande, sob o enlevo da distração o público parece esquecer que estamos em pleno mar, eu não, navios trombam, tombam, afundam, as ondas bravias executam uma área de violência e medo, o navio pendente dança na noite, sob o casco do navio não existe calma, as águas em revolta vão furar o casco do invasor. Como me livrar desse medo? Como me livrar desse medo? Sei o porquê desse temor que me invade, quem não conhece a dor, a tormenta que a alma das águas traz navega tranquilo no Cruzeiro Águas Mansas, ao marinheiro e a quem ignora as lágrimas profundas choradas lá de dentro do mar a travessia é festa, mas quem sabe das águas desde o princípio se molha com o pranto da memória, não me esqueço o meu corpo ontem anteriormente afogado hoje boia em deriva, sei das tormentas passadas mesmo estando em outros tempos, da braveza das águas já experimentei, fim das agonias marítimas, Kalunga que o diga.

EVARISTO, Conceição, 2019.

I. Descrição das fontes brasileiras:

1) Glossário de Bantuismos Brasileiros Presumidos

Como uma das principais fontes utilizadas por essa pesquisa, o *Glossário de Bantuismos Brasileiros Presumidos* de Geralda de Lima V. Angenot, Jean-Pierre Angenot e Jacky Maniacky (2013) é um material léxico em que reúne termos e cognitivos etiquetados especificamente como provenientes do conjunto linguístico “*bantu*”. O glossário, consultado em formato digital PDF, compõe uma série de e-books e documentos publicados pela Revista Eletrônica Língua Viva, elaborado pela Universidade Federal de Rondônia, contendo 250 páginas e a descrição de 3704 itens lexicais tabelados. A apresentação do documento é simples e segue as normas básicas informativas, a capa em marca d'água da revista registra o nome da série; o título da obra; os autores; ano; número; sítio virtual da revista; contato; e identificação numérica (ISSN), seguido de informações referentes a edição na contracapa.

Na sequência os autores registram a lista de fontes consultadas (ANEXO A), abreviadas em letras maiúsculas, as quais servem ao preenchimento da tabela descritiva, sucedido pelos nomes completos dos autores ou títulos das obras, com a indicação entre parentes do ano referente a publicação. No contínuo da obra, têm-se as siglas dos estados brasileiros e os dados sobre as convenções utilizadas para os símbolos fonéticos, empregados conforme o Alfabeto Fonético Internacional.

FIGURA 1: CONVENÇÕES UTILIZADAS PARA OS SÍMBOLOS FONÉTICOS, EMPREGADOS CONFORME O ALFABETO FONÉTICO INTERNACIONAL, UTILIZADAS NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

[.....X.....] = lexema possivelmente relacionado
Chiny = Chinyungwe (N43), família bantu
Kik = Kikongo (H16), família bantu
Kim = Kimbundu (H21), família bantu
Umb = Umbundu (R11), família bantu
Yor = Yoruba, família kwa
Fon = Fon, família kwa
Hau = Hauçá, família afro-asiática

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009.

Depois dessa breve descrição dos conteúdos programáticos preenchidos das definições, os autores apresentam o modelo de tabela utilizada que, organizada por 4 colunas, registra

cada item lexical identificado, localizado por meio de um mapeamento literário categórico. Segue, dessa forma, a descrição dos cognitivos de modo a preenchê-la por meio da seguinte ordem: i. Transcrição ortográfica; ii. Transcrição fonética – em Alfabeto Fonético Internacional - API; iii. Fonte e socioleto; ix. Significados.

FIGURA 2: TABELA UTILIZADA NA DESCRIÇÃO DOS ITENS LEXICAIS DO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

<i>TRANSCRIÇÃO ORTOGRÁFICA</i>	<i>TRANSCRIÇÃO FONÉTICA em Alfabeto Fonético Internacional - API</i>	<i>Fonte e Socioleto</i>	<i>SIGNIFICADOS</i>
--------------------------------	--	--------------------------	---------------------

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009.

Tendo apresentado de modo visual e estrutural o documento, prossegue-se ao procedimento de análise propriamente dita que o glossário oferece sobre o termo *Kalunga*, fichado pelos números 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, e 807; assim como sobre termos variantes e correspondentes – a serem incluídos na análise dos significantes e dos procedimentos inerentes e internos às dinâmicas de tradução transcultural – fichados pelos números 808; 809; 810; 811; 812; 813; 814; 815. As fontes e socioletos, bem como a região do Brasil referente, serão assinalados conforme a descrição crítica e interpretativa dos seus respectivos significados, a serem costurados mediante o auxílio de operadores teórico-conceituais.

Optou-se por apresentar os itens lexicais analisados mediante uma operação de transferências²¹ das informações, copiando as informações em tabela organizado de modo invariável a fonte, com um único propósito de facilitar a leitura do material utilizado nesta pesquisa. Dessa forma, este capítulo em construção será disposto pela apresentação formal dos termos dicionarizados, conforme se encontra no documento, seguido de uma arguição crítica de seus respectivos significados, os quais comporão o conjunto semântico referente ao universo diaspórico afro-brasileiro que serão dispostos, seguidamente, dentro de um quadro de interpretação comparativa com os resultados encontrados nos outros documentos especificados como africanos. Tendo como um exemplo desse procedimento, a investigação seguirá da seguinte forma:

²¹ Há a impossibilidade de seguir o mesmo procedimento no que se refere a transcrição ortográfica em alfabeto fonético internacional, tendo em vista que o word desconfigura a transcrição dos vocábulos.

a) Transcrição dos dados coletados:

A primeira localização do termo no *Glossário de Bantuismos Brasileiros Presumidos* (ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) consiste no léxico 797, o cognitivo e seus derivados estão transcritos lexicalmente de diferentes modos, nenhum deles iniciado pela consoante *K*, modo encontrado na transcrição ortográfica com base no alfabeto fonético internacional, assim temos:

FIGURA 3: PRIMEIRA LOCALIZAÇÃO DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

797.	calunga (1) carunga calungo canunga [calungambá] [calunganzambe] [calunganzimbe] [calungangombe]	ka'lũ ⁹ ge ka'rũ ⁹ ge ka'lũ ⁹ gu ka'nũ ⁹ ge	YP	calunga, calungo, canunga
			LS	(a) mar
			LS	(b) fundo da terra, o abismo
			LS	(c) divindade poderosa
			LS	(d) seus símbolos
			LS	(e) interjeição Salve! Viva!
			LP	(f) bibelô, qualquer imagem pequena, estatueta
			BR	(g) cada uma das dias bonecas eminentes do maracatu
			SC	calunga, calungo
				(a) a secondary divinity of the Bantu cult
				(b) the fetish doll of this secondary divinity
				(c) anything of a very small size
				(d) a small articulated doll used to amuse children
				(e) a child's sketch of the human figure
				(f) an adult of small stature
				[BA]
				(g) a small sketch of a human figure that architects place on a drawing to give a sense of scale.
				[RJ]
				(h) a boy's miniature horse or another toy.
				[PE, NORTH]
				(i) a black person

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

FIGURA 4: CONTINUAÇÃO DA PRIMEIRA LOCALIZAÇÃO DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

			[SC, GO]
		CO	calunga mar [ES]
		RA	calunga (a) ente imaginário e privilegiado (b) quitesque, idolo, fetiche, manipaço (c) boneco, gravura (d) indivíduo de pouca altura
		HO	calunga (a) ente as populações de origem banta, divindade ou entidade espiritual ou sobrenatural que se manifesta como força da natureza. (b) a divindade associada ao mar que é também considerado "o grande cemitério", à morte ou ao inferno. (c) cada uma das divindades de importância secundária que, na umbanda, formam uma falange subordinada a le manjá e s são associadas ao mar e à água. (d) imagem ou fetiche de uma dessas divindades (e) boneco ou manequim, com formato de silhueta humana, que serve como alvo em exercícios de tiro. (f) caricatura ou qualquer ilustração e em matéria publicada (g) cada uma das duas figuras (D. Henrique e D. Clara) que são carregadas nos maracatus. (h) nome de diversos arbustos e árvores da família das simarubáceas (i) boneco ou boneca feito de pano, madeira ou barro. (j) qualquer objeto de pequeno tamanho. (m) indivíduo de baixa estatura. (k) companheiro(a) próximo(a) ou fiel. (o l) pessoa de raça negra.
		DO	calunga (a) céu (b) morte
		ME	calunga boneco [PE]
		BA	calunga (a) divindade bantu do mar e da morte (b) boneco presente no cortejo carnavalesco do maracatu
		MA	calunga termo que se refere ao mar nas macumbas cariocas. [RJ, BA, MG]
		CR	calunga mar [BA]
		CH	calunga nome dado, por derisão, aos incêduos e aos adversários das imagens dos santos

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

FIGURA 5: CONTINUAÇÃO DA PRIMEIRA LOCALIZAÇÃO DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

		NF	carunga rio [SP-Cafundó]
		FJ	calunga grande mar calunga pequena cemitério [RJ]
		JF	carunga mar [RJ]
		SS	calunga topônimo: rio [PB]

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Nessa primeira localização o glossário traz contribuições de 15 autores. A primeira é da etnolinguista Yeda Pessoa de Castro (2001 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (YP), registrado sob a forma de *calunga*, *calungo* e *canunga*, com pressuposições sociolinguísticas relativas à língua-de-santo (LS), linguagem popular regional (LP) e brasileiro (BR).

TABELA 1: REGISTROS SOCIOLINGÜÍSTICOS E SIGNIFICADOS EM PESSOA DE CASTRO

Registros sociolinguísticos:	Significados:
Língua-de-santo	(a) mar (b) fundo da terra, o abismo (c) divindade poderosa (d) seus símbolos (e) interjeição: Salve! Viva!
Linguagem popular regional	(f) bibelô, qualquer imagem pequena, estatueta
Brasileiro	(g) cada um dos dias bonecas eminentes do maracatu

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

As informações advindas de John T. Schneider (1991 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (SC) são registradas sob a inscrição *calunga*, *calungo* e são catalogadas

conforme a distribuição regional na Bahia [BA], Rio de Janeiro [RJ], norte de Pernambuco [PE, NORTH], Santa Catarina [SC] e Goiás [GO].

TABELA 2: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM SCHNEIDER

Distribuição regional:	Significado: ²²
Bahia	(a) uma divindade secundária do culto Bantu (b) a boneca fetiche desta divindade secundária (c) qualquer coisa de tamanho muito pequeno (d) uma pequena boneca articulada usada para divertir as crianças (e) o esboço de uma criança da figura humana (f) um adulto de baixa estatura
Rio de Janeiro	(g) um pequeno esboço de uma figura humana que arquitetos colocam em um desenho para dar um senso de escala.
Norte de Pernambuco	(h) um cavalo em miniatura de menino ou outro brinquedo.
Santa Catarina e Goiás	(e) pessoa negra

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

A inscrição encontrada em João Batista Corrêa Nery (1963 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (CO), bispo católico brasileiro, é registrada como *calunga*, indicada regionalmente ao Espírito Santo.

²² [BA] “(a) a secondary divinity of the Bantu cult; (b) the fetish doll of this secondary divinity; (c) anything of a very small size; (d) a small articulated doll used to amuse children; (e) a child’s sketch of the human figure; (f) an adult of small stature”; [RJ] “(g) a small sketch of a human figure that architects place on a drawing to give a sense of scale.”; [PE, norte] “(h) a boy’s miniature horse or another toy.”; [SC, GO] “(i) a black person” (ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 22)

TABELA 3: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM NERY

Distribuição regional:	Significado:
Espírito Santo	Mar

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Jacques Raimundo (1933 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (RA) o vocábulo também é escrito como *calunga*, com definições sem indicações sociolinguísticas e/ou regionais.

TABELA 4: SIGNIFICADOS EM RAIMUNDO

Significados:
(a) ente imaginário e privilegiado
(b) quiteque, idolo, fetiche, manipanso
(c) boneco, gravura
(d) indivíduo de pouca altura

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O mesmo acontece na inscrição relativa ao tradutor e enciclopedista brasileiro Antônio Houaiss (2001 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (HO) para qual *calunga* encontra as seguintes definições:

TABELA 5: SIGNIFICADOS EM HOUAISS

Significados:
(a) entre as populações de origem banta, divindade ou entidade espiritual ou sobrenatural que se manifesta como força da natureza.
(b) a divindade associada ao mar que é também considerado “o grande cemitério”, à morte ou ao inferno.

(c) cada uma das divindades de importância secundária que, na umbanda, formam uma falange subordinada a Iemanjá e s são associadas ao mar e à água.
(d) imagem ou fetiche de uma dessas divindades
(e) boneco ou manequim, com formato de silhueta humana, que serve como alvo em exercícios de tiro.
(f) caricatura ou qualquer ilustração em matéria publicada
(g) cada uma das duas figuras (D. Henrique e D. Clara) que são carregadas nos maracatus.
(h) nome de diversos arbustos e árvores da família das simarubáceas
(i) boneco ou boneca feito de pano, madeira ou barro.
(j) qualquer objeto de pequeno tamanho.
(k) indivíduo de baixa estatura.
(l) companheiro(a) próximo(a) ou fiel.
(l) pessoa de raça negra.

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O poeta e historiador João Dornas Filho (1943 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (DO) informa *calunga* a partir dos seguintes significados:

TABELA 6: SIGNIFICADOS EM DORNAS FILHO

Significados:
(a) céu
(b) morte

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O etnolinguista Renato Mendonça (1933, 1973 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (ME) circunscreve *calunga* na região de Pernambuco:

TABELA 7: SIGNIFICADO EM MENDONÇA

Distribuição regional:	Significado:
Pernambuco	Boneco

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O sociólogo Roger Bastide (1967 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (BA) traz duas definições para *calunga*, no entanto, sem indicações sociolinguísticas e/ou geográficas:

TABELA 8: SIGNIFICADOS EM BASTIDE

Significados:
(a) divindade bantu do mar e da morte
(b) boneco presente no cortejo carnavalesco do maracatu

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O filólogo e linguista brasileiro Ayres de Mata Machado Filho (1944 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (MA) posiciona geograficamente o significado de *calunga* a qual indica:

TABELA 9: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM MACHADO FILHO

Distribuição regional:	Significado:
Rio de Janeiro; Bahia; Minas Gerais	Termo que se refere ao mar nas macumbas cariocas.

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O etnólogo Edison Carneiro (1954 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (CR) descreve *calunga* posicionada geograficamente à Bahia:

TABELA 10: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM CARNEIRO

Distribuição regional:	Significado:
Bahia	Mar

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O advogado e folclorista brasileiro Vicente Chermont de Miranda (1968 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (CH) apresenta calunga sem indicações sociolinguísticas e/ou geográficas.

TABELA 11: SIGNIFICADO EM MIRANDA

Significado:
Nome dado, por derisão, aos incrédulos e aos adversários das imagens dos santos

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Os linguista Carlos Vogt e o antropólogo Peter Fry (1983, 1985, 1996 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (VF) registram o vocábulo sob a inscrição *carunga*, posicionada geograficamente em São Paulo, mais precisamente em Cafundó.

TABELA 12: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM VOGT E FRY

Distribuição regional:	Significado:
São Paulo – Cafundó	Rio

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

A fonte registrada como Filhos de Jurema (*s/d apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (FJ) traz definições em relação de oposição entre *calunga grande* e *calunga pequena*, geograficamente indicado no Rio de Janeiro.

TABELA 13: INSCRIÇÃO E DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM FILHOS DE JUREMA

Inscrição/ Distribuição regional:	Significado:
Calunga grande/ Rio de Janeiro	Mar
Calunga pequena/ Rio de Janeiro	Cemitério

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

A fonte registrada como João de Freitas (*s/n apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (JF) também apresenta o vocábulo sob a forma de *carunga*, localizada no Rio de Janeiro.

TABELA 14: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM FREITAS

Distribuição regional:	Significado:
Rio de Janeiro	Mar

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Alaôr Eduardo Scisínio (1997 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (SS) indica o léxico sob a forma de *calunga* e com registro regional a Pernambuco.

TABELA 15: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM SCISÍNIO

Distribuição regional:	Significado:
Paraíba	Topônimo: rio

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

A segunda localização do termo consiste no léxico 798, o cognitivo e seus derivados estão transcritos lexicalmente como *calunga* e *calungo*, assim temos:

FIGURA 6: SEGUNDA LOCALIZAÇÃO DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

798	calunga (2) calungo	ka'lı̃²ge ka'lı̃²gu	RA	calunga (a) ratinho do mato [RJ] (b) qualquer rato [BA] (c) vadio, ratoneiro
			PE	calunga ratinho [BA]
			YP	calunga
			BA	(a) rato pequeno, doméstico
			BA	(b) por extensão: vadio, sabido, gatuno
			SC	calunga a small domestic mouse [BA, RJ]
			BH	calungo variante de calunga 2
			CD	calunga pequeno rato [SE]

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 66.

Jacques Raimundo (1933 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (RA):

TABELA 16: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DOS SIGNIFICADOS EM RAIMUNDO

Distribuição regional:	Significados:
Rio de Janeiro	(a) ratinho do mato

Bahia	(b) qualquer rato
	(c) vadio, ratoneiro

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Yeda Pessoa de Castro (2001 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (YP) encontramos *calunga* com inscrita sob a região da Bahia.

TABELA 17: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM PESSOA DE CASTRO

Distribuição regional:	Significado:
Bahia	(a) rato pequeno, doméstico
	(b) por extensão: vadio, sabido, gatuno

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Schneider (1991 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (SC) encontramos *calunga* com inscrita sob a região da Bahia e Rio de Janeiro.

TABELA 18: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM SCHNEIDER

Distribuição regional:	Significado: ²³
Bahia; Rio de Janeiro	um pequeno rato doméstico

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

A informação advinda de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1986 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (BH), lexicógrafo, filólogo, tradutor, autor do Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa e membro da Academia Brasileira de Letras, apresenta o termo apenas como uma variante de *calunga* (2).

Em Carvalho Deda (1967 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (CD) *calunga* está descrito sob a região de Sergipe.

²³ [BA; RJ] “a small domestic mouse” (ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 28).

Tabela 19: DISTRIBUIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM DEDA

Distribuição regional:	Significado:
Sergipe	Pequeno rato

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

A terceira localização do termo consiste no léxico 799, o cognitivo e seus derivados estão transcritos lexicalmente como *calunga*, assim temos:

FIGURA 7: TERCEIRA LOCALIZAÇÃO DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

799.	calunga (3)	ka'liŋ'ge	VF	calunga (a) língua africana (b) meia língua
			BH	calunga falar banto da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba
			NL	calunga cada um dos habitantes da comunidade dos Calungas, em Goiás.

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 66.

Nas produções de Carlos Vogt e Peter Fry (1983, 1985, 1996 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (VF) o termo é definido sem indicações regionais e/ou socio-linguísticas.

TABELA 20: SIGNIFICADOS EM VOGT E FRY

Significados:
(a) língua africana
(b) meia língua

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1986 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (BH) ainda que não indique uma descrição geográfica, seu significado circunscreve-se de modo regional.

TABELA 21: SIGNIFICADO EM FERREIRA

Significado:
Falar banto da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O compositor, sambista e, não obstante, estudioso da cultura africana continental e da diáspora Nei Lopes (2003 1986 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (NL) também descreve o *calunga* por meio de uma etiqueta regional.

TABELA 22: SIGNIFICADO EM LOPES

Significado:
Cada um dos habitantes da comunidade dos Calungas, em Goiás.

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Na quarta localização do termo, no léxico 800 *calunga* têm as seguintes definições:

FIGURA 8: QUARTA LOCALIZAÇÃO DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

800	calunga (4)	ka'li'ŋe	SC	calunga a Central Brazilian shrub with very small flowers [BA, MG]
			SU	calunga árvore cuja raiz é indicada no tratamento de males de estômago.
			RA	calunga planta tônica amarga. <i>Simaba ferruginea</i>

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 66.

Schneider (1991 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (SC):

TABELA 23: DESCRIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO SCHNEIDER

Descrição regional:	Significado: ²⁴
Bahia; Minas Gerais	Um arbusto do Brasil Central com flores muito pequenas

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

O antropólogo e folclorista Saul Martins (1969, 1991 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (SU) assim indica:

²⁴ [BA, MG] “a Central Brazilian shrub with very small flowers” ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 34).

TABELA 24: SIGNIFICADO EM MARTINS

Significado:
Árvore cuja raiz é indicada no tratamento de males de estômago.

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Raimundo (1933 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (RA):

TABELA 25: SIGNIFICADO EM RAIMUNDO

Significado:
Planta tônica amarga. <i>Simaba ferruginea</i>

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

A quinta identificação de calunga é o termo 801, temos:

FIGURA 9: QUINTA LOCALIZAÇÃO DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTU-ÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

801.	calunga (5)	ka'liŋ'ge	YP	calunga
			BR	ajudante, carregador de caminhão
			RA	calunga ajudante de carroceiro [PE]
			HO	calunga ajudante em carga e descarga de caminhões e carretas.
			SC	calunga the assistant to the driver of a huge

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 66-67.

A professora Yeda de Castro (2001 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (YP) assim apresenta *calunga*:

TABELA 26: REGISTRO SOCIOLINGUÍSTICO E SIGNIFICADO EM PESSOA DE CASTRO

Registro sociolinguístico:	Significado:
Brasileiro, língua portuguesa do Brasil	Ajudante, carregador de caminhão

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Jacques Raimundo (1933 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (RA) temos *calunga* descrita regionalmente.

TABELA 27: DESCRIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM RAIMUNDO

Descrição regional:	Significado:
Pernambuco	Ajudante de carroceiro

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Antônio Houaiss (2001 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (HO) *calunga* é assim descrita:

TABELA 28: SIGNIFICADO EM HOUAISS

Significado:
Ajudante em carga e descarga de caminhões e carretas

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em John T. Schneider (1991 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (SC) *calunga* é descrita regionalmente.

TABELA 29: DESCRIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM SCHNEIDER

Descrição regional:	Significado:²⁵
Nordeste	O assistente do motorista de um enorme caminhão rodoviário

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Da sexta a décima primeira inscrição, correspondentes aos termos 802, 803, 804, 805, 806, 807, *calunga* aparece assim definida:

²⁵ [Nordeste] “the assistant to the driver of a huge highway truck” (SCHNEIDER, 1991 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 65).

FIGURA 10: SEXTA A DÉCIMA LOCALIZAÇÃO DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

802.	calunga (6)	ka'lu ⁹ ge	SC	calunga a dragonfly
803.	calunga (7)	ka'lu ⁹ ge	SC	calunga a kind of fish [RJ]
			RA	calunga peixe, o mesmo que pargo [Cabo Frio]
804.	calunga (8)	ka'lu ⁹ ge	JF	calunga espelho
			FJ	calunga espelho da vida
805.	calunga (9)	ka'lu ⁹ ge	HO	calunga molho de mudas de arroz
806.	calunga (10)	ka'lu ⁹ ge	BH	calunga indivíduo preto.
807.	calunga (11)	ka'lu ⁹ ge	BH	calunga pessoa de pouca estatura, principalmente por ser aleijado da coluna vertebral.

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 67.

Em John T. Schneider (1991 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (SC) assim está definida *calunga*:

TABELA 30: DESCRIÇÃO REGIONAL DO SIGNIFICADO EM SCHNEIDER

Descrição regional:	Significado:
(802)	Uma libélula ²⁶
(803) Rio de Janeiro	Uma espécie de peixe ²⁷

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Jacques Raimundo (1933 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (RA):

TABELA 31: SIGNIFICADO EM RAIMUNDO

Significado:
(803) Peixe, o mesmo que pargo [Cabo Frio]

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

²⁶ “a dragonfly”

²⁷ [RJ] “a kind of fish”

Em João de Freitas (*s/n apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (JF):

TABELA 32: SIGNIFICADO EM FREITAS

Significado:
(804) Espelho

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Filhos de Jurema (*s/d apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (FJ):

TABELA 33: SIGNIFICADO EM FILHOS DE JUREMA

Significado:
(804) Espelho da vida

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em Antônio Houaiss (2001 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (HO):

TABELA 34: SIGNIFICADO EM HOUAISS

Significado:
(805) Molho de mudas de arroz

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

E, por último, em Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1986 *apud* ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013) (BH):

TABELA 35: SIGNIFICADO EM FERREIRA

Significado:
(806) Indivíduo preto
(807) Pessoa de pouca estatura, principalmente por ser aleijado da coluna vertebral.

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

A partir do registro de número 808 do glossário são vocábulos derivativos, a serem analisados fortuitamente, por exemplo:

FIGURA 11: PRIMEIRA LOCALIZAÇÃO REFERENTE AOS VOCÁBULOS DERIVATIVOS DE KALUNGA NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

808.	calunga-ê	ka'luŋe 'e	SC	calunga-ê personagem mitológico afro-brasileiro
------	-----------	------------	----	--

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

b) Computação quantitativa dos dados coletados:

Dentre as fontes utilizadas pelos autores, há registros sociolinguísticos catalogados nos dados identificados nas produções da professora Yeda Pessoa de Castro, indicados por uma legenda assim organizada:

FIGURA 12: SIGLAS DOS REGISTROS SOCIOLINGUÍSTICOS UTILIZADOS EM PESSOA DE CASTRO NO GLOSSÁRIO DE BANTUÍSMOS BRASILEIROS PRESUMIDOS

LS = **língua-de-santo**, linguagem religiosa dos cultos afro-brasileiros

PS = **povo-de-santo**, falar da comunidade religiosa afro-brasileira

LP = **linguagem popular** regional, incluindo termos de manifestações folclóricas

BA = **baianês**, falar corrente, regional e familiar da Bahia, nas diversas classes sociais

BR = **brasileiro**, língua portuguesa do Brasil

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

As informações relativas aos socioletos em Pessoa de Castro importa a leitura do documento para que se possa ter a identificação do seu uso pressuposto²⁸, por exemplo, e etiqueta BA aponta que o vocábulo pode estar localizado também no registro LS. Desse modo, assim temos as seguintes recorrências quantitativas:

TABELA 36: REGISTRO SOCIOLINGUÍSTICO E REGISTRO QUANTITATIVO

Registro sociolinguístico/ socioleto	Registro quantitativo
(LS) Língua-de-santo	5
(PS) Povo-de-santo	0
(LP) Linguagem popular regional	1
(BA) Baianês	2

²⁸ “A ocorrência BA, por exemplo, significa que o item pode ser encontrado a partir do registro sociolinguístico LS” (ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013, p. 5).

(BR) Brasileiro	2
-----------------	---

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em algumas definições do vocábulo o documento indica um registro regional, dessa forma, assim temos a seguinte recorrência regional:

TABELA 37: REGISTRO QUANTITATIVO REGIONAL

Região:	Registro quantitativo:
Sem indicação	1
Nordeste	1
Bahia	14
Paraíba	1
Pernambuco	3 (*1 norte de Pernambuco)
Sergipe	1
Espírito Santo	1
Minas Gerais	2
Rio de Janeiro	9 (*1 Cabo Frio)
São Paulo (Cafundó)	1
Goiás	1
Santa Catarina	1

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

Em que há 1 menção LP (Linguagem popular regional) sem especificações regionais; 1 menção mais genérica à região nordeste; 3 menções mais específicas, 1 à região do norte de Pernambuco, 1 a cidade de Cabo Frio – RJ, e 1 ao Quilombo Cafundó em Salto de Pirapora – SP. Dentre as recorrências quantitativas semânticas temos a seguinte computação:

TABELA 38: RECORRÊNCIAS QUANTITATIVAS SEMÂNTICAS

Registro semântico	Definições e derivações semânticas	Registro quantitativo
Mar	<ul style="list-style-type: none"> • Cada uma das divindades de importância secundária que, na umbanda, formam uma falange subordinada a Iemanjá e são associadas ao mar e à água. (DR) • A divindade associada ao mar que é também considerado “o grande cemitério”, à morte ou ao inferno. (DR) • Divindade bantu do mar e da morte (DR) • Termo que se refere ao mar nas macumbas cariocas • Mar [calunga grande] 	11
Rio	<ul style="list-style-type: none"> • Rio • Topônimo: rio 	2
Divindade	<ul style="list-style-type: none"> • Divindade poderosa <ul style="list-style-type: none"> ❖ Seus símbolos • Divindade secundária do culto bantu <ul style="list-style-type: none"> ❖ A boneca fetiche desta divindade secundária • Quiteque, ídolo, fetiche, manipanso • Cada uma das divindades de importância secundária que, na umbanda, formam uma falange subordinada a Iemanjá e são associadas ao mar e à água. (DR) <ul style="list-style-type: none"> ❖ Imagem ou fetiche de uma dessas divindades. 	9

	<ul style="list-style-type: none"> • A divindade associada ao mar que é também considerado “o grande cemitério”, à morte ou ao inferno. (DR) 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Entre as populações de origem banta, divindade ou entidade espiritual ou sobrenatural que se manifesta como força da natureza 	
Fundo da terra, o abismo		1
Céu		1
Morte	<ul style="list-style-type: none"> • A divindade associada ao mar que é também considerado “o grande cemitério”, à morte ou ao inferno. (DR) 	4
	<ul style="list-style-type: none"> • Morte 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Divindade bantu do mar e da morte (DR) 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Cemitério [calunga pequena] 	
Espelho	<ul style="list-style-type: none"> • Espelho da vida 	2
Interjeição: Salve! Viva!		1
Flora	<ul style="list-style-type: none"> • Nome de diversos arbustos e árvores da família das simarubáceas 	5
	<ul style="list-style-type: none"> • um arbusto do Brasil Central com flores 	
	<ul style="list-style-type: none"> • árvore cuja raiz é indicada no tratamento de males de estômago 	
	<ul style="list-style-type: none"> • planta tônica amarga. <i>Simaba ferrugínea</i> 	
	<ul style="list-style-type: none"> • molho de mudas de arroz 	
Fauna	<ul style="list-style-type: none"> • Ratinho do mato 	9
	<ul style="list-style-type: none"> • Qualquer rato 	

	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Por variação: vadio, ratoneiro 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Ratinho 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Rato pequeno, doméstico +2 ❖ Por extensão: vadio, sabido, gatuno 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Libélula 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Um tipo de peixe ❖ Peixe, o mesmo que pargo 	
Indicação de tamanho pequeno	<ul style="list-style-type: none"> • Bibelô, qualquer imagem pequena, estatuetas 	7
	<ul style="list-style-type: none"> • Qualquer coisa de tamanho muito pequeno • Um adulto de baixa estatura 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Indivíduo de pouca altura 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Qualquer objeto de pequeno tamanho 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Indivíduo de baixa estatura 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Pessoa de pouca estatura, principalmente por ser aleijado da coluna vertebral 	
Língua/ linguagem	<ul style="list-style-type: none"> • Língua africana 	3
	<ul style="list-style-type: none"> • Meia língua 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Falar banto da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba 	
Comunidade quilombola	<ul style="list-style-type: none"> • Cada um dos habitantes da comunidade dos Calungas, em Goiás 	1
Maracatu	<ul style="list-style-type: none"> • Bonecas do maracatu 	3

	<ul style="list-style-type: none"> • Cada uma das duas figuras (D. Henrique e D. Clara) que são carregadas nos maracatus 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Boneco presente no cortejo carnavalesco do maracatu 	
Brinquedo	<ul style="list-style-type: none"> • Uma pequena boneca articulada usada para divertir as crianças 	5
	<ul style="list-style-type: none"> • Um cavalo em miniatura de menino ou outro brinquedo 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Boneco, gravura 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Boneco ou boneca feito de pano, madeira ou barro 	
Esboço	<ul style="list-style-type: none"> • O esboço de uma criança da figura humana 	2
	<ul style="list-style-type: none"> • Um pequeno esboço de uma figura humana que arquitetos colocam em um desenho para dar um senso de escala. 	
Indicação racial	<ul style="list-style-type: none"> • Pessoa negra. 	3
	<ul style="list-style-type: none"> • Pessoa de raça negra. 	
	<ul style="list-style-type: none"> • Indivíduo preto 	
Ente imaginário e privilegiado		1
Companheiro(a)/ ajudante	<ul style="list-style-type: none"> • companheiro(a) próximo(a) ou fiel 	5
	<ul style="list-style-type: none"> • ajudante, carregador de caminhão <ul style="list-style-type: none"> ❖ ajudante em carga e descarga de caminhões e carretas ❖ o assistente do motorista de um enorme caminhão de estrada 	

	<ul style="list-style-type: none"> • ajudante de carroceiro 	
Caricatura ou qualquer ilustração em matéria publicada		1
Boneco ou manequim, com formato de silhueta humana, que serve como alvo em exercícios de tiro.		1
Nome dado, por derisão, aos incrédulos e aos adversários das imagens dos santos		1

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013.

2) A origem das denominações genéricas das divindades superiores e inferiores da cosmogonia bantu atestadas no português brasileiro.

À esta fonte soma-se a leitura de um artigo de 14 páginas, de Geralda Angenot, Jean-Pierre Angenot e Daniel Mutombo Huta-mukana (2009), escrito para servir de amostra de “alguns resultados – ainda parciais – de um estudo que está sendo realizado no quadro de um programa internacional de pesquisas etimológicas dos bantuismos ibero-americanos” (p. 9), o trabalho a que se referem, importante registrar, foi desenvolvido junto a linguistas de países²⁹ africanos, europeus e latino-americanos.

Destaca-se que, no trabalho em que se referem, os léxicos bantu identificados no português brasileiro integram significativamente o campo religioso, referenciando divindades e entidades espirituais. Dessa forma, o artigo, com intuito de investigar as origens das denominações das divindades, desenvolve uma análise comparativa entre línguas bantu³⁰ adotando uma metodologia de estudo histórico comparativo, ou seja, “os dados bantu foram interpretados em

²⁹ Angola, Moçambique, R. D. do Congo, Zâmbia, Gabão e Camarões; Espanha e Bélgica; Brasil, Cuba, Colômbia, Venezuela e Argentina.

³⁰ Há “cerca de quinhentas línguas bantu existentes” (ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009, p. 10).

si, sem referência à existência de eventuais cognatos em tal ou tal variedade do português brasileiro” (ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009, p. 10).

A documentação utilizada pelos pesquisadores linguistas batuistas corresponde ao acervo da biblioteca setorial africanista do programa de pós-graduação em Ciências da Linguagem da UNIR, concentrando 2.306 itens. O artigo, então, é organizado em cinco partes, contendo: 1) Prolegômenos; 2) O Deus Supremo; 3) Feixes de cognatos bantu significando Deus Supremo; 4) Cognatos brasileiros de vocábulos Bantu; e referências bibliográficas. Além disso, é importante registrar uma informação em que os autores destacam:

Os feixes de cognatos reunidos revelam diversos graus de profundidade histórica, podendo, portanto, ser içados ao nível do proto-bantu, de uma das cinco proto-áreas interzonais, de uma das desasseis proto-zonas ou mesmo de um ou alguns dos noventa e um proto-grupos intra-zonais. (ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009, p. 10).

Antes de prosseguir, é importante elucidar que os autores registram os nomes das línguas em que os cognatos foram localizados entre parênteses, indicando o grupo a que pertencem em letras maiúsculas e as zonas correspondentes, catalogadas de forma alfabética (A, B, C, D, H, J, K, L, M, R e S) (ANEXO C), por exemplo:

FIGURA 13: EXEMPLO DE COMO OS AUTORES REGISTRAM O COGNATO, OS NOMES DAS LÍNGUAS EM QUE OS COGNATOS FORAM LOCALIZADOS, O GRUPO A QUE PERTENCEM E AS ZONAS CORRESPONDENTES, CATALOGADAS DE FORMA ALFABÉTICA

[kalu^{ga}] K10 CIOKWE-LUCHAZI (Chokwe, Ngangela, Lwena); R10 UMBUNDU (Umbundu, Nyaneka), R20 WAMBO (Wambo, Ndonga), R30 HERERO (Herero).

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009

a) Transcrição dos dados coletados:

As primeiras localizações de kalunga encontram-se na subtópico “Deus como ser supremo” e subtópico “Deus como Ser INFINITO” (ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009, p. 11), o qual integra o tópico “O Deus Supremo”, o termo, então, registrado conforme o modo como o presente trabalho optou desde o seu início, vincula-se a seguinte descrição:

**QUADRO 1: SIGNIFICADOS DO TERMO EM "DEUS COMO SER SUPREMO" E
"DEUS COMO SER INFINITO"**

i.	o Deus Autocriado é também o criador do mundo conhecido e desconhecido.
ii.	este Deus Autocriado, este Deus Ser Supremo é, de fato, um Deus incomensuravelmente infinito. É infinito verticalmente em altura, nas profundezas e lateralmente dentro do espaço.
iii.	A ideia de Deus Ser Infinito ³¹ é subseqüente à de Deus Ser Supremo.

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009, p. 11.

A segunda localização encontra-se no tópico “Feixes de cognatos bantu significando Deus Supremo”, subtópico “Proto-bantu kalunga Deus Supremo” (ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009, p. 14), em que o próprio título já serve de indicativo semântico, no entanto, vale o registro integral da seção. Os autores indicam que o vocábulo pertence a grupos localizados nas zonas H, K, L, M e R, deixando registrado as línguas entre parênteses, dessa forma, assim temos:

TABELA 39: SIGNIFICADOS POR LÍNGUAS, GRUPOS E ZONAS

Significado:	Línguas:	Grupo:	Zona:
Com o significado original de Deus Supremo	Chokwe	Ciokwe-luchazi	K10
	Ngangela		
	Lwena		
	Umbundu, Nyaneka	UMBUNDU	R10
	Wambo, Ndonga	WAMBO	R20
	Herero	HERERO	R30
	Kwangali	LUYANA	K30
	Kwambi	WAMBO	R20
	Mbandieru	HERERO	R30
Ruund	LUNDA	K23	

³¹ Em um dos exemplos dados pelos autores, eles explicam: “É a ideia de Alfa e Omega que é aqui exprimida. Deus é o Começo e o Fim.” (ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009, p. 12)

	Kwanyama	WAMBO	R20
Com o significado derivado de abismo/ lugar profundo	Kongo norte, Kongo Sul	KIKONGO	H10
	Ngola	KIMBUNDU	H20
Imensidade	Lwena	CIOKWE-LU-CHAZI	K10
Com o significado derivado de mar/ oceano/ lago profundo	Kongo Sul	KIKONGO	H10
	Ngola	KIMBUNDU	H20
	Umbundu	UMBUNDU	R10
Com o significado derivado de mansão dos mortos/ morte/ parca	Kongo norte, Kongo Sul	KIKONGO	H10
	Ngola	KIMBUNDU	H20
	Luba-Kasai	LUBA	L30
Com o significado derivado de prática supersticiosa	Taabwa		M40
Com o significado derivado	Luba-Kasai	LUBA	L30

de rei/ grande chefe/ senhor			
	Umbundu	UMBUNDU	R10

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009.

Por fim, *kalunga* aparece registrado no tópico “Cognatos brasileiros de vocábulos Bantu”, em que os autores registram os batuismos radicados no Brasil com significação de Deus Supremo e que também podem ser localizados em línguas bantu. Os autores registram o vocábulo pelo modo correto do português brasileiro junto a suas variantes, ou seja, *calunga*, *kalunga*, *karunga*, *kalungu* e *kanunga*, com as possibilidades semânticas de:

QUADRO 2: SIGNIFICADOS DO TERMO E SUAS VARIANTES EM COGNATOS BRASILEIROS DE VOCÁBULOS BANTU

Significados:
<ul style="list-style-type: none"> i. Divindade poderosa ii. Divindade do mar iii. Divindade da morte iv. Mar, v. Morte vi. Cemitério vii. Céu viii. Profundezas da terra ix. Abismo

Fonte: ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009.

II. Registro relacional dos dados coletados:

Na segunda fonte consultada há duas indicações semânticas que não aparecem na primeira fonte, quais sejam: i) Imensidade; e ii) Com o significado derivado de rei/ grande chefe/ senhor. Constata, todavia, a recorrência de determinadas semânticas nas duas fontes, quais sejam, em ordem de caráter quantitativo:

- 1) Mar/ Oceano/ Lago profundo/ Divindade associada ao mar, à água e a morte/ Cemitério

- 2) Divindade poderosa/ Deus Supremo/ Divindade do mar/ Divindade da morte/
Entidade espiritual ou sobrenatural que se manifesta como força da natureza/
Imagem, ídolo ou fetiche de tal divindade/ Prática supersticiosa
- 3) Morte/ Cemitério/ Mansão dos mortos/ morte/
- 4) Profundezas da terra/ Abismo/ Fundo da terra/ Lugar profundo
- 5) Céu

Dessa forma, seguindo à descrição das fontes brasileiras utilizadas, percebe-se que as semânticas de *kalunga*, ainda que um vocábulo diversamente polissêmico, estão largamente associadas ao campo cosmológico, religioso e filosófico. Dito isso, a pesquisa prossegue a análise da problemática por meio da descrição das fontes africanas selecionadas, chegando, por fim, à interpretação de modo conjunto e cruzado dos dados coletados, exercício amparado pelo quadro teórico planejado.

3. DAS FONTES AFRICANAS

Kalunga, seguindo as minhas mais velhos e os meus mais velhos, antes estava na lembrança de nossas águas matríciais, princípio da vida, águas de Kalunga, reino de nossas ancestralidades, ali estavam os entes que nos guardam no fundo dos olhos, kalunga, águas de vir e ir, naturalmente, princípio e retorno, as águas de Kalunga são águas mães, são geradoras de tudo, por isso peço sempre licenças às águas que eram antes e também as que são agora, sei delas desde sempre, repito o que as pessoas mais velhas me contaram: antes kalunga, tempos de água bonança, a liquidez não nos atormentava, tudo era tão límpido, o que era fulgurante no céu lá do alto recendia na terra, imagem espelhada, água e céu como duplo, gênio e mistério. Nesse tempo rústicas embarcações saíam Kalunga a dentro, povos das terras banhadas pelas grandes águas conheciam cada gotícula das águas mãe, antes da partida, sinceros rituais de pedido de licença eram feitos por seus comandantes, eles, os primeiros navegantes, tinham nos olhos a sabedoria do conhecimento, iam e voltavam repletos de novidades, falavam dos peixes gigantes e de húmidas divindades, as águas marítimas eram doces e as ondas dóceis em seus movimentos.

EVARISTO, Conceição, 2019.

I. Descrição das fontes africanas

1) *Geographic names of Angola, west Africa.*

Produzido por Heli Chatelain, em 1893, é um documento composto por 8 páginas, publicado pela *American Geographical Society no Journal of the American Geographical Society of New York*, e digitalizado por meio de uma parceria com JSTOR³², no intuito de viabilizar a preservação e acesso extensivo ao jornal. O autor do documento, um ex-agente comercial dos EUA em Luanda, África ocidental, inicia a escrita do material notificando que o mapa (ANEXO B) apresentado é o mesmo encontrado em seu relatório³³ sobre Angola, apontando, com algumas exceções relativas aos lugares visitados por ele ou informadas originalmente, que não houve a inclusão de novos nomes geográficos, sendo a combinação de mapas anteriores reparados parcialmente, e prossegue, então, com uma breve contextualização geopolítica sobre a região:

Agora ampliada por tratados com a Alemanha, Grã-Bretanha e o Estado do Congo, a República Portuguesa de Angola se estende do Kongo ao rio Kuunene e do Atlântico ao rio Kassai. Mas a nação angolana, de origem bantu, ocupa apenas a região entre Luanda e o rio Kuangu do oeste ao leste, e entre Lifune e o rio Longa, do norte a sul, expandindo-se para o norte e para o sul em direção ao interior. Tal área está quase coberta pelo mapa atual³⁴ (CHATELAIN, 1893, p. 304. Tradução nossa).

A leitura do documento faz sobressair algumas questões importantes que serão melhores trabalhadas no decorrer do desenvolvimento desta dissertação, no que diz respeito às outras informações que o autor oferece sobre os procedimentos cartográficos da África Central. Cabe uma meditação mais atenta e cuidadosa, por exemplo, dos termos que usa, pois, escrevendo de um espaço-tempo especificados aos termos e valores coloniais correspondentes ao antropólogo europeu – um suíço funcionário do governo norte-americano – do século XIX, o autor mobiliza conceitos como infância, para designar o estado em que se encontra a construção da cartografia angolana por parte das instituições³⁵ – europeias – responsáveis, pontuando insatisfação, erros e falta de dados sobre mapas anteriores:

³² Organização sem fins lucrativos que facilita o uso acadêmico de tecnologias digitais para a preservação, registro, promoção de pesquisas e ensino de forma sustentável. Disponível em: <https://www.jstor.org/>. Acesso em: 10 agos. 2022.

³³ “publicado no nº 147 dos Relatórios Consulares dos EUA” (CHATELAIN, 1893, 304)

³⁴ “As now enlarged by treaties with Germany, Great Britain and the Kongo-State, the Portuguese Province of Angola stretches from the Kongo to the Kuunene River and from the Atlantic to the Kassai River. But the Angola nation, of Bantu stock, occupies only the region between Loanda and the Kuangu River from west to east, and between the Lifune and Longa Rivers, from north to south, expanding north and south toward the interior. Its area is very nearly covered by the present map” (Ibidem.).

³⁵ Como por exemplo a *Comissão de Cartographia de Lisboa*.

Os únicos pontos determinados por observações científicas encontram-se ao longo da costa e nas rotas dos exploradores portugueses e germanos que se deslocaram de Loanda a Kassanji e subiram pelo país (Ngola). Todas as localizações na bacia esquerda do Kuanza e no rio Longa são simplesmente suposições. Nem as localizações entre os rios Loji e Mbengu são tão confiáveis quanto deveriam ser, considerando sua proximidade de Loanda³⁶ (CHATELAIN, 1893, p. 305, tradução nossa).

Heli Chatelain (1893) então prossegue com a apresentação sumarizada de alguns pontos que considera importante que sejam mais conhecidos sobre a cartografia da África Central. São eles:

- 1) Nomes de países, tribos, rios, montanhas e localidades são muitas vezes escritos e pronunciados de forma errada.

A respeito desse ponto, ele apresenta duas razões, mediante a responsabilização daqueles que anotaram e reproduziram tais informações, como viajantes e cartógrafos, por não terem perícia linguística; e mediante a ausência de um sistema padronizado, acordado universalmente, para a transliteração.

- 2) Esses nomes, anotados nos relatos de viajantes fornecidos por guias e transportadores africanos, são geralmente apelidos, adaptados fonologicamente aos seus dialetos.

O autor então adverte que os nomes corretos, do local ou do idioma dominante, poderiam ser obtidos mediante o informe de residentes proficientes.

- 3) Rio e montanhas são elementos mais confiáveis e imutáveis, mas seus nomes, na África Bantu, não apresentam muita variabilidade, ocorrendo que rios e montanhas diferentes podem possuir o mesmo nome, mesmo distantes geográfica e/ou geologicamente. Além disso, o autor chama atenção de que alguns viajantes falham na distinção entre genérico e nomes próprios.

- 4) Os nomes das cidades e aldeias são, com exceções, os nomes dos líderes, nomes esses comumente herdados junto ao cargo. Mas a localidade de suas residências ou mesmo do grupo (aldeias) pode ser alterada sistematicamente, mediante critérios adotados, ou de acordo com interferências espirituais. Uma aldeia africana ainda é essencialmente um acampamento de tabernáculos de grama.

- 5) Embora algumas aldeias mudem regularmente e tribos sejam deslocadas por guerras e atividades comerciais, não houve quase nenhuma mudança importante

³⁶ “The only points determined by scientific observations are found along the coast, and on the routes of the Portuguese and German explorers who have gone from Loanda to Kassanji and up through the (Ngola) country. All the locations in the left Kuanza basin and on the Longa River are simply guess-work. Nor are the locations between the Loji and Mbengu Rivers as reliable as they should be, considering their vicinity to Loanda” (Ibidem.).

no habitat das nações centro-africanas nos quatrocentos anos desde as descobertas dos portugueses, trouxe-os para a esfera da história autêntica. Os movimentos estão dentro de um círculo.

- 6) Cada substantivo “*bantu*” pertence a uma das quase dez classes, com prefixos diferentes para o singular e para o plural, e cada tribo, ou nação “*bantu*”, tem um conjunto diferente de prefixos, dessa forma só um linguista que faça um estudo comparativo das línguas “*bantu*” pode encontrar a solução interpretativa diante de nomes conflitantes, o que deve ser realizado com um tempo satisfatório para alcançar tal precisão. Assim, geógrafos linguísticos e os linguistas geográficos precisariam assumir um campo após o outro como especialidade (CHATELAIN, 1893).

Após a explanação mais geral, embora sucinta, dos procedimentos e resultados da cartografia da África Central, assim como proposições sugestivas, Heli Chatelain apresenta a forma como se dá a pronúncia e as convenções referentes ao *Kimbundu*³⁷, tendo, dessa forma: vogais *E* e *O* possuem som aberto; seguidas na mesma sílaba por uma vogal *U* e *I* soam como *W* e *Y*; e as consoantes são como em inglês, menos *G* - sempre forte, *J* como em francês, *S* - sempre suspenso, *X* - *Sh* em inglês. Após os dados enunciativos, o artigo segue com listas expositivas das diferenças entre os nomes nativos e a ortografia e pronúncia portuguesa, etiquetadas pelos seguintes temas: nomes de países e tribos; nome de rios; e nome das principais localidades. O autor então aborda, como um subtópico do material, a etimologia dos nomes, finalizando o documento com a apresentação do mapa citado inicialmente, que, pelo formato digital, apresenta-se cortado em três partes, incitando o trabalho de reconstruí-lo integralmente a fim de uma mais produtiva leitura do mesmo.

a) Transcrição dos dados coletados:

A parte dedicada à etimologia breve dos nomes é construída na descrição de 26 vocábulos, entre os quais, dois, Luanda (planície) e Mbanza (residência ou tribunal de um chefe), nos informam, indiretamente, sobre *Kalunga*. A primeira leitura que apresenta o termo aqui nesta pesquisa se encontra no parágrafo sobre Luanda, onde o autor indica como sendo o nome

³⁷ Língua de Angola - será reservado uma parte substancial para a apresentação geográfica e técnica das línguas investigadas, mas, desde já, considera-se oportuno o registo inicial da identificação espacial da mesma, localizada entre o norte de Angola e o Planalto central da região.

da baía da região, apresentando, seguidamente, seu significado em conjunto a outros dois vocábulos: “*The Bay of Loanda is called Kalunga Kofele, that is ‘the Little Ocean’, and the great ocean is Kalunga Konene*” (CHATELAIN, 1893, p. 308).

TABELA 40: SIGNIFICADOS EM LUANDA

Kalunga Kofele	Pequeno Oceano
Kalunga Konene	Grande Oceano

Fonte: CHATELAIN, 1893, p. 308.

Já na apresentação de Mbanza, o autor indica que seu significado, entre os I-mbangala e outros vizinhos, tem simultaneidade com *Kalunga*, o título de qualquer chefe, dando continuidade ao termo da vez, aponta, por fim, que no Reino Ngola, Mbanza ou *Kalunga* (na grafia portuguesa Banza ou Calunga) significam barão, finalizando com uma observação de que tais títulos não devem sobrecarregar os mapas. Temos, então:

TABELA 41: SIGNIFICADO EM MBANZA

Kalunga	Título de chefe; barão
---------	------------------------

Fonte: CHATELAIN, 1893.

Por fim, a lista etimológica termina justamente com o termo *Kalunga*, assim temos:

TABELA 42: LISTA ETIMOLÓGICA

Na bacia esquerda de Kuangu	(antes de outro nome) título de um chefe; “senhor”
Próximo a costa	Oceano; mundo inferior; mundo espiritual; a morte; a eternidade.

Fonte: CHATELAIN, 1893.

2) *Bantu Notes and Vocabularies. No. II. Comparative Tables and Vocabularies of Lange, Songe, Mbangala, Kioko, Lunda, etc*

Elaborado por Heli Chatelain e Willian Summers, em 1894, é um material publicado pela *American Geographical Society no Journal of the American Geographical Society of New York*, volume 26, digitalizado por meio de uma parceria com JSTOR no intuito de viabilizar a preservação e acesso extensivo ao jornal. O documento tem 32 páginas e, na apresentação inicial, os autores sinalizam alguns pontos importantes para a inteligibilidade do documento, quais sejam: i. A localização geográfica das línguas e dialetos já foram inscritos na edição de número 1; ii. A ortografia de Semmers foi mantida (y = i, w = u, sh = x), enquanto nos vocabulários de Chatelain houve substituições; iii. Os nomes das línguas não são uniformes: *Lange* corresponde a *Kixi-lange* ou *Mwaks-Bashi-lange*, *Songe* corresponde a *Bu-songe*; *Kioke* corresponde a *Aiokwe*, *Ki-bokree* ou *Chi-bokwe*; *Beneki* é o nome da tribo; *Lunda* corresponde a *Randa* ou *U-runda*; *Mbangala* corresponde a *U-mbangala*; *Pende* corresponde a *Upende* e *Shinski* é igual a *Shinji* ou *Xinji*, indicando que as diferenças resultam de uma variação ou mesmo ausência do prefixo que denota a língua:

Enquanto o prefixo correto, local ou tribal, permanecer incerto, como nessas línguas estudadas de maneira imperfeita, parece preferível abandonar o prefixo em geral; mas a fim de determinar qual deve ser a forma permanente e para fins comparativos, é importante registrar os vários prefixos usados por colecionadores de material linguístico no campo Bantu³⁸ (CHATELAIN; SUMMERS, 1894, p. 208. Tradução nossa).

Após esses informes, o material segue estruturado por tabelas e listas comparativas. O primeiro método de inscrição de dados consiste na descrição sumária de algumas línguas localizadas a latitude 4° S e latitude 14° S, tais como *ki-mbundu*, *u-mbundu*, *u-mbangala*, *u-pende*, *kiokwe*, *shinshi*, *u-runda*, *shi-lange* e *bu-luba*, *songe*, *swahali*, comparadas a partir das seguintes categorias: i. Prefixo nominal, indicando singular e plural; ii. Nomes comuns; iii. Gênero, indicando singular e plural; iv. Pronome possessivo; v. Pronomes pessoais; absolutos e prefixados. Já o segundo método de registro é: i. Registros tradutórios entre alguns vocábulos, apresentados na correspondência entre o *inglês*, *ki-mbundu*, *mbangala*, *kioko*; e entre *lunda*, *lange*, *songe*, *português*; ii. Relação de vocabulários de *kuba*, com correspondências entre o *inglês*, o *kuba*, o *kishi-lange* e o *português*; e iii. Relação de vocabulários de *Beneki* com correspondência entre o *beneki*, o *inglês* e o *português*.

³⁸ “So long as the correct, local or tribal, prenx remains unsettled, as in these imperfectly studied languages, it seems preferable to drop the prefix generally; but in order to ascertain which is to be the permanent form and for comparative purposes, it is important to record the various prefixes used by collectors of linguistic material in the Bantu field.” (CHATELAIN; SUMMERS, 1894, p. 208)

a) Transcrição dos dados coletados:

Neste documento o termo *Kalunga* (CHATELAIN; SUMMERS, 1894, p. 216 e 232) aparece na lista geral de tradução entre alguns vocábulos, apresentados na correspondência entre o *inglês*, *ki-mbundu*, *mbangala*, *kioko*, assim temos:

TABELA 43: LISTA DE TRADUÇÃO ENTRE VOCÁBULOS

Inglês	Ki-mbundu	Mbangala	Kioko
Death	Kalunga	Kalunga	Lu-fu
Yes	Eue	Kalunga	Euá

Fonte: CHATELAIN; SUMMERS, 1894, p. 216 e 232, elaboração nossa).

Fazendo uma procura pelas palavras correspondentes a *Kalunga* na tabela anterior, temos, no caso do termo *Lu-fu*:

TABELA 44: TRADUÇÃO DO VOCÁBULO LU-FU

Lunda	Lange	Songe	Português
Ru-fu	Lu-fu	Morte

Fonte: CHATELAIN; SUMMERS, 1894.

Já os termos *Ru-fu*, *death* e *morte* aparecem registrados apenas nessas ocasiões já transcritas aqui, determinando a conclusão de que este documento oferece uma única definição de *Kalunga* enquanto conceito *Ki-mbundu* e *Mbangala* de morte.

3) *Bantu Notes and Vocabularies. No. III. The Ma-Iaka and Their Language*

Documento de 1894, de autoria de Heli Chatelain, publicado no *Journal of the American Geographical Society of New York* pela *American Geographical Society*, compondo também o volume 26 do periódico, sendo igualmente digitalizado por meio de uma parceria com JSTOR. O documento apresenta 16 páginas, iniciando com uma breve contextualização geográfica do grupo *Ma-iaka* e uma advertência sobre a escassez de informações levantadas por viajantes³⁹

³⁹ “Em 1879, Capello e Ivens chegaram do sul; mas eles viram apenas algumas aldeias de pescadores na margem esquerda do Kuangu. Eles não obtiveram informações linguísticas e muito poucas outras informações sobre a tribo. Três alemães - Mechow em 1880, Wolf e Buttner em 1885 - chegaram à capital; mas sua informação é igualmente escassa” (CHATELAIN, 1894, p. 51).

exploradores que percorreram o território anteriormente, pontuando que o presente registro consistia no primeiro a ser publicado.

O documento segue com uma sucinta apresentação do grupo *Ma-iaka* em tópico que o autor denomina de “A tribo”, utilizando Capello e Ivens e, em menor grau, Buttner, prosseguindo com um retrato histórico o qual cabe salientar uma certa passagem:

“os Ma-iaka formam, linguisticamente, um grupo com os Ba-teke, de Stanley Pool, e com as tribos menores de Wa-Buma, Ba-mbete, os Mbamba, etc., será provado mais adiante. Portanto, os Mu-ndequetes (pl. Ba-ndequetes Ba-tekete, ou Ba-teke) dos antigos autores portugueses (e o A-nzichi, que é A-teke, ou Ba-teke) dos antigos autores italianos, são a mesma pessoa com o Ma-iaka.

[...]

Esta grande nação do Ba-teke e Ma-iaka foi repartida pelas potências europeias, que não tinham noção da sua unidade étnica e importância⁴⁰ (CHATELAIN, 1894, p. 53, tradução nossa).

A “posição linguística” é outro tópico de apresentação introdutória do documento, seguido de “Identidade U-Iaka e Ki-Teke”, a qual é acrescido de uma nota de rodapé que informa a utilização dos documentos “vocabulário de Ki-eke” – do médico missionário britânico Dr. A. Sims (1886 *apud* CHATELAIN, 1894), que esteve durante um significativo e regular período em Stanley Pool –, e “vocabulários de Koelle”, o qual não informa mais dados de referência. Nestes dois tópicos é preciso destacar duas passagens funcionais a pesquisa e que serão mais profundamente analisadas posteriormente, quais sejam, respectivamente:

O Ki-teke (língua do Ba-teke), e o U-iaka (língua do Ma-iaka ou Ba-iaka) são praticamente uma língua; e os dialetos de Mbamba, U-buma, U-mbete e U-tsaia diferem tão ligeiramente que todos juntos devem ser considerados como formando um grupo de dialetos. Este aglomerado ou linguagem, embora distintamente Bantu, difere muito nitidamente do Ki-xi-kongo puro, dos dialetos de Ki-mbundu, do Kioko e, até onde se sabe, do U-pende; isto é, de todos os seus vizinhos oeste, sul e leste. É também bastante distinto das línguas costeiras do Gabão e do Fan, seu vizinho do norte. Quanto às línguas que o delimitavam no nordeste, elas ainda não são conhecidas; a terra pode um dia fornecer uma ligação entre o U-iaka-Ki-teke e algum outro grupo importante mais ao norte. Os únicos dialetos conhecidos que mostram alguma semelhança com o Ki-teke-U-iak & são aqueles do antigo Reino de Luangu: Kabinda, Mboma, Kimbuende e Luangu. Assim, o Ki-teke-U-iaka é uma língua Bantu de um tipo distinto, dirigida de norte a sul, como uma cunha longa e fina, para línguas Bantu de tipo geral⁴¹ (CHATELAIN, 1894, p. 55, tradução nossa).

⁴⁰ “the Ma-iaka form, linguistically, one group with the Ba-teke, of Stanley Pool, and with the minor tribes of the Wa-Buma, Ba-mbete, the Mbamba, etc., will be proved further on. Therefore, the Mu-ndequetes (pl. Ba-ndequetes Ba-tekete, or Ba-teke) of the old Portuguese authors (and the A-nzichi, that is A-teke, or Ba-teke) of the old Italian authors, are one and the same people with the Ma-iaka.

[...]

This great nation of the Ba-teke and Ma-iaka has been parcelled out by the European powers, who had no inkling of its ethnic unity and importance” (CHATELAIN, 1894, p. 53).

⁴¹ “The Ki-teke (language of the Ba-teke), and the U-iaka (language of the Ma-iaka or Ba-iaka) are practically one language; and the dialects of Mbamba, U-buma, U-mbete, and U-tsaia differ so slightly that they all together must be considered as forming one cluster of dialects. This cluster or language, though distinctly Bantu, differs very

Ao comparar as palavras do vocabulário U-iaka com seus equivalentes nos dialetos ocidental, sul e oriental sob meu comando, me ocorreu que, sem dúvida, eu tinha a ver com uma língua cujos congêneres deveriam ser procurados no Norte. Enquanto eu formulava essa conclusão e revia as características distintivas de U-iaka [...] descobri que minha intuição foi confirmada pela comparação. [...] as palavras são praticamente as mesmas e as formas gramaticais também (CHATELAIN, 1894, p. 55, tradução nossa).

Após essa introdução, o documento apresenta uma lista comparativa entre vocábulos em *u-iaka* e *ki-teke*, com traduções em inglês, seguindo de sessões titularizadas como:

- a) “Informantes” – um homem e uma mulher com cerca de 50 anos comprados pelo Kongo e escravizados, os quais o autor teve acesso por meio do pai de dois missionários, os quais também tinham sido escravos. Acrescenta a informação de que depois da

abolição oficial da escravidão (ou possivelmente antes), os libertos de Loanda se organizaram em ordens tribais ou lojas com o propósito de se ajudarem mutuamente e manter algumas práticas tradicionais de suas respectivas tribos.

Essas sociedades são chamadas de “Bandeiras” em português e “Bandela” na linguagem nativa. O nome Ki-mbundu genuíno é Kizomba, isto é, dança. Eles têm reuniões regulares em que dançam de acordo com os costumes nacionais e arrecadam uma coleção. Isso vai para uma caixa que só é aberta quando um membro morre; então o dinheiro é gasto em dançar, comer e beber, uma festa fúnebre (*tambi*), que dura enquanto durar o dinheiro arrecadado (CHATELAIN, 1894, p. 55, tradução nossa).

- b) “Miscelânea” – informando sobre calendário, caça, mercado, afluentes do Kuangu na região e, por fim, sobre chefes (*sobas*). Ao tratar sobre os chefes, o autor traz um dado que, à primeira vista pode ser descartado por não corresponder a inscrição de *kalunga*, no entanto, a informação trazida é algo que poderia ser melhor investigada, uma vez que trata sobre uma das sílabas formativas do termo, assim temos: “a maioria desses nomes de chefes começam com *nga*, que pode ser o mesmo que Loanda *nga = ngana*, i. e., “Senhor”, “mestre”. Essa sílaba também aparece como a inicial de vários nomes de chefes (ou cidades)” (CHATELAIN, 1894, p. 59, tradução nossa).
- c) “Ba-cua dwarfs” – explanando sobre uma raça de anões, *Mu-cua* (singular) e *Ba-cua* (plural), os identificando com outros grupos de pigmeus em África.

sharply from the pure Ki-xi-kongo, the dialects of Ki-mbundu, the Kioko, and, as far as known, the U-pende; that is from all its neighbors west, south, and east. It is also quite distinct from the coast languages of Gaboon, and from the Fan, its northern neighbor. As to the languages that bound it in the northeast, they are not yet known, and may one day furnish a link between the U-iaka-Ki-teke and some other important group further north. The only known dialects that show some resemblance with the Ki-teke-U-iak & are those of the old Luangu Kingdom: Kabinda, Mboma, Ki-mbuende, and Luangu. Thus the Ki-teke-U-iaka is a Bantu language of a distinct type, driven from north to south, like a long and thin wedge, into Bantu languages of the general type” (CHATELAIN, 1894, p. 55).

- d) “Notas gramaticais” com tabelas descritivas organizadas em “pronomes nominais”, “pronomes de concordância”, “pronome pessoal absoluto”, “possessivos”, “cópula”.
- e) “Permutas peculiares de sons” indicando a mudança identificável na permutação de alguns sons, acarretando uma alteração na aparência de um dado idioma.
- f) Tabela comparativa do que o autor chama de “aglomerado ki-teke”, com correspondências entre inglês, *u-iaka*, *buma*, *ki-teke*, *mbamba*, *u-mbete*, *tsaia*; e, por fim, uma lista de vocabulário de *u-iaka* com correspondências entre os idiomas inglês, português, *ki-mbundu* e *u-iaka*. O documento encerra com a informação de que haverá uma continuação de trabalho.

a) Transcrição dos dados coletados:

Embora o documento não indique nenhuma definição de *Kalunga* especificamente nem ao menos a mencione, é importante que seja registrado a seguinte conceituação:

TABELA 45: CONCEITUAÇÃO EM DIFERENTES LÍNGUAS

Inglês	Português	Ki-mbundu	U-iaka
God	Deus	N-zambi	N-zami
<i>a spirit (mythology)</i>	<i>um deus (mitologia)</i>		

Fonte: CHATELAIN, 1894.

4) *African Cosmology of the Bantu-Kongo: Tying the Spiritual Knot Principles of Life & Living*

“*African Book Without Title*” é uma obra de Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, escrita em 1980, inicialmente destinada a um seminário na Universidade de Yale, que pretendeu ser uma produção que alcançasse a todos, lido conforme os instrumentos analíticos de cada campo de conhecimento, servindo, porém, particularmente como uma fonte à compreensão das estruturas tradicionais africanas de saber.

Seu autor, nascido em Manianga (Baixo-Kôngo), fundou o Instituto *Luyalungunu Lwa Kumba-Nsi*, voltado ao estudo e registro da cultura e filosofia Bantu-Kôngo. Educado nas ins-

tituições tradicionais, foi iniciado na escola de *Lemba* – fato que se torna singularmente significativo para a população brasileira, considerando as origens e formação do Candomblé de Nação Angola no país.

A segunda edição da obra, publicada em 2001 e impressa em Nova Iorque, é usada como fonte desta pesquisa. Na publicação, o autor atribuiu um novo título à sua obra: “*African Cosmology of the Bantu-Kongo: Tying the Spiritual Knot Principles of Life & Living*” (FU-KIAU, 2001), desenvolvendo a dimensão espiritual e filosófica da erudição africana, fundamentada nas bibliotecas vivas ancestrais, destacando a antiguidade dos conceitos relativos à comunidade e identificando a comunicação como um dos processos centrais da experiência de aprendizado humano.

O primeiro contato que temos com o livro, “publicado em nome de Orunmila”⁴², é a capa que já nos ofereceu uma primeira impressão do conteúdo que o autor desenvolve: uma representação ilustrativa do universo, após a ficha técnica o livro é organizado da seguinte forma:

- Introdução à primeira edição;
- Algumas palavras para a segunda edição;
- Cosmologia Kongo em Gráficos;
 - i. Mapeando o Universo.
- African Concept of Law and Crime
- Historical Background of the Kongo Cultural Zone
 - i. Social Organization
 - ii. The Ancestral Land
 - iii. Crime
 - iv. Debate Process
 - v. Proverbs Used Within the Community
 - ❖ About the Community.
 - vi. Hearing is Seeing, and Seeing is Reacting/Feeling.

⁴² Reverência encontrada na contracapa da obra, a baixo da editora

- The "V": Basis of All Realities
- Annex
- Bibliography (FU-KIAU, 2001).

Nas palavras do autor: “Aqui está o que a Cosmologia Kongolesa me ensinou: estou indo e voltando circularmente ao redor das forças centrais. Eu sou porque eu era e já fui antes e serei e voltarei a ser novamente” (FU-KIAU, 2001, p.5).

a) Transcrição dos dados coletados:

A primeira menção à *kalunga* aparece na seção introdutória em que Fu-Kiau (2001) intitula *Kongo Cosmology in Graphics* na página 19 e segue-se pelas páginas 20 e 21. Após uma introdutória explicação sobre o surgimento do universo pela perspectiva bantu-kongo feita por meio textual e figuras gráficas que vão, processualmente, evoluindo e ganhando mais elementos e/ou sendo alteradas, conforme os dados são apresentados, oferecendo, dessa forma, um entendimento visual do que está sendo tratado. Nessas primeiras identificações, *kalunga* aparece assim definida e/ou descrita:

QUADRO 3: DEFINIÇÕES DO TERMO EM *KONGO COSMOLOGY IN GRAPHICS*

Kalûnga	
i.	Uma energia aquecida completa por si só, surgida dentro de mbungi e se tornado a fonte de vida [moyo wawo mu nza] na terra, animando mbungi e o excedendo/ inundado/ preenchendo/ invadindo (dominando) [kalunga walunga/ kwika mbungi ye lungila yo]. ⁴³
ii.	Uma força aquecida que explodiu/fundiu para cima e para baixo, como uma tempestade de projéteis, formando uma enorme massa em fusão [luku lwalamba Nzambi] ⁴⁴
iii.	Símbolo de força/ energia, vitalidade, e um processo e princípio de mudança ⁴⁵

⁴³ “A fire-force complete by itself, kalunga, emerged within the mbungi, the emptiness/nothingness and became the source of life [moyo wawo mu nza] on earth. That is, the kalunga, complete force by itself, fired up the mbungi and overran (dominated) it [kalunga walunga/kwika mbungi ye lungila yo]” (FU-KIAU, 2001, p. 19).

⁴⁴ “The heated force of kalunga blew up and down as a huge storm of projectiles, kimbandende, producing a huge mass in fusion- [luku lwalamba Nzambi] (Fu-Kiau, 1969)” (FU-KIAU, 2001, p. 19-20).

⁴⁵ “Kalunga then became the symbol for force, vitality and more, a process and principle of change, all changes on the earth [Kalunga walunga mbungi ye lungila yo wayika se n’kingu wa nsobolo]” (FU-KIAU, 2001, p. 20).

- iv. Água sem fim dentro do espaço cósmico, dentro do qual flutua o mundo, realidade física, metade voltado para vida terrestre e metade submerso para a vida submarina e para o mundo espiritual.⁴⁶
- v. Oceano, porta/ parede entre os mundos físico e espiritual.⁴⁷
- vi. Imensidão [sensele/wayawa], imensurável, saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades [n'kingunzambi], o princípio deus da mudança/ deus-princípio da mudança⁴⁸, força que continuamente gera.⁴⁹
- vii. Vida completa, motivo pela qual tudo em contato com a terra se torna vivo, surgindo com variados tipos de tamanhos e formas: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc.⁵⁰
- viii. Uma força em movimento, e por causa disso nossa terra e tudo nela está em movimento perpétuo.⁵¹
- ix. Linha/ porta a qual se atravessa para ku mpemba/ o mundo inferior/ a morte⁵²
- x. Força horizontal fundamental, chave para abrir ou fechar, para entrar ou sair do mundo diurno [nza a mwini, ya ku nseke] ou do mundo noturno [nza ya mpemba, ya ku mpemba] e vice-versa⁵³.
 - a. O plano de horizontalidade [lufulu lwabwa/lufulu lwa kilukongolo] une todas as relações comunitárias entre seus membros: sua verdadeira religião [lukan-gudulu]. Quando essas relações são enfraquecidas ou quebradas, a liderança da comunidade convoca uma reunião de reconciliação [mu kangulula] para

⁴⁶ The world, [nza], became a physical reality floating in kalunga (in the endless water within the cosmic space); half emerging for terrestrial life and half submerging for submarine life and the spiritual world (FU-KIAU, 2001, p. 20).

⁴⁷ "The kalunga, also meaning ocean, is a door and a wall between those two worlds" (FU-KIAU, 2001, p. 20)

⁴⁸ Fu-Kiau usa duas formas para se referir a essa ideia, respectivamente: "the principle god-of-change" e "the principle-god-of change" (FU-KIAU, 2001, p. 20).

⁴⁹ "Kalunga became also the idea of immensity, [sensele/wayawa] that one cannot measure; an exit and entrance, source and origin of life, potentialities [n'kingunzambi] the principle god-of-change, the force that continually generates" (FU-KIAU, 2001, p. 21).

⁵⁰ "Because kalunga was the complete life, everything in touch with the earth shared that life, and be- came life after itself. That life appeared on the earth under all kinds of sizes and forms: plants, insects, animals, rocks, human beings, etc" (FU-KIAU, 2001, p. 21).

⁵¹ "is a force in motion, and because of that our earth and everything in it is in perpetual motion" (FU-KIAU, 2001, p. 21-22).

⁵² "After crossing the kalunga line, the doorway towards ku mpemba, the lowest world, the dead" (FU-KIAU, 2001, p. 33).

⁵³ "The horizontal force is fundamental, because it is the key to open or to close, to enter or exit the diurnal world, nza a mwini, ya ku nseke or the nocturnal world, nza ya mpimpa, ya ku mpemba and vice versa" (FU-KIAU, 2001, p. 36).

amarrar novamente, para reaigar; os relacionamentos rompidos são restabelecidos e a comunidade se equilibra [kinenga]. Uma vez que esses relacionamentos rompidos sejam restabelecidos e a “corda” bio-espíritual da comunidade seja fortalecida, toda a comunidade estará novamente lwimba-nganga no plano vertical [kintombayulu] entre a terra e os céus, e entre o mundo superior e inferior, para comunicar tanto com kalunga, a energia viva superior completamente completa [Nzambi], quanto com os ancestrais [Bakulu].”⁵⁴

xi. Energia viva superior completamente completa [Nzambi]⁵⁵

Fonte: FU-KIAU, 2001, elaboração própria.

O autor passa e então a subseção “*Mapping the Universe*” em que apresenta o conceito Bantu-Kôngo sobre o mapeamento do universo⁵⁶, importante para que se entenda, no registro de Fu-Kiau (2001), outros conceitos que ele aborda no decorrer do livro, e então passa a apresentar os quatro (4) estágios:

- 1) *Kala/ Kalazima* (nascimento); preto.
- 2) *Kula/ Tukula* (amadurecimento); vermelho.

⁵⁴ “It is the horizontality plane [lufulu lwabwa/lufulu lwa kilukongolo] that binds all community relationships between its members: its true religion [lukangudulu]. When these relationships are weakened or broken, the community leadership calls for a reconciliation meeting [mu kangulula] to tie again, to reAigar; the broken relationships are reestablished and the community is balanced [kinenga]. Once these broken relationships are reestablished and the community bio-spiritual “rope” is strengthened, the whole community will stand again lwimba-nganga on the vertical plane [kintombayulu] between the earth and the skies, and between the upper and lower world, to communicate to both kalunga, the completely complete higher living energy [Nzambi], and the ancestors [Bakulu]” (FU-KIAU, 2001, p. 36).

⁵⁵ “the completely complete higher living energy [Nzambi]” (FU-KIAU, 2001, p. 36).

⁵⁶ “Para o povo Bantu, o Kongo em particular, o universo como vemos e conhecemos é o resultado do evento ‘primitivo’ que ocorreu dentro e ao redor dele [dungu kiantete] conhecido como luku lwalamba Nzambi, massa cozida de Deus, ou seja, as questões magmáticas, o big bang (Fu-Kiau, 1969). É o resultado de um processo de fogo em expansão que deixa para trás, através de um processo de resfriamento [nghodolo], satélites e planetas. É o processo dos fogos cósmicos em expansão [dingodingo dia mpiaya yayalanga] [...].

Com base nesse antigo ensinamento bantu, o universo pode ser mapeado [tendumunwa/yalwa] em três camadas ou zonas principais [nyalu/zunga], dependendo se estiver no estado verde, cinza ou vermelho. [...]

A energia criativa do fogo em expansão que partiu do primeiro evento [dungu kiantete] ou do big bang [kimbwandende], não foi uma explosão experimental de um laboratório, digamos o Bantu-Kongo. Era uma ordem imperativa natural (chame-a divina) para trazer um processo de transformação em todo o universo e em todos os seus planetas até sua plena maturidade, ou seja, ser capaz de respirar e dar/carregar vida [vumuna ye vana/tambikisa moyo]. Para nosso “conhecimento” atual, nosso planeta, a terra, é o único planeta conhecido que até agora cumpriu essa ordem: é verde (respira) e não apenas dá vida, mas é capaz de sustentá-la até agora [...].

Além dessas fronteiras existem infinitos campos escuros a serem invadidos pelo futuro processo de disparo [dingodingo] dos sistemas em expansão” (FU-KIAU, 2001, p. 22-24).

- “O amadurecimento coletivo, sua liderança, por meio do processo de crescimento coletivo, permite o desenvolvimento social e comunitário. O segmento passo Kala-Tukula, representando o tempo presente, é o positivo no mundo superior, ku nseke, o mundo fisicamente vivo” (FU-KIAU, 2001, p. 27).
- “Estar verticalmente, como um mestre [nganga] entre a terra e o céu [va kati kwa n’toto ye zulu] e entre o mundo superior e o mundo inferior [va kati dia ku nseke ye ku mpembe]” (FU-KIAU, 2001, p. 28).
- “O destino das sociedades, instituições e sistemas sociais depende de como as pessoas de uma determinada sociedade entram nessa zona” (FU-KIAU, 2001, p. 29).

3) Luvemba; branco.

- “A descida no ku mpemba é entrar, positiva ou negativamente, no processo de mudança” (FU-KIAU, 2001, p. 30).
- Associado a toxinas acumuladas durante a vida
- “O passo tukula-luvemba no mundo superior [ku nseke] é negativo; representa o futuro. Este passo é também o passo que simboliza o processo pelo qual os ex-líderes [simbi bia nsi] passam sua liderança para a geração mais jovem, muitas vezes por iniciação [...]. É o princípio de receber e liberar ou o processo de vida e de viver” (FU-KIAU, 2001, p. 30-31).

4) Musoni; amarelo, associada ao conhecimento

- “está associada à noção de ndoki, o conhecedor dos princípios e sistemas do homem de níveis superiores n’kingu ye bimpa, o kindoki ou ciência do conhecimento superior. A manipulação desses princípios e sistemas” (FU-KIAU, 2001, p. 34).
- “Não se vai além deste mundo mais profundo, ku mpemba, sem passar pela luvemba, a barreira da morte, a porta de entrada para ele” (FU-KIAU, 2001, p. 34).
- “O passo luvemba-musoni no ku mpemba é positivo; é o período de nascimento-crescimento desse mundo, uma penetração no rolo cultural acumulado do tempo passado para regenerar as potencialidades da própria vida para um

possível retorno desse ngolo, energia, ku nseke, no mundo físico” (FU-KIAU, 2001, p. 34).

- “Após a acumulação de todas as potencialidades espirituais, morais, intelectuais ou genéticas no ku mpemba, ao passar pelo passo de musoni, diz-nos a cosmologia do Kongo, a alma dual mpeve-ngindu está pronta para reencarnar (renascimento ou re-re... nascimento), para ressurgir no mundo superior [kala diaka ku nseke]. Isso é demonstrado em um continuum de renascimento [...] O corpo do ku mpemba tem então que mudar (morrer) para ser aceito pelo corpo físico de um mundo superior. O passo musoni-kala no mundo espiritual é negativo porque representa o passo de partida de todas as forças/energias descendentes do mundo inferior” (FU-KIAU, 2001, p. 35).

5) *The Ovimbundo of Angola* - W. D. Hambling

“*The Ovimbundu Of Angola*” é um documento de 370 páginas escrito por Wilfrid D. Hambly, assistente curador de etnologia africana, e publicado em 1934 pelo Museu de História Natural de Chicago, localizado na Biblioteca da Universidade de Illinois – EUA. A obra inicia-se com a apresentação do mapa da rota de expedição em Angola, acompanhado pelo índice indicativo, em que contém: Lista de ilustrações; Prefácio; Introdução; Fatores geográficos; Fontes históricas; Aparência Física; Vida Econômica; Vida social; Educação; Linguagem; Religião; Contatos culturais; Contatos de cultura mais amplos; Processos culturais; Bibliografia; e, por fim, o Index, seguido de 84 Placas em Fotogravura.

No decorrer da obra, *kalunga* é mencionada 20 vezes, com 1 variante, sendo localizada nas páginas 110; 115; 214, 215, 216, 239, 280, 289, 295, 307, 333 e 358, esta última associada ao conceito de Deus, quando então o autor sugere que se resgate a leitura sobre *kalunga*, entre outros vocábulos.

a) **Transcrição dos dados coletados:**

A primeira menção ao termo encontra-se na seção dedicada aos fatores geográficos, sendo definida como mar. A menção seguinte encontra-se na seção dedicada às fontes históricas, associada a história de divisão política dos Kimbundu, como consequência de uma guerra civil, quando uma parte do grupo atravessa o rio Kwanza, se dedicando a agricultura, tornando-

se sedentários. Assim temos *kalunga* definida como subchefe e como expressão de saudação. Assim temos:

TABELA 46: DEFINIÇÃO E TRANSCRIÇÃO TEXTUAL EM “THE OVIMBUNDU OF ANGOLA” (HISTÓRICO-GROGRÁFICO)

Definição	Transcrição textual
Mar	“The coastal strip was at times traversed by the Ovimbundu who know of the sea and call it <i>kalunga</i> ” (ASSIS JUNIOR, 1967, p. 110).
i. Subchefe ii. Palavra atual usada pelos Ovimbundu para saudar seus chefes	“Their sub-chief they called the <i>Kalunga</i> , which is the present-day word used by the Ovimbundu in greeting their chiefs” (ASSIS JUNIOR, 1967, p. 115).

Fonte: HAMBLING, 1934.

Na página 214, 215 e 216 encontramos 8 menções a *kalunga*, a localização textual corresponde a seção dedicada a “educação” e a subseção “Padrões de Conduta, Boas Maneiras e Saudações”. Essa parte do documento traz algumas opções de significados ao termo, destacando, no entanto, que “a interpretação da palavra depende da sílaba acentuada e do contexto” (HAMBLING, 1934, p. 214), dessa forma, assim temos:

TABELA 47: DEFINIÇÃO E TRANSCRIÇÃO TEXTUAL EM “THE OVIMBUNDU OF ANGOLA” (EDUCAÇÃO E PADRÕES DE CONDUTA)

Definição	Transcrição textual
i. Saudações de todos os tipos ii. Mar iii. Rei iv. Deus v. Morte	“Um plebeu ao encontrar o rei se curva, estende os braços, bate palmas e diz: ‘ohosi [‘leão’] akuku [‘avô’]. [...] A resposta do rei ao plebeu é ‘ <i>kalunga</i> ’. Esta palavra entra em saudações de todos os tipos. O significado literal da palavra é ‘mar’, ‘rei’, ‘deus’ ou ‘morte’” (HAMBLING, 1934, p. 214).

“Espera-se que o rei responda a uma saudação dada por um membro da família real, colocando a mão direita sobre o peito e dizendo duas vezes ‘kalunga’. Um sekulu (‘chefe de uma aldeia’) cumprimenta um rei da mesma maneira que um plebeu, e o rei responde como faria com um plebeu” (HAMBLING, 1934, p. 215).

“Os plebeus cumprimentam um sekulu com as palavras na kalunga (‘senhor, saudação’). Um sekulu cumprimenta outro do mesmo nível com a palavra kalunga, acompanhada de palmas. Os plebeus do sexo masculino batem palmas na reunião; esta ação é acompanhada pela palavra kalunga, de cada um deles. Duas plebeias usam a palavra kalunga como saudação, mas geralmente não batem palmas. Eles, no entanto, batem palmas ao cumprimentar uma mulher da casa real” (HAMBLING, 1934, p. 215).

“Meninos e meninas devem cumprimentar seus pais, tios maternos, avós e outros velhos com um dos termos na kuku ou na kalunga, sendo este último o mais comum. [...] Uma saudação usual de uma criança à mãe, assim como à irmã da mãe, seria kalunga mai (‘saudações, mãe’)” (HAMBLING, 1934, p. 215).

“Não existe uma forma prescrita de se dirigir ao curandeiro. Saudações entre um plebeu e um curandeiro seguem o uso observado para dois plebeus. Ngonga diz: ‘Eles vão tratá-lo (o curandeiro) como um chefe de aldeia se ele for um homem velho e

	<p>bom. Talvez eles digam na kalunga como se estivessem falando com um chefe” (HAMBLING, 1934, p. 215).</p> <p>“Logo após o nascimento de um menino ou menina, todos os que estão em boas relações com os pais os saúdam dizendo kalunga. A palavra é repetida quatro vezes com o bater de palmas. Quando as palavras foram ouvidas de forma imperfeita e o ouvinte deseja a repetição, é costume dizer kuku em tom interrogativo” (HAMBLING, 1934, p. 216).</p>
--	--

Fonte: HAMBLING, 1934.

A menção seguinte encontra-se na seção “Linguagem” subseção “tons e acentos” (HAMBLING, 1934, p. 239):

TABELA 48: DEFINIÇÃO E TRANSCRIÇÃO TEXTUAL EM “THE OVIMBUNDU OF ANGOLA” (LINGUAGEM)

Definição	Transcrição textual
i. Deus	“As palavras a seguir possuem tons ⁵⁷ de valor semântico, mas o registro fonográfico não ficou

⁵⁷ “Aparentemente há três tons nessa língua, mas não se pode ter certeza, pois sob a condição um tanto incomum de tentar gravar sua voz no ditafone o informante pode ter distorcido o tom de certas sílabas. Pode-se afirmar com satisfação que três tons podem ser distinguidos ao ouvir os discos, e que esses tons tendem a seguir um padrão definido, por exemplo, nas formas singular e plural de uma mesma palavra; mas há menos segurança em tentar compreender todas as nuances desses tons e em atribuir-lhes, sem reservas, um lugar definido na fonética da língua. Nada menos do que o trabalho de campo auxiliado por instrumentos delicados pode fornecer conclusões satisfatórias sobre este ponto.

Os dados não apresentaram nenhum exemplo claro em que o tom tinha valor semântico. Ou seja, não havia exemplos de duas ou mais palavras que, de outra forma idênticas, diferiam apenas em tom e significado.

[...]

Neste capítulo, os tons são indicados colocando-se um acento grave (à) para indicar um tom grave e um acento agudo (á) para indicar a ocorrência de um tom agudo. O tom médio é deixado sem marcação.

[...]

Esse tipo de comportamento tonal foi claramente indicado em cinco registros de palavras isoladas e expressões de duas palavras. Mas nas transcrições de textos folclóricos o comportamento tonal será visto como menos consistente. As discrepâncias na incidência de tons podem ser devidas a diferentes velocidades em que as palavras são faladas. A colocação de tons talvez seja mais confiável quando as transcrições são feitas de fala livre e contínua, como no caso de leitura fluente, ou fala em frases contínuas.

Muitas palavras receberam um acento definido na última sílaba, e em outras a penúltima sílaba recebeu um acento leve. A maioria, no entanto, recebeu leve, ou nenhum, estresse, portanto, nenhuma conclusão definitiva pode ser alcançada sobre este assunto. Em vários casos, é óbvio que o informante estava se esforçando para ser claro e

ii. Mar	claro. <i>Kalunga</i> , de acordo com o tom, pode significar ‘deus’, ‘mar’, ‘morte’ ou ‘saudação’” (HAMBLING, 1934, p. 239).
iii. Morte	
iv. Saudação	

Fonte: HAMBLING, 1934.

As próximas menções encontram-se na seção “Contatos Culturais”, a primeira delas na subseção “Bacia do Congo” (HAMBLING, 1934, p. 289), em que o autor dedica a apresentar de modo resumido as semelhanças e diferenças⁵⁸ entre as culturas do Congo e dos Ovimbundos. Mais à frente, na mesma parte do documento, mas localizado na página 295, quando então o autor trata sobre as semelhanças entre a organização social e a estrutura religiosa, encontramos *kalunga* descrita da seguinte forma:

TABELA 49: DEFINIÇÃO E TRANSCRIÇÃO TEXTUAL EM “THE OVIMBUNDU OF ANGOLA” (CONTATOS CULTURAIS)

Definição	Transcrição textual
Ser supremo de onde tudo se originou	<p>“Nzambi, que é o ser supremo de onde tudo se originou, corresponde a Suku e Kalunga dos Ovimbundu, pois como esses seres elevados, ele é remoto e ocioso” (HAMBLING, 1934, p. 289).</p> <p>“Um ponto de identidade na crença espiritual é o reconhecimento de um ser supremo, Suku, Nzambi ou Kalunga, um criador que está longe demais para se preocupar com os assuntos dos homens. A ele não é feito nenhum sacrifício ou apelo, pois toda a atenção</p>

distinto na pronúncia de cada sílaba; portanto, ele possivelmente sacrificou certas características de sua entonação” (HAMBLING, 1934, p. 239-240, tradução nossa)

⁵⁸ “Apesar das pequenas diferenças, a área do Congo pode ser considerada uma região de considerável uniformidade no que diz respeito a fatores ambientais e culturais. As transições da bacia do Congo para o Planalto de Benguela são de tipo gradual no que diz respeito às condições climáticas, características físicas e cultura. Portanto, não existem condições imperiosas que tenham levado os Ovimbundos a abandonar subitamente os traços já adquiridos antes da sua migração para o sul” (HAMBLING, 1934, p. 286-287, tradução nossa).

	é reservada aos espíritos ancestrais” (HAMBLING, 1934, p. 295).
--	---

Fonte: HAMBLING, 1934.

A outra menção encontra-se na subseção “Sudoeste da África” (HAMBLING, 1934, p. 307), quando o autor descreve semelhanças entre povos distintos da região, mencionando fatos históricos e geográficos para argumentar a favor da hipótese de uma derivação cultural, destacando que “mais importante do que a difusão desses objetos na cultura Umbundu foi a recepção do próprio gado, juntamente com os valores sociais, costumes e crenças religiosas que são os concomitantes usuais da cultura pastoril africana” (HAMBLING, 1934, p. 310). No entanto, é ao tratar sobre a forma como determinados povos dessa grande área processam e se portam diante da morte de um rei que se encontra a menção feita a *kalunga*⁵⁹, tendo seu “significado variando com o contexto e o sotaque.” (HAMBLING, 1934, p. 307).” Dessa forma, assim temos:

TABELA 50: DEFINIÇÃO E TRANSCRIÇÃO TEXTUAL EM “THE OVIMBUNDU OF ANGOLA” (VARIAÇÃO CONTEXTUAL)

Definição	Transcrição textual
i. Ser supremo	“Kalunga, um ser supremo cujo nome é associado ao nome Nangombe. Há aqui uma semelhança filológica com palavras usadas pelos Ovimbundos. Kalunga é uma palavra Umbundu que significa ‘saudações’, ‘mar’, ‘senhor’ e ‘morte’, o significado variando com o contexto e o sotaque” (HAMBLING, 1934, p. 307).
ii. Saudações	
iii. Mar	
iv. Senhor	
v. Morte	

Fonte: HAMBLING, 1934, p. 307.

No mesmo trecho há menção a uma variação do conceito pesquisado, escrito sob a forma de *karunga*, e nos diz: “Os Herero respeitam um ser supremo a quem chamam Ndjambi Karunga. Nyambi é uma palavra bem conhecida na região do Congo, e os Ovimbundu têm a

⁵⁹ Há, aqui, uma importante referência registrada pelo autor, em que nos sinaliza que “C. H. L. Hahn fez recentemente uma análise dos traços da cultura Kuanyama. Suas páginas introdutórias dão conta de Kalunga.” (HAMBLING, 1934, p. 307, tradução nossa). O material poderia ser ricamente investigado pelo presente trabalho, mas por uma variedade de motivos institucionais e pessoais optou-se por deixá-lo para oportunidades futuras.

palavra Njambi, ou Na-Njambi, que significa ‘Senhor Njambi’” (HAMBLING, 1934, p. 307).

Mais à frente, mais uma explanação:

“‘Quem é Ndjambi, a quem eles freqüentemente associavam o nome Karunga?’ Dizem que Karunga é Ndjambi que envia chuva, trovões e relâmpagos. Os Herero dizem: ‘Karunga mora no céu. Ele nos faz apenas bem, portanto não o tememos e não lhe oferecemos sacrifícios’. O fogo sagrado, que nunca pode ser apagado, é feito com bastões de fogo na casa dos ancestrais” (HAMBLING, 1934, p. 309).

Outra subseção a qual encontra-se mencionado *kalunga* é a parte relativa à “Montagem de traços”. Parte do documento em que o autor aponta que:

Linguisticamente os Ovimbundos têm uma forma pura de fala Bantu⁶⁰. A língua umbundo é tonal, mas há poucas palavras semânticas cujo significado depende de um tom alto, médio ou baixo. Provavelmente o umbundo deve ser classificado com as línguas bantas do Sudoeste, mas pesquisas posteriores podem mostrar que, em termos estruturais, o umbundu deve ter uma posição intermediária entre as línguas bantu do Sudoeste e centrais. O estudo do vocabulário definitivamente liga o umbundo com a língua ukuanya do grupo banto do Sudoeste, mas as conclusões baseadas na comparação de vocabulários são perigosas devido à disseminação de palavras em umbundo pelo extenso comércio de caravanas dos ovimbundos. *Podemos, portanto, estar lidando com palavras de empréstimo e não com bifurcação da mesma matriz* (HAMBLING, 1934, p. 331, tradução nossa, grifo nosso).

Ideia que deve ser observada e analisada com atenção à problemática da pesquisa. Mais à frente, o autor descreve *kalunga* da seguinte maneira:

TABELA 51: DEFINIÇÃO E TRANSCRIÇÃO TEXTUAL

Definição	Transcrição textual
Ser supremo/ criador	“Ideias religiosas de um ser supremo, Suku, Nzambi ou Kalunga, que é pensado como um criador. Ele está, no entanto, longe de todos os assuntos tribais, e não há sacrifício ou apelo a ele” (HAMBLING, 1934, p. 333, tradução nossa).

Fonte: HAMBLING, 1934, p. 333.

⁶⁰ Aqui é preciso abrir um grande parêntese para trazer críticas indispensáveis a abordagem do autor: a ideia de pureza, se tratando de culturas, é algo absolutamente equivocado, ainda que saibamos que certas críticas se tornam frágeis pela apresentação anacrônica. No entanto, se faz indispensável esse registro, fortalecido por outro trecho do documento em que o autor explicita que: “Os dados reunidos em relação aos Ovimbundu, se considerados em conjunto com a análise das culturas africanas feita no capítulo anterior, levam à seguinte reconstrução histórica. Quando os traços somáticos dos Ovimbundos são considerados, fica claro que o tipo geral é removido daquele dos verdadeiros negros. Entre os Ovimbundu estão pessoas de tipo esbelto, de pele morena, com algum refinamento de lábios e largura nasal; enquanto outras pessoas possuem os opostos dessas características, mas em nenhum caso tão intensamente quanto os verdadeiros negros. Aceito a visão da mistura física de hamitas com negros verdadeiros e acredito que tipos como o ovimbundo e o vakuanya resultaram da infusão de sangue hamítico que modificou os traços somáticos do negro da maneira mencionada” (HAMBLING, 1934, p. 331, tradução nossa).

Por fim, encontra-se *kalunga* mencionada duas vezes no índice remissivo, uma dedicada ao termo mesmo e outra associada a “Deus” (HAMBLING, 1934, p. 358), quando então o autor sugere ver Kalunga, Nzambi, Religião e Suku.

6) Dicionário Kimbundu-Português - A. de Assis Junior

O dicionário é apresentado como um material linguístico, botânico, histórico e corográfico, seguido de um índice alfabético dos nomes próprios, contém 392 páginas e está localizado na Biblioteca da Universidade de Toronto. O material inicia-se com um preâmbulo/ “Razão de ser”, em que introduz aspectos gramaticais da língua, tais como: as letras, acentuação e classes, classificados em 10 grupos, onde apresenta um quadro de substantivos e adjetivos indicados pela forma singular e plural, seguido de exemplos, de acordo com a gramática kimbundu de Héli Chatelain. Após isso, passa então a apresentação das abreviaturas utilizadas e a bibliografia, antes de dar início as descrições vocabulares e finalizar a obra com uma lista de nomes próprios.

a) Transcrição dos dados coletados:

Kalunga está localizado na página 89, indicada como pertencente ao grupo IX das classes de substantivos e adjetivos, assim descrita:

TABELA 52: CLASSIFICAÇÃO E SIGNIFICADO EM "DICIONÁRIO KIMBUNDU-PORTUGUÊS"

Classificação:	Significado:
Adjetivo	<ul style="list-style-type: none"> i. Eminente; ii. Insigne; iii. Grande; iv. Incomensurável; v. Infinito.
Substantivo	<ul style="list-style-type: none"> i. Massa líquida que circunda os continentes; ii. Oceano; iii. O mar (<i>mênha ina</i>);

	<ul style="list-style-type: none"> iv. A imensidade; v. O vácuo; vi. O abismo; vii. Infortúnio; viii. Desgraça; ix. Peste; x. Calamidade; xi. Morticínio; xii. A morte; xiii. Tratamento equivalente a Excelência, a Eminência; xiv. Senhor; xv. Fidalgo que tem honras de grandeza; xvi. Pessoa de alta hierarquia.
Mitologia (?)	<ul style="list-style-type: none"> i. Deus; ii. Deus da Morte; iii. A própria morte; iv. O Além, a eternidade; v. Uma das três Deusas que fiavam e cortavam o fio da vida (<i>'a Samba</i>); vi. Deus da família, da vida; vii. O maior dos Deuses;
Corog. (?)	<ul style="list-style-type: none"> i. Rio; ii. Afluente da margem esquerda do rio Capororo, no distrito e província de Benguela; pov. e posto de Cameia, circ. civ. do Dilolo, distr. do Moxico, prov. do Bié, com 8.512 hab.

No entanto, o termo também se encontra mencionado 26 vezes no decorrer da obra como aporte descritivo, assim temos:

TABELA 53: VOCÁBULO, SIGNIFICADO E USO DESCRITIVO NO DICIONÁRIO KIMBUNDU-PORTUGUÊS

Vocábulo:	Significado:	Uso descritivo de <i>kalunga</i>:
Hungulule	Adj.: Enchente; que está enchendo; abundante; <i>cheia</i> Sub.: Grande abundância; fartura; superabundância; a máxima altura das águas do Mar; aumento periódico do volume das águas do oceano; preamar; maré; desregramento; excesso; desaforo; inprudência; descaramento.	<i>ia kalunga</i>
Ibundu	Sub. pl. (III) Frutas que a terra dá; produtos; interesses; ganhos; lucros. Fig.: Consequências; efeitos; despojos; <i>restos mortais</i> .	<i>ia Kalúnga</i>
Isoso	Sub. pl.; (III) Pontos; porção de fios que ficam entre pontadas de agulhas; marcas; pintas; partes de um discurso; referências; bocados (de uma conversa); Partes; furos; <i>Atos ou fatos culpáveis ou criminosos na vida de alguém</i> ; causas.	<i>ia Kalunga</i>
Isubu	Sub. pl. (III) Sobras; demasia; sobejos; cresces; restos. O fato, pano ou outro vestido que o patrão dá ao seu criado. Aumento; abundância; crescidos. <i>O que fica</i> . Os restos mortais.	<i>Ia Kalunga</i>
Kibófa	Sub. (III) Charco; atoleiro; <i>podridão</i> ; putrefacção. Adj. Fétido; que exala mau cheiro.	<i>kia kalunga</i>
Kibundu	Sub. (III) Golpe; pancada; <i>mortalha</i> ; mortandade.	<i>kia kalunga</i>
Kikólo	Sub. (III) Desfiladeiro; <i>vale</i> ; o cavado das águas; lugar ou casa onde se pratica a circuncisão (no Bengo).	<i>mu — Kia Kalunga</i>

Kuhungulula	v. tr. Tornar impudente; desvergonhado; desaforar; bater com ímpeto, <i>com fúria</i> ; deslocar	<i>Kalunga k' ahungulula o ritari</i>
Kurimbuluka	v. intr. <i>Ficar tempestuoso</i> ; ficar muito mexido; agitado; sujo.	<i>Kalunga u arimbuluka</i>
Kusóta	v. intr. Encarnar; cicatrizar; criar carne (a ferida); procurar; buscar; <i>tratar de saber</i> ; escutar; fazer que se lhe depare Sub. Procura; indagação; busca.	<i>Kalunga</i>
Kuzéka	v. intr. Dormir; <i>descansar na paz do túmulo</i> Sub. O dormir v. r. Deitar-se; dormir com; copular.	<i>u azeka kilu kia Kalunga</i>
Lube	Sub. (VI) <i>Destino</i> ; sentença; decisão final de um juiz ou tribunal.	<i>Lua Kalúnga</i>
Máfunda	Sub. pl. (IV) Saquinhos de fis de mutôe, para condução e conservação de colas. Profundezas. Distância da frente ao lado oposto; profundidade que se supõe insondável e tenebrosa; abismo; despenhadeiro; voragem; <i>pêlago</i> ; tudo quanto excede o que de si é excessivo; Fig. Mistério	<i>ma kalunga</i>
Mátote	Sub. (IV) Escória; borras; fezes. Fig. Os restos mortais; as cinzas Adj. Residuírio	<i>ma kalúnga</i>
Mázembu	Sub. pl. (IV) Rancores	<i>ma kalunga</i>
Mbungula	Sub. (IX) mit. Divindade; anjo mau que procura a perdição da Humanidade; Espírito das trevas; um dos gênios que preside a terra ou os seus tesouros; gênio que habita o ar; silfo; gnomo. <i>Kalunga, o gênio da morte; demônio; sataná</i> s; cada um dos anjos mais que estão às ordens de <i>satanás</i> ; príncipe dos infernos. Fig. Pessoa travessa, feia e antipática; homem de mais instintos.	<i>Kalunga</i>

Mênha	Sub. Água; lugar por onde a água corre ou alaga; <i>o mar</i> ; água potável água doce líquido Fig. Lágrimas; seiva. Adj. Que corre; que alui; maçarico Bot. Planta esterculiácea, produtora de uma goma em grossas e curtas lâmina ondeadas, brancas e tenazes.	<i>ma kalunga</i>
Mílenge	Sub. pl. (II) Ares; ventos; correntes (de ar)	<i>ia kalunga</i>
Misúsu	Sub. pl. (II) As dores do parto; pesares; estertor; <i>vascas</i> ; convulsões; ânsias; náuseas.	<i>ia kalunga</i>
Mufúndi	Adj. e sub. Corpoferá; rio; enterrador; <i>coveiro</i> ; sepultureiro.	<i>pangu a ibula mukuiiu, itote ia kalunga a ibula</i>
Másanza	Sub. (II) Vastidão; <i>extensão dilatada</i> Adv. Ao largo; ao longe; no alto mar.	<i>ku-ua kalunga</i>
Musúsu	Sub. (II) Dor; pesar; sofrimento moral; <i>convulsão</i>	<i>ua kalunga</i>
Pangu	Sub. (IX) Novidade; o que se vê ou faz pela primeira vez; modo; maneira original. Refrão; expressão inconscientemente repetida a cada passo. Virtude; dever. Ritual; norma; <i>doutrina</i> . Citação; texto. Corog. Pov e posto do couc. e circ. civ. dos Dembis, dist. prov de Luanda, 3.853 h.b	<i>a ibula mukulu matote ma kalunga a ma ibula mufundi</i>
Riabú	Sub. (IV) port Diabo V. kariapemba; <i>mbungula-kalunga</i>	<i>mbungula-kalunga</i>
Riie	Sub. (IV) bot. Palmeira produtora do dendém; <i>acrocona</i> V. muriie - <i>ria kalunga</i> Planta de utilidade ornamental. Corog. Antiga pov a meio caminho de Cascalala ao Dondo, distr. e prov. de Lnanla, a 5 quil a E. do rio Lucala	<i>ria kalunga</i>

Suku	Sub. (IX) O grande espírito; <i>Deus</i> ; Deus da Morte, dos abismos. V. <i>Kalunga</i>	<i>ia kalunga</i> <i>kalunga</i>
------	---	---

Fonte: ASSIS JÚNIOR, 1967.

II. Computação quantitativa dos dados coletados:

O registro aqui apresentado não considera os vocábulos em que *kalunga* aparece utilizada como aporte descritivo. Dito isso, assim temos:

TABELA 54: REGISTRO SEMÂNTICO, DEFINIÇÕES E DERIVAÇÕES SEMÂNTICAS E REGISTRO QUANTITATIVO

Registro semântico	Definições e derivações semânticas	Registro quantitativo
Água/ Oceano	<ul style="list-style-type: none"> • Oceano <ul style="list-style-type: none"> ❖ Pequeno oceano [Kalunga Kofele] ❖ Grande oceano [Kalunga Konene] • Água sem fim dentro do espaço cósmico, dentro do qual flutua o mundo, realidade física, metade voltado para vida terrestre e metade submerso para a vida submarina e para o mundo espiritual (DR) • Porta/ parede entre os mundos físico e espiritual (DR) • Mar <ul style="list-style-type: none"> ❖ Massa líquida que circunda os continentes • Rio <ul style="list-style-type: none"> ❖ Afluente da margem esquerda do rio Capororo – Benguela 	16
Título de chefia	<ul style="list-style-type: none"> • Título de chefe <ul style="list-style-type: none"> ❖ Tratamento equivalente a Excelência, a Eminência ❖ Fidalgo que tem honras de grandeza ❖ Pessoa de alta hierarquia • Subchefe 	13

	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Palavra usada para saudar seus chefes • Barão • Senhor • Rei 	
Campo espiritual	<ul style="list-style-type: none"> • Mundo inferior ❖ Mundo espiritual • Energia aquecida completa por si só ❖ Energia viva superior completamente completa • Fonte de vida na terra <ul style="list-style-type: none"> ❖ Animando <i>mbungi</i> e o excedendo/ inundado/ preenchendo/ invadindo ❖ Vida completa, motivo pela qual tudo em contato com a terra se torna vivo, surgindo com variados tipos de tamanhos e formas: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc ❖ Ser supremo de onde tudo se originou • Símbolo de força/ energia, vitalidade <ul style="list-style-type: none"> ❖ Potencialidade • Água sem fim dentro do espaço cósmico, dentro do qual flutua o mundo, realidade física, metade voltado para vida terrestre e metade submerso para a vida submarina e para o mundo espiritual (DR) • Porta/ parede entre os mundos físico e espiritual (DR) <ul style="list-style-type: none"> ❖ Saída e entrada ❖ Linha/ porta a qual se atravessa para <i>ku mpemba</i>/ o mundo inferior ❖ Força horizontal fundamental, chave para abrir ou fechar, para entrar ou sair do mundo diurno ou do mundo noturno e vice-versa 	31

	<ul style="list-style-type: none"> ❖ O plano de horizontalidade une todas as relações comunitárias entre seus membros: sua verdadeira religião • O princípio deus da mudança/ deus-princípio da mudança (DR) • Força que continuamente gera (DR) • Deus <ul style="list-style-type: none"> ❖ O maior dos Deuses; • Deus da Morte (DR) • Uma das três Deusas que fiavam e cortavam o fio da vida. • Deus da família, da vida; 	
Morte	<ul style="list-style-type: none"> • A morte • A eternidade • Morticínio • Deus da Morte (DR) 	11
Afirmção/ Saudação	<ul style="list-style-type: none"> • Sim • Saudações de todos os tipos 	8
Símbolo de mudança	<ul style="list-style-type: none"> • Processo e princípio de mudança • Força que continuamente gera (DR) • Uma força em movimento, e por causa disso nossa terra e tudo nela está em movimento perpétuo 	
Imensidão	<ul style="list-style-type: none"> • Imensidão, imensurável • Eminente; • Insigne; • Grande; • Incomensurável; • Infinito. 	8
Abismo	<ul style="list-style-type: none"> • Vácuo 	2

Infortúnio	<ul style="list-style-type: none"> • Desgraça • Peste • Calamidade 	4
------------	---	---

Fonte: ASSIS JÚNIOR, 1967.

III. Registro relacional dos dados coletados:

Sumariamente, contata-se a recorrência das semânticas coletadas, em caráter quantitativo, da seguinte maneira:

- 1) Campo espiritual/ divindade
- 2) Água/ oceano
- 3) Título de chefia
- 4) Morte
- 5) Imensidão
- 6) Símbolo de mudança
- 7) Infortúnio
- 8) Afirmação/ saudação
- 9) Abismo

4. DA INTERPRETAÇÃO CRUZADA DAS FONTES BRASILEIRAS E AFRICANAS

Mas Kalunga, sobre a qual estou navegante agora, suas águas foram invadidas e conspurcadas, ganância, sujeira no tempo invadindo, provocando outras histórias, em minha memória brotam as narrativas da travessia forçada, as negreiras [...]. Por que tantos corpos não emergem? Caminho entre os meus, como trazê-los novamente a vida? [...] sigo entre os mortos não estão mortos pois estão sempre a reclamar o tempo de vida, há um desejo que nos recompõem, há esperança, forças que permitem insurgir das águas [...] muitos se lançam nas águas pois creem que em Kalunga encontrarão o caminho do retorno, esses corpos, um número infinito de dor, movimentam ainda hoje as águas de Kalunga, desde as suas raízes. Quem se lembra deles? É preciso pedir licença para fazer a travessia de hoje.

EVARISTO, Conceição, 2019.

I. Registro relacional dos dados coletados:

A análise cruzada dos dados coletados nos dois eixos componentes da pesquisa contata-se uma inversão quantitativa da maior e da segunda maior recorrências semânticas. Enquanto nas fontes brasileiras ocorre uma maior inscrição de *kalunga* com definições associadas ao mar, seguida de definições associadas a representações divinas, nas fontes africanas a maior recorrência está inserida dentro do campo espiritual, com definições associadas a noção de divindade, seguida de significações ligadas ao oceano.

Nas fontes brasileiras a associação de *kalunga* ao mar, ou com o significado derivado ou expansivo de oceano, lago profundo ou água, de modo mais geral, vem frequentemente acompanhado de ideias ligadas à morte, ao inferno e ao deus da morte, mas, sobretudo como representante de um “grande cemitério” – em oposição ou contraste ao cemitério convencional, chamado de *kalunga pequena*. Nas fontes africanas também há menção a uma distinção entre pequeno e grande associado ao oceano, mas sem informar nada mais, como um possível vínculo ao lugar de sepultamento ou não. No entanto, a maior referência de *kalunga* com associação a água vincula-se também a noções espirituais, como a água cósmica, em que representa a fronteira entre a realidade física e terrestre, e a realidade espiritual e submersa.

Já a inscrição de *kalunga* ao campo espiritual, temos nas fontes brasileiras definições menos volumosas do que as encontradas nas fontes africanas. A ideia de divindade, em alguns trechos indicada como ocupando um lugar secundário no panteão bantu, vem acompanhado de semânticas associadas aos seus símbolos, representações (bonecas), imagem, fetiche e forças da natureza. Há também definições dessa divindade enquanto ser autocriado e também criador, deus supremo e infinito, no entanto, o maior lugar ocupado pela ideia de divindade é àquela associada a morte.

Nas fontes africanas o desenvolvimento descritivo da semântica vinculada a ideia de divindade ocupa um lugar mais ampliado, significando tanto o mundo espiritual de modo mais geral, quanto o maior dos deuses, Ser supremo, descrita como energia superior, aquecida e completa por si, fonte e origem de vida, sendo símbolo de força, vitalidade e potencialidade. Há também menção a *kalunga* como o Deus da morte, mas há igualmente, em contrapartida, menção de *kalunga* como deus da família e da vida. Isso nos leva a uma outra definição, em que posiciona o conceito como o portal onde se encontram as realidades materiais e espirituais, a força horizontal que possibilita a entrada e a saída entre esses dois mundos e vice-versa. É uma dimensão que carrega, inclusive, valores e pilares comunitários, descrita, por fim, como o princípio da mudança, de caráter divino, sendo expressa como o *deus-princípio da mudança*.

Entre a terceira e quinta – em que há uma incidência de quatro definições com a mesma quantidade de recorrência – maiores recorrências nas fontes brasileiras há definições não encontradas nas fontes africanas, quais sejam:

- a) Rato, por variação: vadio, ratoneiro; Libélula; peixe.
- b) Indicação de tamanho pequeno; Bibelô, qualquer imagem pequena, estatueta; indivíduo de baixa estatura.
- c) Nome de diversos arbustos e árvores da família das simarubáceas; arbusto do Brasil Central com flores; Árvore cuja raiz é indicada no tratamento de males de estômago; planta tônica amarga. *Simaba ferrugínea*; molho de mudas de arroz
- d) Brinquedo; pequena boneca articulada; cavalo em miniatura; boneca(o); boneca(o) feita de pano, madeira ou barro; gravura;
- e) Companheiro(a) próximo(a) ou fiel; ajudante/ assistente, em carga e descarga de caminhões e carretas.

A quinta maior recorrência semântica nos dados coletados nas fontes africanas diz respeito a *kalunga* como título de chefia ou seus significados derivados. Tal definição é encontrada apenas em uma única menção nas fontes brasileiras, com o significado derivado de rei, grande chefe ou senhor. Em contraste, a terceira maior recorrência semântica nos dados coletados nas fontes brasileiras vincula *kalunga* à ideia de morte e cemitério, ideia constatada como sendo a quarta maior recorrência semântica dentro das fontes africanas. Nas fontes brasileiras essa definição de *kalunga* encontra-se regularmente associada ao mar, representante da *kalunga grande*, o grande cemitério, como explanado anteriormente, regularmente associada a figura divina e raríssimas vezes associado também ao inferno. Nas fontes africanas, essa semântica não encontra correspondência ao mar de modo tão frequente, é igualmente representativa de deus e carrega também noção ligada a eternidade, ligando-se a ideia cíclica de fronteira e portal, anteriormente mencionado.

Na sexta maior recorrência semântica nas fontes brasileiras há uma incidência de três definições, uma delas descreve *kalunga* como uma língua africana e um falar banto da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba; a outra sendo as bonecas do maracatu; e, por fim, como indicação racial, sendo uma pessoa ou indivíduo de raça negra. Nenhuma desses significados possuem correspondência nas fontes africanas, assim como a sétima recorrência semântica nas fontes brasileiras, em que *kalunga* apresenta o significado de espelho/ espelho da vida e de esboço de uma figura humana, exceto na descrição do vocábulo enquanto abismo, profundezas

da terra ou lugar profundo, em que no bloco das fontes africanas encontra-se a descrição de *kalunga* enquanto abismo e vácuo.

A recorrência seguinte à morte nas fontes africanas vincula *kalunga* a ideia de imensidão, imensurável e infinito, semântica identificada apenas uma única vez no bloco de fontes brasileiras. Segue a esta recorrência a definição de *kalunga* como um símbolo de mudança, dialogando uma vez mais com a noção de ciclicidade representante do portal em que *kalunga* também é definida como o processo e o princípio de mudança, uma força em movimento que continuamente gera e que põe tudo em estado de movimento. Após essa definição, tem-se *kalunga* como infortúnio e depois como um modo de afirmação e de saudação, nenhum com ocorrências nas fontes brasileiras, o que encerra a transcrição referente às fontes africanas, pois o restante das semânticas dadas a *kalunga*, encontradas nas fontes brasileiras, não possuem qualquer correspondência no eixo documental africano, quais sejam:

- a) Céu
- b) Interjeição: Salve! Viva!
- c) Cada um dos habitantes da comunidade dos Calungas, em Goiás
- d) Ente imaginário e privilegiado
- e) Caricatura ou qualquer ilustração em matéria publicada
- f) Boneco ou manequim, com formato de silhueta humana, que serve como alvo em exercícios de tiro
- g) Nome dado, por derisão, aos incrédulos e aos adversários das imagens dos santos

1) Interpretação cruzada do registro relacional dos dados coletados

Reconhece, desde o início dessa pesquisa, que *kalunga* é um termo polissêmico, identificado sobremaneira como o mar ou a morte. Procurou-se, no entanto, entender essa multiplicidade semântica e mais, como se deu os processos de travessia linguística e filosófica do termo, buscar e compreender suas possibilidades transculturais, tendo em vista que a realidade escravocrata, desde as fases de captura humana no continente africano, se caracteriza por uma reunião diversa de etnias e cosmologias.

Dessa forma, partir do registro relacional dos dados coletados nas fontes consultadas, é possível constatar uma inscrição significativa de *kalunga* ao campo da espiritualidade, com

semânticas ligadas a divindades e ao mar, de modo representativo sobretudo aos processos de morte e princípios de mudança, ainda que haja indicações direcionadas ao caráter do conceito ligado a vida também. Dessa forma, contata-se que o lugar semântico maior ocupado pelo termo refere-se ao portal e a fronteira cíclica entre as realidades materiais e espirituais, sendo a água esse canal fronteiriço.

A inversão das primeiras e segundas recorrências entre as fontes brasileiras e africanas não corresponde de modo tão determinante a principal definição do termo, de modo global, tendo em vista que ambas os campos semânticos apresentam diálogos e ligações transversais muito aproximadas. Dito isso, reconhece uma dada linha de continuidade entre os significados encontrados no interior do continente africano e os significados encontrados e mobilizados na diáspora.

A noção de *kalunga* em contexto diaspórico, é importante pontuar, recebe um número substancialmente maior e diverso de possibilidades semânticas, essas nem ao menos encontradas como variantes e ou derivações interpretativas nas fontes africanas. E, embora tais definições só tenham sido registradas e não aprofundadas em seus caminhos filológicos, oferece-nos possibilidades futuras de investigação, por exemplo, explanar as ideias de *kalunga* como indicação racial negra e/ou como o nome dado as bonecas do maracatu poderia ofertar um maior entendimento filosófico e histórico do termo.

5. A DIMENSÃO TRANSCULTURAL EM KALUNGA

Na abundância de Kalunga as nossas lágrimas [...], contemplo os corpos dos meus e creio que a cada corpo tombado outro se levanta

[...] meus olhos da memória continuam escavando o fundo de Kalunga, ali se tropeçam nos mortos, mas há sempre o milagre da ressurreição, aqui estou, minha filha me acompanha, ela tem também os olhos cheios das águas de Kalunga, respeitamos as águas, cultivamos as lágrimas, somos herdeiras e herdeiros de quem sabe verter e enxugar com as próprias dores, nossas mãos mesmas se erguem do fundo dos tempos e se entrelaçam as outras, temos as palmas e as almas abertas.

EVARISTO, Conceição, 2019.

I. Sobre o conceito de transculturação

O propósito do estudo dos processos de tradução transcultural linguístico-filosóficos, aqui conduzido pelos resultados de uma análise referente a noção de *Kalunga* circunstanciado pela perspectiva da diáspora atlântica, se organiza na procura de responder algumas questões que, embora objetivas, configuram-se igualmente voltadas a revisões teóricas mais amplas e que, por sua natureza, indicam a abordagem empregada. Como ocorre o processo histórico e antropológico de tradução transcultural linguístico e filosófico do conceito de *Kalunga* entre territórios africano e brasileiro? Qual é a semântica de *Kalunga* em território diaspórico? São perguntas, portanto, que estruturaram o corpo interrogativo da pesquisa.

A observação de tais questões permite identificar, como já mencionado, a abordagem utilizada, mediante a percepção das chaves operacionais centralizadas, referentes as dimensões de *processo*, de *transculturação* e de *fronteiras*.

Submete-se, então, uma busca pela compreensão da filogenia linguística de *Kalunga*, uma busca pela compreensão operacional do conceito, endogenamente centro-africano, em diáspora, questionando, dessa forma, sobre sua trajetória morfológica, semântica e, sobretudo, sobre seus valores filosóficos e cosmológicos. Isto posto, entende-se que o tratamento do aporte linguístico situado em dispersão exige modos investigativos concernentes aos seus aspectos expansivos e heterogêneos. Portanto, a postura metodológica se direciona inicialmente ao panorama espaço-temporal da escravidão atlântica como quadro principiante da pesquisa, considerando a importância inescapável de se explorar o tema para além de uma contextualização⁶¹ do objeto, entendendo que a compreensão do evento é imprescindível a problemática, segundo a apreensão sugestiva do professor Richard Price (2003).

O antropólogo norte-americano, em artigo intitulado “*O Milagre da Crioulização: retrospectiva*”, aproveita a oportunidade para oferecer algumas respostas – tanto de modo divergente quanto por aproximação dialógica – a certas provocações feitas por David Scott (1991 *apud* PRICE, 2003) ao campo dos estudos afro-americanos. Scott, em tom de denúncia⁶² às posturas que se inclinam ao que ele chama de história das continuidades – em que se busca uma herança africana autêntica – sugere uma concentração maior sobre os discursos em relação à

⁶¹ Richard Price (2003) sugere a utilização do evento, tal como do discurso, de modo alternado, como figura e fundo.

⁶² “Um de seus alvos foram os historiadores céticos, esses tradicionalistas poderosos de todas as universidades que continuaram a negar a possibilidade de que os ‘povos primitivos’ – particularmente os que não dispõem de uma escrita – pudessem ter um sentimento de seu passado que transcendesse o ‘mito’” (PRICE, 2003, p. 404).

atenção dada à reconstituição dos eventos, o que indicaria inquirir mais sobre como os indivíduos africanos e afrodescendentes “contemplam seu passado e falam e agem em termos dele” (SCOTT, 1991 *apud* PRICE, 2003, p. 387). Essa indicação crítica de David Scott serve como um posicionamento contrário a uma conseqüente relação que ele identifica como intercambiável entre África e escravidão. Sobre a postura antropológica mencionada, a essa declaração, Price (2003) rebate apontando que existem diferenças fundamentais quanto as ideologias, métodos e teorias de tais estudos, indicando, dessa forma, uma sugestão em que se possa atender o foco proposto por Scott sobre os discursos, sem que isso automatize análises históricas precárias,

No nível mais simples, afirmo que, para compreender plenamente o ‘discurso’ (a memória coletiva e os modos pelos quais se atribui sentido a figuras como a escravidão, a resistência, ou a África da atualidade), devemos, simultaneamente, considerar o ‘evento’ (a demografia – inclusive a etnicidade – ao longo do tempo, a sociologia e a economia de determinados regimes das plantations e assim por diante). E que, para compreender o ‘evento’ ou a ‘história’, devemos também considerar o ‘discurso’ e a ideologia [...] Em suma, creio que nossa compreensão do passado africano-americano deve abarcar tanto a memória quanto o evento, se quisermos compreender qualquer um dos dois. E é por isso que (em meus escritos e aulas) os romances e a poesia ombreiam tão de perto com as monografias históricas e antropológicas (PRICE, 2003, p. 406).

Reafirma-se, portanto, que

o estudo do período escravagista, e particularmente da cultura popular dos escravos, é muito importante. É durante esse período que podemos ver como um africano, importado da área da sua ‘grande tradição’, procurou estabelecer-se em um novo ambiente, usando os instrumentos disponíveis e as lembranças de sua herança tradicional para deslanchar algo novo [...], mas, ainda assim, algo reconhecidamente africano [...]. A tese deste estudo é [...] que é natureza da cultura popular do ex-escravo africano, que persiste até hoje na visão do ‘povo’ contemporâneo, que podemos discernir que a ‘rota do Atlântico’ não foi, como se presume popularmente, [uma simples] experiência destrutiva traumática que separou os negros da África, rompendo seu sentimento de história e de tradição, mas uma via ou um canal entre essa tradição e o que se vem desenvolvendo no novo solo (BRATHWAITE, 1981, p. 6 *apud* MINTZ; PRICE, 2003, p. 12).

No entanto, para os objetivos aqui pretendidos, respaldados pela escolha de um tratamento multidisciplinar, entende-se que é oportuno o exame do evento por meio também de uma compreensão retrospectiva sobre como a escravidão tem sido investigada por perspectivas disciplinares distintas, enquanto unidade discursiva para o entendimento de culturas de matriz africana em territórios diaspóricos.

O antropólogo Igor Kopytoff (1982), por exemplo, apresenta um panorama do problema da escravidão dentro do pensamento antropológico por meio de explicações auxiliadas por tabelas quantitativas que, em suma, oferecem dados relativos a certa escassez de produções sobre

o tema no campo antropológico⁶³, as quais ele chama atenção para uma fraqueza conceitual nas abordagens e para o destaque dado pelos precursores da antropologia moderna ao modelo greco-romano, em prejuízo de estereótipos projetados sobre a escravidão afro-americana.

Price (2003) examina as distinções entre as abordagens afrocêntricas e americanistas – ou, historiadores x antropólogos –, oferecendo uma breve retrospectiva das agendas acadêmicas dedicadas ao tema das culturas afro-americanas as quais são, inevitavelmente, circunscritas aos modos operandi de ideologias⁶⁴ e políticas identitárias. Em suma, a distinção de tais escolas, acompanhando tendências polarizantes, permite identificar focalizações diversas, enquanto a primeira oferece contribuições ricas no que diz respeito a descrições históricas sobre o continente africano a segunda direciona seu foco para a escravidão atlântica, de outro modo, a primeira realça uma certa unidade étnica africana das heranças culturais em detrimento de análises acerca dos processos de miscigenação, embora

não há dúvida de que tal perspectiva africanista tem seu lugar em nosso instrumental para compreender os modos como os africanos escravizados e seus descendentes criaram comunidades e instituições em suas novas pátrias. Se usada a serviço de uma contextualização e historicização maiores, e não para promover um ataque generalizado e tendencioso à criouliização, tal perspectiva, embasada num rico conhecimento da história africana, não pode deixar de contribuir para nossa compreensão dos acontecimentos do lado de cá do Atlântico (PRICE, 2003, p. 396).

Essa apreensão aponta, sobremaneira, para algumas impressões importantes de serem aqui registradas e comentadas, por exemplo, a noção, pela perspectiva afrocentrada, de que o conceito de etnicidade foi, de certo modo, substituído pela ideia de raça, uma posição que prescreveria, por fim, uma homogeneidade africana por excelência⁶⁵. Como contraponto a algumas dessas sugestões conceituais africanistas, Price (2003) destaca que a ideia de diversidade e/ou heterogeneidade não caracterizaria uma confusão cultural, tampouco se configura como uma dificuldade às (re)composições culturais, tanto quanto pelo seu inverso, ou seja, corresponderia a um impulso resultante para um envolvimento “mais em estilos de vida multiculturais do que sincréticos” (GOMEZ, 1998, p. 10 *apud* PRICE, 2003, p. 391). Dessa forma, entende, de modo simples, que a estratégia empregada e postulada por Price (2003) consiste em um exercício de análise de elementos constantes e variáveis dentro de um quadro que considera a escravidão

⁶³ Kopytoff (1982) demonstra em tabela a bibliografia produzida sobre escravidão, em que computa uma contribuição antropológica de 6%, geralmente focada na África e no Caribe, ressaltando que entre os anos de 1920 e 1960 houve uma certa ausência do tema, quando o campo formava sua visão de mundo moderna, ainda que notada em contextos locais por meio da produção de monografias e ensaios etnográficos.

⁶⁴ Price (2003) sugere a ampliação comparativa entre disciplinas para além de enrijecimentos ideológicos particulares.

⁶⁵ Sobre este ponto é preciso adensar reflexões e debates acerca da noção de autenticidade (PRICE, 2003; SODRÉ, 2017).

como uma instituição que teve diferenças basilares, indagando sobre os tipos de processo que promoveriam essas diferenças.

Reconhece-se, portanto, que a investigação sobre o conceito de *Kalunga* absorve disposições da perspectiva africanista tanto quanto da perspectiva americanista, no que diz respeito ao auxílio oferecido pela história africana a pesquisas que se propõe a compreensão de aspectos atlânticos e a organização investigativa encaminhada por diferentes recortes temporais e espaciais. Dito isso, embora já se esteja determinado que a pesquisa se inicia pelo recorte da diáspora, é preciso trazer uma lembrança, tal como um sobreaviso ao leitor, que o movimento mais realista desta escrita se configura circular – ou, a melhor modo imagético, espiralizado – a maneira de ocupar uma encruzilhada teórica mais precisa.

Entender, portanto, a diversidade e/ou a heterogeneidade que se encontram na diáspora como caracteres de estímulo a formação de realidades multiculturais (GOMEZ, 1998 *apud* PRICE, 2003) é uma das primeiras lentes disponíveis à pesquisa, indicando, dessa forma, que a compreensão sobre o trânsito de *Kalunga* entre fronteiras étnicas perpassa, potencialmente pela análise de processos de tradução transcultural. A propósito, antes de se dar início a mobilização de fato a esse aporte teórico, é prudente apresentar aquele a quem lhe deu um lugar de possibilidade analítica e a consagrou. Fernando Ortiz (1963) sociólogo cubano – por alguns considerado um funcionalista⁶⁶ – que apresenta uma trajetória teórica e metodológica, passando por uma formação positivista, uma perspectiva biologizante das ciências sociais, indo ao campo gnoseológico até uma virada teórica direcionada a história-social, nos presenteia a categoria através da obra “*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*” de 1940.

O autor trata sobre a difusão comercial e usual do tabaco o localizando com destaque nas dinâmicas de trocas culturais atlânticas, rompendo com a ideia de integridade cultural, insustentável na esteira das continuidades coloniais e discriminatórias, tal ideia, aplicada a realidades americanas, dialoga com a hipótese de *derivação cultural*⁶⁷ (HAMBLING, 1934), transcorrida ainda em território centro-africano. Ortiz, com essa proposta, proporciona um afastamento aos aspectos constituintes de uma Antropologia aplicada, pois a

⁶⁶ “Como convém a um verdadeiro ‘funcionalista’, ciente de que a estética e a psicologia das impressões sensoriais devem ser levadas em conta ao lado do habitat e da tecnologia, o Dr. Ortiz passa a estudar as crenças, superstições e valores culturais que envolvem as substâncias” (ORTIZ, 1963, p. 7).

⁶⁷ “Existem grandes semelhanças em pontos de organização social e crença religiosa, mas algumas dessas identidades são comuns não apenas às tribos da bacia do Congo e do Planalto de Benguela; eles formam traços de uma base cultural mais ampla, como será mostrado. Essas semelhanças têm grande peso no estabelecimento de relações entre uma cultura-mãe e a ramificação, porque estamos lidando com um grande número de fatores aliados que foram fundidos em padrões culturais; a comparação não depende de algumas semelhanças isoladas de forma” (HAMBLING, 1934, p. 295).

a miscigenação de culturas, principalmente devido ao colonialismo, não era desconhecida dos etnólogos e antropólogos sociais, ou sociólogos. Porém, a tímida, numerosa e irregular bibliografia sobre a Ásia e a África, mais neste continente do que naquele, permanecera desde meados do século passado [XIX] em função acessória, de estudar os “primitivos” para conhecê-los melhor e explorá-los de uma forma otimizada [...] Saber mais sobre esses quase-homens de pele não branca também significava ter uma mudança efetiva para penetrar e destruir suas instituições na medida do necessário, para garantir a dominação (ORTIZ, 1963, p. XXVI).

Dito isso, é importante registrar que embora houvesse o reconhecimento da interpenetração cultural por parte da corrente sociológica funcionalista, seus objetos de estudos permaneciam coloniais, logo suas abordagens não alteravam o curso linear de suas óticas. Parte desse ponto, então, a consideração necessária sobre a inadequação defendida por Ortiz (1963) de termos⁶⁸ ou expressões tais como “aculturação”, “desculturação”, “exculturação”, “inculturação”, “mudança cultural” ou “difusão, migração ou osmose da cultura”, uma vez que representam um percurso de direção única, “sem falar que sua gênese anglo-saxônica transfere para a língua espanhola um significado implícito que não responde às condições de uma nova cultura” (ORTIZ, 1963, p. XXVIII).

Dessa forma, para escapar de “um conjunto de conceitos morais, normativos e valorativos, que viciam desde as raízes a compreensão real do fenômeno” (ORTIZ, 1963, p. 4), Fernando Ortiz trabalha a introdução da noção de transculturação como uma nova categoria, a partir da qual o fenômeno poderia ser observado em consideração a todos as perspectivas componentes ao mesmo tempo em que refrearia resultados automáticos e passivos. Ou seja,

toda transculturação é um processo em que algo é sempre dado em troca do que é recebido; é um “dar e receber”, como dizem os castelhanos. É um processo em que ambas as partes da equação são modificadas. Um processo no qual uma nova realidade composta e complexa emerge; uma realidade que não é um aglomerado mecânico de personagens, nem mesmo um mosaico, mas um fenômeno novo, original e independente. Para descrever tal processo, a palavra de raiz latina transculturação fornece um termo que não contém a implicação de uma certa cultura para a qual a outra deve tender, mas sim uma transição entre duas culturas, ambas ativas, ambas contribuintes com respectivas contribuições, e ambos cooperando para o advento de uma nova realidade de civilização⁶⁹ (ORTIZ, 1963, p. 5, tradução nossa).

⁶⁸ “Genera simultáneamente palabras para los conceptos implícitos: desculturación o exculturación, para la primera fase histórica de destrucción colonialista; inculturación como sustitutivo de aculturación, para el fenómeno lineal de sumisión a la cultura de conquista; transculturación para la fase plena del proceso, esto es, para el intercambio en los dos sentidos; y neoculturación, para la creación y definición de la cultura producto de todo el proceso” (ORTIZ, 1963, p. XXVIII).

⁶⁹ “toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces trans-culturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cuál tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización” (ORTIZ, 1963, p. 5).

Para entender de que modo o fenômeno transcultural ocorreu em relação aos trânsitos semânticos de *Kalunga*, é coerente posicionarmos o foco teórico também sobre as chamadas *orientações para a 'agregatividade'*, assim como sobre os *valores* e sobre os *princípios "gramaticais" inconscientes*⁷⁰, operadores analíticos trabalhados pelos antropólogos Sidney W. Mintz e Richard Price (2003) e mobilizados a partir do empréstimo ao conceito de *orientações cognitivas* de George Foster (1967) em que corresponderia aos "pressupostos básicos sobre as relações sociais [...] [e aos] pressupostos e expectativas básicos sobre o modo de funcionamento fenomenológico do mundo" (MINTZ; PRICE, 2003, p. 28).

Dessa forma, é importante resgatar uma breve apresentação da obra "*O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*"⁷¹ de 1972/73, localizado de modo central no mosaico teórico desta pesquisa. Os autores Sidney Mintz e Richard Price iniciam a escrita da obra anunciando que o trabalho se trataria mais de um diagnóstico atento às abordagens dos estudos sobre as culturas de matriz africana do que sobre seus respectivos resultados que viesse a atualizá-los. Propõem, seguidamente, um incentivo aos "pesquisadores que estivessem ingressando nesse campo a empregarem modelos conceituais que ficassem plenamente à altura da complexidade de seu tema" (MINTZ; PRICE, 2003, p. 7). O trabalho dos autores, portanto, permanece singular quanto as proposições estratégicas oferecidas, particularmente pelo seu caráter crítico aos modelos comuns e simplórios de investigação quanto ao encontro entre europeus e africanos, uma vez que apontam para a incompletude de abordagens que tendem ou a observar a formação de uma cultura afro-americana pelo viés de uma herança 'cultural' centro-africana integral ou a considerar o contingente de escravizados como sendo originários de uma mesma "tribo" ou área cultural particular.

Dito isso, a obra, com manifesta referência primária em Herskovits⁷², propõe um percurso analítico comparativo voltado a chegada dos africanos e dos europeus no *Novo Mundo* para que se possa, então, compreender as formas com as quais a população afro-americana iria de organizar. Tal exercício é incorporado ao debate por meio de uma descrição dos resultados

⁷⁰ "Pelo menos em tese, o próprio Herskovits aprovava essa abordagem [...] sugeriria explicitamente uma analogia entre as 'similaridades da gramática da língua [com a] 'gramática da cultura'" (MINTZ; PRICE, 2003, p. 29).

⁷¹ A obra é contemporânea a expansão de interesse pela História Negra nos EUA, testemunhando uma tendência de polarização dos estudos afro-americanos, em que as "preocupação ideológicas pareciam em vias de distorcer a busca erudita" (MINTZ; PRICE, 2003, p. 7).

⁷² "o mais célebre proponente do modelo que estamos discutindo, e podemos tomar sua formulação como exemplar. Embora a concepção herskovitsiana da unidade cultural da África ocidental não fosse altamente sistemática, a maior parte dos elementos comuns em cujos termos ele a descrevia era de um único tipo – formas sociais e culturais francas ou explícitas" (MINTZ; PRICE, 2003, p. 27). Embora, mais a frente, os autores reconheçam que "apesar desses pronunciamentos, nem Herskovits nem seus discípulos conseguiram ir muito além do nível das formas manifestas ou das crenças explícitas" (MINTZ; PRICE, 2003, p. 30).

falhos de uma escravocracia aspirada e por uma observação pendular sobre a noção de *unidade* e *níveis* culturais africanos comuns. Dessa forma, vale ressaltar que a atenção dada aos diferentes níveis componentes de uma dada unidade cultural africana indica uma tipologia etnográfica em que os elementos mais protocolados⁷³, os quais constituem os elos do mosaico de semelhanças culturais, sejam considerados menos preponderantes do que as *orientações cognitivas*, os “pressupostos fundamentais comuns sobre as relações sociais ou o funcionamento do universo” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 29). Dessa forma, considerando que os

negros trouxeram seus espíritos com seus corpos, mas não suas instituições, nem seus instrumentos. [e que] os negros vieram com uma infinidade de origens, raças, línguas, culturas, classes, sexo e idades, confundidos nos navios e quartéis do tráfico e socialmente iguados no mesmo regime de escravidão⁷⁴ (ORTIZ, 1963, p. 95).

É preciso acrescentar à equação das análises culturais em diáspora os chamados princípios abstratos ou subjacentes, uma vez que poderiam participar de forma mais proeminente tanto dos processos de criação de novas ou adaptadas instituições quanto dos processos de transculturação, entendendo que “os princípios filosóficos e as atitudes psicológicas são mais persistentes e tenazes [do que as formas culturais], porque [podem] existir abaixo do nível da consciência” (SIMPSON, 1972 *apud* MINTZ; PRICE, 2003, p. 30).

Mintz e Price (2003) apontam, portanto, que dedicar atenção a elementos constituintes dos princípios culturais mais íntimos, legados ao nível do inconsciente, oportuniza uma probabilidade ampliada de compreensão sobre a formação das instituições diaspóricas, visto que correspondem aos estímulos e as estruturas dos processos de transformação. A proposta vai de encontro à ideia holística de cultura, posto que reduz a observação sobre os aspectos continuados e descontinuados, atenuando a importância sobre a trajetória das alterações culturais e negligenciando o grau de heterogeneidade entre africanos e europeus, mas, sobretudo, entre grupos étnicos africanos. A questão gira em torno da tarefa de diferenciar o que é social do que é cultural. Os autores sugerem um planejamento investigativo que, sem deixar de considerar a possibilidade de um conjunto de valores compartilhados, indica a observação analítica sobre as dinâmicas de reorganização social e redirecionamento cultural africana por meio da formação de modelos regulamentares de comportamento e instituições, circunscritas às necessidades e limitações outorgadas pelo regime da escravidão. Ou seja, “o estudo da herança africana [no Novo Mundo], em termos puramente culturais, não é adequadamente concebido e não pode,

⁷³ “formas sociais e culturais francas ou explícitas” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 27).

⁷⁴ “*Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus, pero no sus instituciones, ni su instrumentalario. Vinieron negros con multitud de procedencias, razas, lenguajes, culturas, clases, sexo y edades, confundidos en los barcos y barracones de la trata y socialmente iguados en un mismo régimen de esclavitud*” (ORTIZ, 1963, p. 95).

por si só, revelar os processos e condições da [transculturização⁷⁵]” (SMITH, 1957 *apud* MINTZ; PRICE, 2003, p. 38).

Portanto, entender como ocorre o processo histórico e antropológico de tradução transcultural linguístico e filosófico do conceito de *kalunga* entre territórios africano e brasileiro passa por uma observação das disposições às orientações para a ‘agregatividade’ e sobre os princípios “gramaticais” inconscientes (MINTZ; PRICE, 2003), o que auxilia a constatação das semelhanças semânticas brasileiras e africanas de *kalunga* muito enraizadas ao campo cosmológico. Vale destacar que tais semelhanças encontram-se menos identificadas aos elementos constituintes e mais aos princípios e orientações filosóficas, o que justifica a importância secundária dos registros quantitativos mais recorrentes entre os dois eixos, uma vez que apresentam semânticas transversais conexas.

Dessa forma, entende-se que a ordem social é executada nas manifestações culturais, logo, identificar a cultura meramente como um conjunto de elementos é afastar o modo como os aspectos sociorrelacionais são regulados por ela e, sobretudo, reduzir a compreensão de como é ela capaz de modificar e/ou ser modificada, ou seja,

Para esse fim, evitamos a tendência a categorizar a cultura em termos de grandes “tópicos” (econômicos, políticos, tecnológicos, folclóricos etc.), que introduzem uma certa rigidez no assunto, e preferimos, em vez disso, pensá-la em termos das relações interpessoais que faziam a mediação dos materiais culturais (MINTZ; PRICE, 2003, p. 53).

Dessa forma, na direção tomada pelos processos de mudanças culturais, os quais devem ter enfatizado seu caráter plurilateral, os materiais culturais são compreendidos como elementos expressivos da criação expansiva de diferentes tipos de instituições, sejam essas filosóficas, políticas, domésticas, econômicas, religiosas etc., as quais, por sua vez, direcionam a formação e a coerência de novas tradições e comunidades. Dito isso, entende que a “tarefa deve, antes, consistir em delinear os processos pelos quais o material cultural que foi preservado pôde contribuir para a criação de instituições a que os escravos se dedicaram” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 63).

Para tanto, é oportuno resgatar a noção de que as interações entre grupos étnicos africanos tiveram início antes de suas chegadas às colônias americanas, ou seja, a reformulação e/ou a cocriação de princípios básicos se deu por meio da mobilização de uma série de conjuntos de conteúdo simbólico semelhante (MINTZ; PRICE, 2003) ainda no decorrer da travessia ou

⁷⁵ O autor citado (M. G. Smith) utiliza o conceito de aculturação, mas como foi esclarecido anteriormente, entende-se a mais eficiência analítica do operar teórico transculturização, para esta pesquisa, particularmente, e para quaisquer outras que trataria sobre os processos de transformação cultural em diáspora, potencialmente.

mesmo antes dela⁷⁶. Por isso, é válido reiterar a ideia de que “a maioria das religiões da África ocidental e central parece ter tido em comum certos pressupostos fundamentais” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 68), os quais prescrevem sentidos à agregatividade, logo, a heterogeneidade cultural característica da diáspora, que ditava o ritmo, também, da disposição facilitada para a receptividade, demarcando sobremaneira significativos graus de inventividade. Desse modo, como reforça os antropólogos Sidney Mintz e Richard Price (2003), “o compromisso dos afro-americanos com uma nova cultura, em determinado lugar, inclui a expectativa de um dinamismo contínuo, de mudança, elaboração e criatividade” (p. 76), configurando, por fim, um processo de transe transcultural (ORTIZ, 1963). Reconhecer, sobremaneira, a agregatividade como princípio das realidades diaspóricas, como meio e estratégia de sobrevivência e integridade física e cultural, aponta, por fim, a possibilidade de expansividade polissêmica do conceito de *kalunga* em território afro-brasileiro.

A propósito do fenômeno transcultural envolvente, o professor Fernando Ortiz (1963), ao tratar sobre a “transculturização do tabaco”, consegue, de modo paradigmático, apresentar a relação entre a agregatividade e os princípios inconscientes nos processos de (re)constituição cultural africana em contexto sociológico da diáspora. Em suas palavras:

Não é surpreendente que assim tenha ocorrido a transculturização indo-africana do fumo, dada a proximidade do nível de cultura dos negros, tanto dos indígenas da África quanto dos escravos da Espanha e da América, com o da cultura dos índios Taino das Antilhas. A transculturização do fumo do meio social dos índios para o dos negros africanos foi mais fácil do que entre índios e brancos. Como já dissemos, o fumo era, na cultura das índias, uma instituição religiosa de múltiplas expressões; o complexo cultural e funcional do fumo penetrou não apenas na vida do índio como indivíduo, mas também em sua vida em sociedade: sua religião, sua filosofia, sua ciência, sua medicina, sua arte, sua política, sua guerra, sua agricultura, sua família, etc. Certamente não era o caso dos negros [...], no entanto, devido à sua tradição cultural, eram mais próximos dos índios Taino do que dos brancos europeus. Embora os negros na África não estivessem originalmente cientes do fumo ou do uso do fumo, eles logo puderam entender, por analogias fáceis, seu significado religioso, seu significado mágico, sua interpretação como um narcótico ou estimulante de possessões sobrenaturais ou como um rito mágico de catarse fisiológica e espiritual. E se eles não incorporaram o fumo em suas liturgias, logicamente arcaico e repelente de toda inovação exógena, eles não tinham nenhuma hostilidade especial em relação a ele. Para os negros, aquelas folhas americanas que tinham tanto poder e tanto prazer eram, sem dúvida, de uma planta sobrenatural e portentosa, típica de uma divindade exótica que eles na África até então desconheciam; mas que não era incompatível com os números de seu próprio panteão. [...] Os negros devem ter compreendido mais facilmente do que os brancos o significado expurgatório dos ritos indígenas do fumo, pois entre eles não eram desconhecidos os ritos análogos deste caráter. Entre os negros africanos ha-

⁷⁶ “Um estudo dos contatos culturais dos Ovimbundos mostra conclusivamente que eles não são um povo isolado cujos artefatos, crenças religiosas e vida social se destacam distintamente dos padrões culturais ao seu redor. Pelo contrário, os Ovimbundu foram, através do comércio e da guerra, um povo absorvente, estendendo-se em todas as direções e assimilando todos os traços culturais que lhe serviam” (HAMBLING, 1934, p. 310-311).

via também aqueles rituais lustrosos e confessionais com exposição pública dos pecados, a ingestão de bálsamos e os lavatórios “purificadores”, aos quais se associava o incenso purificador (ORTIZ, 1963, p. 215-216).

Dito isso, entende-se que o campo religioso é incorporado às análises de mudança cultural de modo exemplar, devido aos reconhecidos e inteligíveis graus de semelhanças, tanto específicas quanto amplas, embora se reconheça que sua transposição não ocorra de modo íntegro ou inviolado. Para tanto, uma girada metodológica precisou acompanhar as demandas atualizadas do campo, quais sejam, os estudos sobre elementos culturais feitos de modo apartado das situações sociais correspondentes foram dando espaço para investigações que tiveram seus focos redimensionados às ideias, revelando “o grau em que as pessoas são capazes de manter vivos, mesmo em condições de extrema repressão, os tipos de ideias fundamentais” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 102). Isso significa que a revelação, ainda que sutil dos elementos simbólicos componentes das cosmopercepções mobilizadas, passou da observação das semelhanças formais aos princípios gramaticais e orientações cognitivas (MINTZ; PRICE, 2003), isso é, “as analogias superficiais [...] não conseguirão revelar tanto quanto algumas continuidades definidas com menos precisão, porém mais cruciais”⁷⁷ (MINTZ; PRICE, 2003, p. 109).

Dito isso, é preciso reconhecer o risco empírico de uma metodologia que se dedique a buscas excessivamente retroativas das semelhanças em relação aos aspectos africanos, isto é, “investigar abaixo da superfície das formas sociais, a fim de chegar aos sistemas de valores e às orientações cognitivas que lhes são subjacentes e concomitantes, pode revelar outro tipo de continuidades a longo prazo” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 80). É reconhecido que o caráter dado à continuidade é motivado por muitos fatores, variados e complexos – tais como a composição étnica, a condição social diferenciável entre as colônias escravistas ou o arranjo geográfico das crenças em África –, no entanto, os autores Mintz e Price (2003) destacam dois pontos que centralizariam essa observação: a relativa recenticidade migracional e o status jurídico-social dos indivíduos.

Entende-se, portanto, em um exercício de resgate aos tópicos iniciais estruturantes, que a importância da pesquisa histórica que informe sobre o evento da escravidão não é posta em dúvida. A metodologia empregada consiste, dessa forma, na análise das “maneiras peculiares pelas quais as pessoas investiram seus recursos culturais na tarefa de se adaptarem a novos e variados meios sociais” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 91), e está pautada, sobretudo, no arcabouço

⁷⁷ Os autores trazem um exemplo: o trabalho comercial feminino na África Ocidental e no Caribe em contraste com os valores masculinos e femininos, de alguns povos centro-africanos, sobre autonomia (MINTZ; PRICE, 2003).

teórico que a história da escravidão atlântica moderna proporciona. Dito isso, é singularmente importante assinalar, desde já, o modo pelo qual a relação entre senhores e escravizados é aqui equacionado, visto que um dos objetivos desta pesquisa é descentralizar tanto quanto possível as abordagens acadêmicas. Desse modo,

embora muitos autores tenham afirmado, com bons motivos, que a moral dos escravos podia ser referida, em última instância, à moral da classe senhorial, sugerimos, ainda uma vez, que o código dos senhores mais estipulava os limites do que determinava o conteúdo dessa moral (MINTZ; PRICE, 2003, p. 105).

À vista disso, e para dar prosseguimento a conclusão do trabalho, julga-se que a discussão iniciada solicita o debate, também, acerca das noções adotadas e dos procedimentos etimológicos das categorias analíticas referentes, afim de aproximar a pesquisa tanto quanto possível da tarefa de descentralização do norte referencial geopolítico, salientando, propositadamente, de que talvez

não haja nada tão enganador no trabalho científico quanto o problema da terminologia, do mot juste de cada conceito; o problema de encontrar uma expressão que se adapte aos fatos e, portanto, seja um instrumento útil para o pensamento, ao invés de um obstáculo para a compreensão (ORTIZ, 1963, p. 4).

O exercício dessa tarefa conduz, impreterivelmente, um posicionamento de acordo a necessidade de disputa pelas regras de definição conceitual (MBEMBE, 2014), ou seja,

Essas questões de nomenclatura sociológica não são triviais para a melhor compreensão dos fenômenos sociais [...] O conceito de transculturação é cardinal e fundamentalmente indispensável para entender a história de Cuba e, por razões semelhantes, a de toda a América em geral⁷⁸ (ORTIZ, 1963, p. 97).

Dessa forma,

O problema teórico inicial aqui não é tanto o de descobrir processos simbólicos e psicológicos profundos, mas sim o de demonstrar categorias culturais africanas e de encontrar traduções adequadas dessas categorias na língua ocidental que é usada para teorizar (KOPYTOFF, 2012, p. 247).

1) Um diálogo gingado bibliográfico sobre a noção de Kalunga

Chegando ao fim de uma trajetória gingada entre dois eixos, reforçando a polissemia e, sobretudo, o lugar semântico cosmológico ocupado por *kalunga*, a conclusão da pesquisa, produz o registro dialogado entre duas referências bibliográficas que se dedicam ao conceito, produzidas, respectivamente, por dois mestres de Capoeira Angola. Dessa forma, o exercício con-

⁷⁸ “Estas cuestiones de nomenclatura sociológica no son baladíes para la mejor inteligencia de los fenómenos sociales (...). El concepto de la transculturación es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogos razones, la de toda América en general” (ORTIZ, 1963, p. 97).

clusivo se faz no desenvolvimento de uma pequena discussão literária sobre como se tem mobilizado o termo, trançando e costurando essas vozes com os resultados obtidos na investigação das fontes.

Mestre Moraes (TRINDADE, 2008), em sua dissertação de mestrado, “Do lado de cá da kalunga: os africanos angolas em salvador – 1800-1864”, aciona Margaret Creel (1990) para formalizar a ideia de que grupos centro-africanos dinamizam os conceitos de vida e de morte de forma significativamente singular, colocando as duas ideias não em relação de dicotomia, mas preenchendo a noção de morte justamente como não sendo a correspondência final da vida, tal como o cemitério não se enquadra como lugar último do descanso. A continuidade da pesquisa de Mestre Moraes (TRINDADE, 2008) nos mostra que ele também usa a abordagem do professor Robert Slenes (1992) para a construção do seu arcabouço argumentativo, dessa forma, *kalunga* vem associada e remetida ao mar, sobretudo, nas palavras do Mestre, “é o reino da morte. É a intercessão entre o princípio e o fim [...] [podendo] significar o viver ou renascer da morte” (TRINDADE, 2008, p. 20).

Luiz Rufino, Mestre Cobra Mansa e Eduardo Oliveira escrevem juntos, em 2018, o artigo “Pensamento diaspórico e o ‘ser’ em ginga: deslocamentos para uma filosofia da capoeira”. Entre as tantas chaves conceituais acionadas, *kalunga* é manipulada a partir de uma proposta de “giro enunciativo que venha a credibilizar as narrativas explicativas de mundo daqueles historicamente subalternizados” (RUFINO; PEÇANHA; OLIVEIRA, 2018, p. 76). Para tanto, assim a definem: “narrativa assente na cosmogonia bakongo, é uma linha que divide dois mundos [...]. Credibiliza-la como perspectiva do ser no mundo nos sugere estar em equilíbrio em dois planos da consciência” (RUFINO; PEÇANHA; OLIVEIRA, 2018, p. 76).

O que se percebe, então, é uma concordância ampla com as fontes consultadas, caracterizando um resgate de valores afro-centrados sobre vida e morte para que sejam, então, acionados como parâmetros filosóficos decoloniais, assumindo caráter de presentificação e chave analítica de interpretação sobre as nuances existenciais. Dito isso, há o reforço ao caráter filosófico e cosmológico do termo, sobretudo às suas definições enquanto princípio de mudança, portal cíclico entre as realidades materiais e espirituais, todas representadas por uma água espiritual responsável pela comunicação e pela fronteira entre essas suas dimensões.

Por fim, reconhece a polissemia diaspórica do termo como característica elementar da realidade afro-atlântica, as nuances transculturais envolvem aspectos históricos de resistência e re-existência dos povos africanos escravizados, e tratar sobre o conceito importa às análises diaspóricas e centro-africanas para que possamos possibilitar modificações reais aos modos

como organizamos e articulamos os campos das humanidades em território brasileiro, é que “*kalunga* guarda muito de nossa memória”⁷⁹.

⁷⁹ Parte do título dessa dissertação, essa afirmação faz parte de um trecho do texto “Águas de Kalunga”, escrito por Conceição Evaristo para o primeiro episódio do podcast do Museu de Arte do Rio sobre a exposição “O Rio dos Navegantes”, em que conta a história do Rio de Janeiro como referência portuária. Ver: EVARISTO, 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. FONTES:

1) Diaspóricas/ afro-brasileiras

ANGENOT, Geralda V.; ANGENOT, Jean-Pierre; HUTA-MUKANA, Daniel Mutombo. A origem das denominações genéricas das divindades superiores e inferiores da cosmogonia bantu atestadas no português brasileiro. **PAPIA**, n. 19, p. 9-22, 2009.

ANGENOT, Geralda V.; ANGENOT, Jean-Pierre; MANIACKY, Jacky. Glossário de bantuis-mos brasileiros presumidos. Rondônia: **Revista Eletrônica Língua Viva**, Rondônia, n. 2, p. 1-250, 2013. Disponível em: <https://www.periodicos.unir.br/index.php/linguaviva/article/view/724/772>. Acesso em: 5 mai. 2021.

2) Africanas

ASSIS JÚNIOR, A. **Dicionário Kimbundu-Português: Linguístico, Botânico, Histórico e Corográfico**, seguido de um índice alfabético dos nomes próprios. Library University of Toronto: Edição de Argente; Luanda: Santos & C, L, 1967.

CHATELAIN, Heli. Bantu Notes and Vocabularies. No. III. The Ma-Iaka and Their Language. **Journal of the American Geographical Society of New York**, Nova Iorque, v. 26, p. 51-67, 1894a.

CHATELAIN, Heli. Folk-Tales of Angola. **Memoirs of The American Folk-lore Society**, Boston; New York, v. 1, p. 249-276, 1894b.

CHATELAIN, Heli. Geographic Names of Angola, West Africa. **Journal of the American Geographical Society of New York**, Nova Iorque, v. 25, p. 304-312, 1893.

CHATELAIN, Heli; SUMMERS, W. R. Bantu Notes and Vocabularies. No. II. Comparative Tables and Vocabularies of Lange, Songe, Mbangala, Kioko, Lunda, etc. **Journal of the American Geographical Society of New York**, Nova Iorque, v. 26, p. 208-240, 1894.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African Cosmology of the Bantu-Kongo: Tying the Spiritual Knot, Principles of Life & Living**. Nova Iorque: AtheliaHenrietta Press, 2001.

HAMBLING, Wildrid D. The ovimbundo of Angola. **Anthropological series**, Illinois, v. 21, n. 2, 1934.

II. REFERÊNCIAS GERAIS

AKE, Claude E. Ciência social como imperialismo. *In*: LAUER, Helen Lauer; ANYIDOHO, Kofi. **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016. v. 1, p. 124-186. (Coleção Relações Internacionais).

ARAÚJO, Rosângela Costa. **Iê, viva meu mestre: a Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa.** 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

BARTH, Fredrick. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras.** São Paulo: Editora Unesp, 1995.

CASTRO, Yeda Pessoa. Antropologia e Linguística nos estudos afro-brasileiros. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, BA, n.12, p. 211-227, 1976.

CASTRO, Yeda Pessoa. Marcas de Africa no Português Brasileiro. **Africanias.com**, Salvador, BA, v. 1, p. 1-7, 2011.

CHRISTINO, Beatriz. “Hoje nós não somos mais Huni Kuin só na nossa língua”: o português kaxinawá em interações transculturais. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, SP, v. 57, n. 3, p. 1486-1511, set./dez. 2018.

CREEL, Margaret Washington. Gullah Attitudes toward Life and Death. In: HOLLOWAY, Joseph E. (org). **Africanism in American Culture.** Indianapolis/EUA: Indiana University, 1990. p. 69-97.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Ethnicity & Nationalism Anthropological Perspectives.** London: Pluto Press, 2010.

EVARISTO, Conceição. **Águas de Kalunga.** Rio de Janeiro: Museu de Arte do Rio, 2019, podcast (15:30min.). Disponível em: <https://museudeartedorio.org.br/podcast/aguas-de-kalunga-por-conceicao-evaristo-1/>. Acesso em: 12 jun. 2022.

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

FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia (Orgs). **Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais.** 3. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2015.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor.** 22. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2020.

HAMPATE BA. A tradição Viva. In: UNESCO. **História geral da África: metodologia e pré-história da África.** 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. 1 v.

HOUTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, PT, v. 80, 2008.

JUNG, Carl. **O eu e o inconsciente.** Petrópolis: Vozes, 2008.

KOPYTOFF, Igor. Slavery. **Annual Review of Anthropology**, Nova Iorque, EUA, v. 11, p. 207-230, 1982.

LIMA, Agnes. **Africanizando a educação: o conceito de Kalunga como um instrumento didático-pedagógico.** 2018. Monografia (Graduação em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Laura do. **História social da língua nacional II: Diáspora africana**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2014.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Editora Autêntica, 2006.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. A Transmissão Linguística Irregular. *In*: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. **O Português Afro-Brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

MALDONADO-TORRES, N. Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 34, p. 105-129, 2006.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 172-209, 2001.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África Angola**. Mangualde/PT: Edições Pedagogo, 2013.

NEGRÃO, Esmeralda Vailati; VIOTTI, Evani. Em busca de uma história linguística. **Rev. Est. Ling.**, Belo Horizonte, v. 20, n. 2, p. 309-342, jul./dez. 2012.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación**. Santa Clara/CU: Universidad Central de Las Villas, 1963.

OYEWUMI, Oyeronke. **La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogotá/CO: Editora En La Frontera, 2017.

PINHEIRO, Claudio Costa. Língua e Conquista: formação de intérpretes e políticas imperiais portuguesas de comunicação em Ásia nos alvares da modernidade. *In*: LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Laura do (orgs.). **História social da língua nacional**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008. p. 29-64.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização. Trad. Vera Ribeiro. **Retrospectiva: Estudos Afro-Asiáticos**, v. 25, n. 3, p. 383-419, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RUFINO, Luiz; PEÇANHA, Cinézio Feliciano; OLIVEIRA, Eduardo. Pensamento diaspórico e o “ser” em ginga: deslocamentos para uma filosofia da capoeira. **Revista de Humanidades e Letras**, v. 4, n. 2, p. 74-84, 2018.

SANTOS, Ivanir dos; ESTEVES FILHO, Astrogildo. **Intolerância Religiosa x Democracia**. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVA, Alberto da Costa. **Um rio chamado Atlântico**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SIMAS, Luiz Antônio. Os donos da verdade. **Jornal O Dia**, Rio de Janeiro, 20 de junho de 2015. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/diversao/2015-06-20/luiz-antonio-simas-os-donos-da-verdade.html>. Acesso em 20 jun. 2015.

SLENES, Robert W. “Malungo, Ngoma vem!” África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.12, p. 48-67, 1992.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis/RJ: Editora vozes, 2017.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. São Paulo: Martins Fontes, 1982;

TRINDADE, Pedro Moraes. **Do lado de cá da kalunga**: os africanos angolas em salvador - 1800-1864. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós- Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. **Cafundó a África no Brasil**: linguagem e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

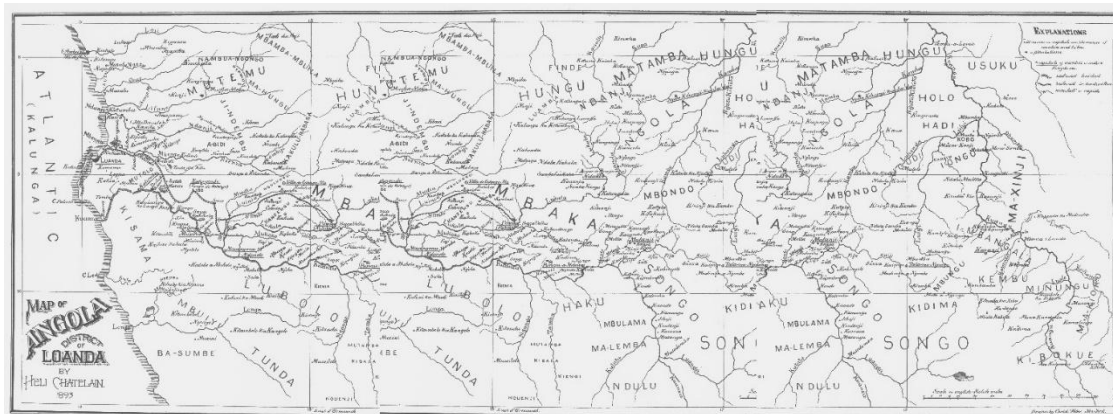
ANEXOS:

ANEXO A – Lista de fontes utilizadas na elaboração do *glossário de Bantuismos Brasileiros Presumidos*

- A = Jean-Pierre Angenot, Jean-Pierre Jacquemin & Jacques L. Vincke (1974)
 AA = Amadeu Amaral (1955)
 AB = Adelino Brandão (1968)
 AC = Agenor Costa (1952)
 AF = Alfons Balbach (s/d)
 AG = Luiz Autuori & Osvaldo Proença Gomes (1959)
 AL = Alexandre Passos (s/d)
 AM = Alceu Maynard de Araújo (1949, 1967)
 AN = Antenor Nascentes (1988)
 AP = Afrânio Peixoto (1944)
 AQ = Arquivo Nacional / CNPq (1990)
 AR = Arthur Ramos (1934)
 AT = Ariel Tacla (1981)
 AU = Augusto Magne (1950, 1954)
 AV = Agripa Vasconcelos (1966)
 BA = Roger Bastide (1967)
 BB = Bernardo Bernardino (1996)
 BH = Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1986)
 BO = Maria de Lourdes Borges Ribeiro (1968, 1981, 1984)
 BR = Visconde de Beurepaire-Rohan (1956)
 BS = Bernardino José de Souza (1939)
 BT = Gastão Batinga (1994)
 CA = Luis de Câmara Cascudo (1964)
 CD = Carvalho Deda (1967)
 CF = Cândido de Figueiredo (1925)
 CH = Vicente Chermont de Miranda (1968)
 CM = Gladstone Chaves de Melo (1971)
 CO = João Batista Corrêa Nery (1963)
 CR = Edison Carneiro (1954)
 CS = Carlos Rikio Suzuki (s/d)
 CT = Carlos Teschauer (1928)
 CU = Antônio Geraldo da Cunha (1982/1991)
 CV = David de Carvalho (comunicações pessoais)
 DL = *Enciclopédia Delta Larousse* (1970)
 DO = João Dornas Filho (1943)
 DS = David Saint-Clair (1972)
 DV = Domingos Vieira Filho
 EF = Euclides Menezes Ferreira (1984)
 EM = *Enciclopédia da Mística Brasileira* (1977)
 EN = Encontro de Nações de Candomblé (1984)
 ES = Eurico Santos (1981)
 ET = Edilberto Trigueiros (1977)
 FF = Francisco Fernandes (1983)
 FJ = Filhos de Jurema (s/d)
 FP = Byron Torres de Freitas & Tancredo da Silva Pinto (1955)
 FF = Byron Torres de Freitas & Vladimir Cardoso de Freitas (1967)
 FS = Florival Seraine (1991)
 GN = Guilherme Santos Neves (1980)
 GP = Gastão Penalva (1982)
 GS = Gumercindo Saraiva (1988)
 HA = Horácio de Almeida (1979)
 HO = Antônio Houaiss (2001)
 HV = Hildegardes Vianna (1979)
 IG = Waldemir Iglesias Fernandes (1972)
 JA = José Américo de Almeida (s/n)
 JC = José Calasans (1951)
 JF = João de Freitas (s/n)
 JO = Joane de Lima Santiago (2007)
 JR = João Ribeiro (s/d)
 LM = Leonardo Motta (1976, 1978, 1982)
 ME = Renato Mendonça (1933/1973)
 MA = Ayres de Mata Machado Filho (1944)
 MB = Mario Barcelos (s/d)
 MC = Magalhães Corrêa (1936)
 MD = Mário de Andrade (1959, 1963, 1989)
 MF = Mello Moraes Filho (1946)
 MJ = Mará Píbblio de Souza Jardim (1976)
 MR = Maria do Socorro Silva de Aragão *et alii* (1987)
 MS = Antônio Joaquim de Macedo Soares (1943, 1954)
 MV = Manuel Viotti (1956)
 NF = Napoleão Figueiredo (1983)
 NL = Nei Lopes (2003)
 NV = Nivaldo Larii (1992)
 OC = Olga Gudolle Cacciatori (1988)
 OP = Mannel de Oliveira Paiva (1973)
 OS = Ornato José da Silva (s/n)
 PA = Vera Lúcia Palma Pagliuchi (1970)
 PB = Maria Amália Pereira Barreto (1977)
 PC = Pereira da Costa (1937)
 QM = Katia M. de Queirós Mattoso (1990)
 RA = Jacques Raimundo (1933)
 RE = M. Rodrigues de Melo (1953)
 RG = Rodolpho Garcia (1915)
 RI = Oscar Ribas (1951)
 RL = Raul Lody (1979)
 RN = Raimundo Nonato (1980)
 RM = M. Rodrigues de Melo (1953)
 RO = José Carlos Rossato (1986)
 RP = Raul Pederneiras (1922)
 RS = José Ribeiro de Souza (1972)
 SA = Vicente Salles (1969, 2003)
 SC = John T. Schneider (1991)
 SF = Sérgio Figueiredo Ferretti (1986)
 SI = Silveira Bueno (1954)
 SM = Mário Souto Maior (1988)
 SN = Serviço Nacional de Educação Sanitária (1958)
 SO = A. J. Souza Carneiro (1935, 1937)
 SP = Fernando São Paulo (1970)
 SQ = Sônia Queiroz (1998)
 SR = Sílvio Romero (1977)
 SS = Alaôr Eduardo Scisimio (1997)
 SU = Saul Martins (1969, 1991)
 TA = Téo Azevedo (1982)
 TC = Tomé Cabral (1982)
 TR = Edson Trigueiros (1977)
 VA = Waldemar Valente (1969)
 VF = Carlos Vogt & Peter Fry (1983, 1985, 1996)
 VS = Valdomiro Silveira (1928, 1974, 1975)
 WI = Wilson W. Rodrigues (s/d)
 WR = Waldeloir Rego (1968)
 YP = Yeda Pessoa de Castro (2001)
 ZN = Zeno Cardoso Nunes & Rui Cardoso Nunes (1982)

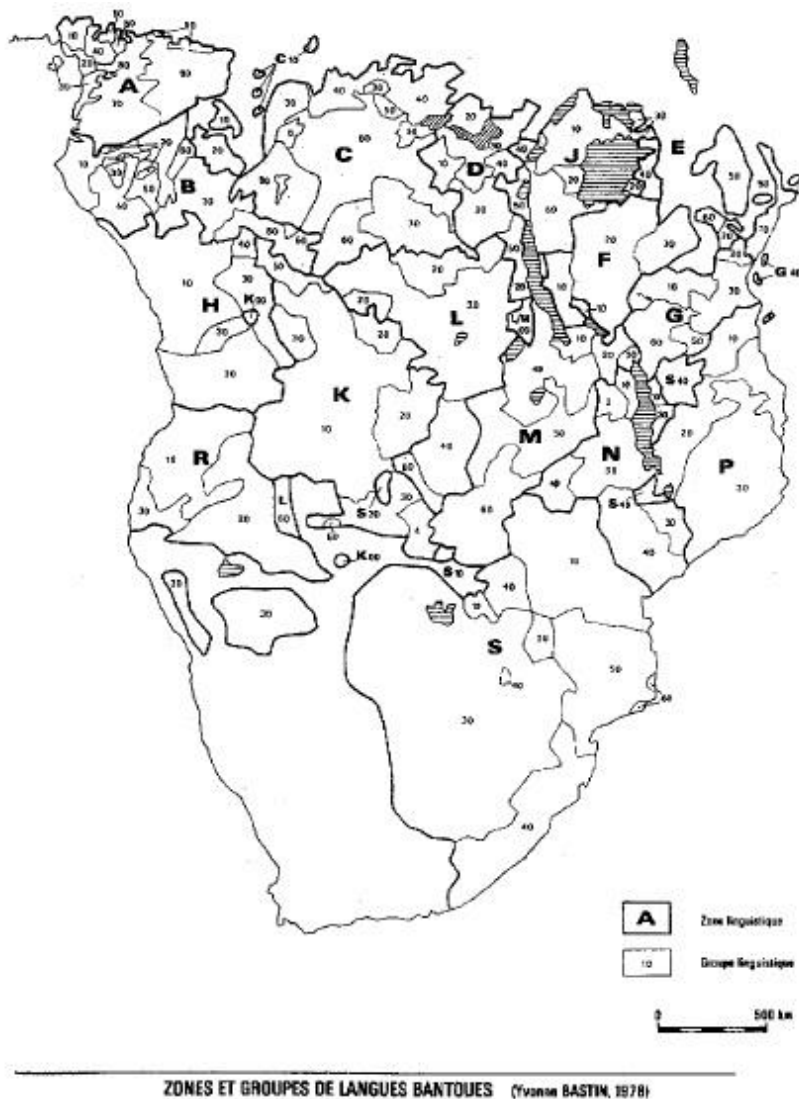
Fonte: ANGENOT; ANGENOT; MANIACKY, 2013

ANEXO B – Prévia do mapa de Angola elaborado Heli Chatelain (1893)



Fonte: CHATELAIN, 1893.

ANEXO C - Mapa desenvolvido no Museu Real da África Central de Tervuren na Bélgica localiza as 16 zonas do domínio bantu - A B C D E F G H J K L M N P R S - subdivididas internamente em grupos de línguas catalogados por - 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90.



Fonte: ANGENOT; ANGENOT; HUTA-MUKANA, 2009.