



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Mello e Souza, Marina de
Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural
Afro-Ásia, núm. 28, 2002, pp. 125-146
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002805>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

**CATOLICISMO NEGRO NO BRASIL:
SANTOS E *MINKISI*, UMA REFLEXÃO
SOBRE MISCIGENAÇÃO CULTURAL***

*Marina de Mello e Souza***

Os estudos sobre a inserção dos africanos escravizados e seus descendentes nas Américas têm sido um campo fértil para a reflexão acerca dos processos de sincretismo, aculturação, transculturação, encontro de culturas, miscigenação cultural, entre várias outras noções que buscam dar conta de situações nas quais novas culturas surgem a partir do contato entre povos diferentes. Desde Nina Rodrigues, pesquisador pioneiro dessa área, e principalmente a partir de Melville Herskovits, que muito contribuiu para a reflexão teórica acerca dos processos de aculturação, tem sido destacada a importância de se conhecer as sociedades e culturas de onde vieram os africanos traficados para as Américas, para uma melhor compreensão das chamadas culturas afro-americanas.¹ Herskovits é peça central no debate sobre a existência de “africanismos” nas sociedades americanas. Seu livro *The myth of the negro past* é de 1941, mas

* Este texto é uma versão ampliada da comunicação “A construção de uma identidade católica negra no Brasil escravista: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural”, apresentada no colóquio organizado por Lívio Sansone, Elisée Soumonni e Boubacar Barry, “A construção transatlântica das noções de ‘raça’, cultura negra, negritude e anti-racismo: rumo a um novo diálogo entre pesquisadores na África, América Latina e Caribe”, em novembro de 2002, Gorée, Senegal, do qual pude participar graças ao apoio financeiro dado pela FAPESP. Os comentários atilados do parecerista da *Afro-Ásia* me ajudaram a dar sua forma atual e aqui agradeço a ele a leitura feita.

** Professora do Departamento de História - FFLCH/USP

¹ Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, 3^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945; Melville Herskovits, *The myth of the negro past*, Boston, Beacon Press, 1990.

nos Estados Unidos seus trabalhos só foram valorizados a partir da década de 1960. No Brasil, depois do pioneirismo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger foram autores que pensaram sobre o negro na sociedade brasileira.²

Nos anos 1970 Sidney Mintz e Richard Price, fundamentados em suas pesquisas de campo no Caribe e no Suriname, escreveram juntos um ensaio que influenciou toda uma geração de estudiosos da cultura afro-americana.³ A idéia de crioulização é o pano de fundo de suas reflexões, nas quais ocupa primeiro plano a preocupação com a chegada do africano no Novo Mundo, com a formação de novas comunidades e novas culturas. Mesmo priorizando os processos de transformação, os autores aceitam que eles se dão a partir de bases pré-existentes e retomam uma idéia esboçada por Herskovits, de que as culturas têm uma gramática própria que serve de elemento organizador das novas construções, sociais e culturais. Nas Américas, estas construções resultaram da interação entre grupos de escravos pertencentes a etnias diversas, unidos pelos mecanismos do tráfico e pela escravização, e grupos de colonizadores europeus, detentores dos instrumentos de poder.

Do final dos anos 1970 para cá, os sistemas sociais e religiosos criados pelas comunidades negras nas Américas têm atraído a atenção dos pesquisadores e são cada vez mais analisados de uma perspectiva que busca fazer conexões entre as culturas de origem dos escravos trazidos para as Américas e as culturas produzidas nas novas situações. A reflexão aqui proposta se enquadra nessa perspectiva de abordagem da religiosidade das comunidades afrodescendentes, tomando como foco não os chamados cultos afro-brasileiros e sim o catolicismo exercido por algumas dessas comunidades.

² Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960; e *As Américas negras, as civilizações africanas no Novo Mundo*, São Paulo, Difel, Editora da Universidade de São Paulo, 1974; Artur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Edição da Casa do Estudante do Brasil, 1943, e *As culturas negras no Novo Mundo*, 4^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979; Edison Carneiro, *Antologia do negro brasileiro*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1962; Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*, São Paulo, Corrupio, 1987.

³ Sidney Mintz e Richard Price, *The birth of African-American culture, an anthropological perspective*, Boston, Beacon Press, 1992.

Um dos muitos resultados da diáspora africana é a presença de reis negros nas Américas, representantes de grupos étnicos específicos, presentes no interior de quilombos e de irmandades católicas. O estudo das situações em que existiram esses reis ilumina a compreensão de como africanos e europeus interagiram no contexto da colonização americana, sob um regime escravista. Em trabalho anterior sugeri algumas interpretações sobre esses reis, voltando atenção especial para a adoção do catolicismo, ou de alguns de seus elementos, por parte tanto de comunidades na África como de afrodescendentes nas Américas.⁴ Foram os estudos de John Thornton que me abriram os olhos para a importância do catolicismo na África Centro-occidental nos séculos XVI, XVII e XVIII, e a partir deles pude perceber o lugar nada desprezível do catolicismo na relação que os africanos e afrodescendentes brasileiros mantinham com as terras de seus antepassados.⁵ Segundo a análise desenvolvida em meu trabalho, seguindo pistas por ele indicadas, no Brasil em algumas ocasiões o catolicismo, por estar presente na região do antigo reino do Congo desde o final do século XV, serviu de ligação com um passado africano que era importante elemento na composição das novas identidades das comunidades afrodescendentes no contexto da diáspora. Ao estudar os festejos em torno da coroação de reis do Congo que aconteciam no Brasil desde o século XVII, entendi que estas eram manifestações percebidas de formas diferentes pelos que as realizavam, membros da comunidade negra, e por aqueles identificados com a sociedade senhorial, de origem lusitana, que viam aquelas festas acontecerem mantendo atitudes ora condescendentes, ora repressoras. Enquanto para uns as festas em torno de reis remetiam a chefias africanas, a ritos de entronização, à prestação de fidelidades, para outros elas se associavam à noção de um império, que se estendia pelos quatro cantos do mundo: Europa, África,

⁴ Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista, história da festa de coroação de rei congo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

⁵ John Thornton é um pesquisador que tem dado contribuição decisiva para o estudo do catolicismo na África Centro-Oeste. Suas posições, freqüentemente iluminadoras, podem ser conhecidas em diversos artigos e livros sobre o tema como “The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”, *Journal of African History*, nº 25 (1984), pp. 147-167; “Early Kongo-Portuguese relations: a new interpretation”, in David Henige (org.), *History in Africa, a journal of method*, nº 8 (1981), pp. 183-204; e *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

América e Ásia, e que tinha a experiência da catequese na região do antigo reino do Congo como um dos momentos emblemáticos do empenho evangelizador de Portugal.⁶ No meu entender, a penetração dessa festa entre muitas comunidades negras do Brasil, principalmente do final do século XVIII a meados do XIX, deu-se devido a uma combinação de fatores que fizeram com que as comemorações em torno de um rei congo tivessem significados importantes tanto para a comunidade negra como para o grupo senhorial, que detinha o poder de permitir ou reprimir as manifestações dos negros.⁷

Ao serem arrancados de seus lugares de origem e escravizados, ao deixarem de pertencer a um grupo social no qual construíam suas identidades, ao viverem experiências de grande potencial traumático, tanto físico como psicológico, ao transporem a grande água e terem que se dobrar ao jugo dos senhores americanos, os africanos eram compelidos a se integrarem, de uma forma ou de outra, às terras às quais chegavam. Novas alianças eram feitas, novas identificações eram percebidas, novas identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia. Assim, reagrupamentos étnicos compuseram “nações”, pescadores e carregadores se organizaram em torno das atividades que exerciam, vizinhos consolidaram laços de compadrio e se juntaram cultuadores dos orixás, os que faziam oferendas aos antepassados e recebiam entidades sobrenaturais sob o toque de tambores. Nesse contexto, os reis negros, presentes em quilombos e grupos de trabalho, mas principalmente em irmandades católicas, serviram de importantes catalisadores de algumas comunidades e foram centrais na construção de suas novas identidades.

Enquanto algumas atividades exercidas por comunidades negras eram proibidas e perseguidas pela administração senhorial e demonizadas

⁶ Silvia Lara, em “Significados cruzados: as embaixadas de congós na Bahia setecentista”, in Maria Clementina P. Cunha (org.), *Carnavales e outras f(r)estas*, (Campinas, Cecult/Editora Unicamp, 2001), pp. 71-100, faz uma análise nessa direção, servindo de guia em alguns aspectos da minha interpretação das festas de reis congós em geral.

⁷ No livro mencionado eu utilizei a noção de “rei congo” como de um elemento aglutinador de diferentes grupos africanos e afrodescendentes no âmbito do processo de constituição de novas identidades. Manifestação que ganha vigor entre os grupos bantos, os festejos de reis do Congo traziam para os africanos a memória da terra natal, mitificada, e para os colonizadores a lembrança de um império que dominou os mares, o comércio, e que se empenhou em disseminar a palavra de Cristo.

pelo discurso cristão (mesmo que delas participassem também brancos católicos e às vezes até mesmo padres), outras eram em grande parte aceitas pelos agentes da administração colonial, pois adotavam formas ibéricas e católicas, ou que por estes eram assim percebidas. No primeiro caso estão os calundus, nos quais ritos eram realizados em torno de altares que abrigavam objetos mágico-religiosos, havendo a oferenda de sangue de animais, bebida e comida, ao som de tambores e com a posse de algumas pessoas por entidades sobrenaturais.⁸ No segundo caso estão os cortejos e danças que acompanhavam a coroação de um rei negro pelo padre, por ocasião de festas em torno dos santos padroeiros de irmandades nas quais a comunidade negra se agrupava. Enquanto os primeiros eram no geral seriamente perseguidos, assim como os quilombos e as tentativas de rebelião, os segundos eram quase sempre aceitos e muitas vezes estimulados, uma vez que eram vistos como formas de integração do negro na sociedade colonial escravista. Entretanto, a repressão ou permissão de uns ou outros desses ritos variava em função das posições de cada agente colonial, assim como em função da conjuntura do momento.⁹

Danças que podem ser associadas aos calundus são descritas pelo conde de Povolide em carta de 1780, na qual explica a diferença entre as “danças supersticiosas” e as “danças que ainda que não sejam as mais santas” não eram por ele consideradas “dignas de uma total reprovação”. Essas últimas eram danças que no século XIX e início do XX eram chamadas de batuques e que ainda existem no seio de algumas comunidades negras, muitas vezes conhecidas como jongos. Nos conta o conde

⁸ Ver entre outros textos, de João José Reis, “Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785”, *Revista Brasileira de História*, v. 8, nº16 (1988), pp. 57-81, e “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu”, in João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito, a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp 32-61; de Luis Mott, “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo afro-brasileiro”, in *Escravidão, homossexualidade e demonologia*, São Paulo, Ícone Editora, 1988, pp. 87-114; “O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”, *Revista IAC*, nº1 (1994), pp.73-82; de Laura de Mello e Souza, “Revisitando o calundu”, in Lina Gorenstein e Maria Luiza Tucci Carneiro (orgs.), *Ensaios sobre a intolerância, inquisição, marranismo e anti-semitismo (homenagem a Anita Novinski)* (São Paulo, Humanitas, Fapesp, 2002), pp. 293-317.

⁹ João José Reis é autor que tem pensado sobre o tema da tensão existente entre a permissão e a repressão de práticas das comunidades negras no Brasil em momentos diferentes e sob o mando de administradores com posições diversas, como por exemplo em “Nas malhas do poder escravista”.

de Povolide que nessa ocasião “os pretos se dividiam em nações e com instrumentos próprios de cada uma, dançam e fazem voltas como arlequins, e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que ainda que não sejam as mais inocentes são como fandangos de Castela, e fofas de Portugal, e os lundus dos brancos e pardos daquele país”. Quanto às primeiras, que chamou de “supersticiosas”, deveriam ser proibidas. Explicando a diferença entre as duas danças ele escreve:

Os bailes que entendo serem de uma total repreação são aqueles que os pretos da costa da Mina fazem às escondidas, ou em casas ou roças, com uma preta mestra com altar de ídolos, adorando bodes vivos e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos que naquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens e homens a mulheres.¹⁰

Antes do conde de Povolide, Antonil, jesuíta italiano que viveu no Brasil de 1681 até sua morte em 1716, já havia defendido uma posição de tolerância com relação a certas festas das comunidades negras. Escrevendo para os senhores sobre os escravos diz que:

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho.¹¹

Essas posições de administradores e pensadores ligados ao governo colonial português na América mostram que havia uma tolerância

¹⁰ A carta do conde de Povolide, José da Cunha Grã Ataíde e Mello (1734-1792), está transcrita em nota do artigo de Robert C. Smith, “Décadas do Rosário dos Pretos. Documentos da irmandade”, *Arquivos*, nº 1-2 (1945-1951), sendo que o autor o confunde com Martinho de Mello e Castro (1716-1795), estadista português que sucedeu a Pombal e nunca foi governador de Pernambuco. Atualizei a grafia e pontuação da carta.

¹¹ João Antonio Andreoni (André João Antonil), *Cultura e opulência do Brasil*, 2^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966, p. 164.

com relação a manifestações de origem africana quando estas se aproximavam ou se combinavam com elementos da comunidade senhorial, de origem lusitana. Mas muitas das motivações que levavam as pessoas a se envolverem em certas festividades, a se unirem em torno de um rei simbólico, de festa, não eram percebidas por aqueles que não partilhavam as mesmas estruturas culturais. Dessa forma, era desprezada a autoridade que o rei tinha sobre o grupo e a união deste não era vista como ameaçadora, principalmente porque se dava no interior de irmandades de culto a determinados santos, aprovadas pela Igreja e vigiadas pelos senhores e pelo pároco local. O mesmo não se dava com os ritos religiosos de origem africana que mantiveram maior grau de autonomia cultural e organizacional e só deixaram de ser abertamente perseguidos no século XX.

Mas mesmo em celebrações católicas as comunidades negras produziam elementos que chocavam e incomodavam o grupo senhorial e principalmente alguns observadores estrangeiros, que não estavam acostumados com as mestiçagens que se iniciaram com os primeiros contatos, ainda na África, e se intensificaram na sociedade colonial americana. Esse é o caso, por exemplo, das imagens religiosas que *madame* Otille Coudreau encontrou num povoado de negros, à beira do rio Pacoval, no Pará, na região da floresta amazônica brasileira.

Ao registrar o levantamento hidrográfico que fez no interior da Amazônia no início do século XX, a cientista francesa expressou os mais estereotipados preconceitos contra as populações afrodescendentes, imputando-lhes um estado de selvageria e barbárie, acusando-os de mentirosos e preguiçosos, achando-os fisicamente degenerados. Desaprovou como a vila era construída, com as cabanas jogadas aqui e ali à beira do rio, sem alinhamento e delimitações, uns plantando na porta dos outros. Nessa aldeia de cerca de 15 casas cobertas de palha, que não conhecia a propriedade privada da terra, a qual era usada coletivamente pela comunidade, havia uma pequena igreja, de chão de terra batida e paredes de barro, coberta de telha e com uma cruz de madeira à frente.

O que chamou a atenção da francesa foram os santos multicoloridos dispostos ao redor da igreja, ela não diz se em altares ou não, mas sim que alguns eram brancos, outros morenos e muitos negros, “todos de

figura abominável”, que lhe evocaram uma reunião de Quasímodos. Segundo ela, estavam vestidos com restos de saíotes velhos, pedaços de tecidos de cores vistosas, e tinham ao redor do pescoço colares de contas de vidro ou de sementes. Na sua opinião, era um sacrilégio que cada uma dessas criaturas tivesse o nome de um santo, São Pedro, São Benedito, Santa Luzia, Santa Rosa, Santa Sebastiana e uma Nossa Senhora negra. Coudreau conta ainda que teve vontade de destruir todos “aqueles horrores tão pouco artísticos”, estátuas que refletiam os costumes daquela gente, “rebaixada ao menor nível na escala social”.¹²

Contribuindo ainda mais para a alteração de tradições católicas e sensibilidades estéticas europeias, os mocambeiros acompanhavam sempre suas rezas e festas religiosas com danças realizadas em uma construção ao lado da igreja – presente em todos os mocambos que a pesquisadora francesa conheceu na região.¹³ Essa combinação de ritos religiosos e danças ditas profanas é o padrão da maioria das festas religiosas populares brasileiras, formadas a partir da colonização portuguesa do território, onde os colonos encontraram indígenas e para onde trouxeram africanos. Nesse encontro de povos, culturas, religiões, formas de lidar com as coisas deste e do outro mundo, uma variedade enorme de combinações ocorreram. As festas em torno de reis negros, entre as quais estão as realizadas no Pacoval, são fruto dessas combinações, presentes também na confecção de objetos mágico-religiosos, como as imagens de santos que Coudreau achou um sacrilégio serem assim chamadas.

Assim como elegiam reis no seio de irmandades católicas e realizavam calundus e candomblés em recintos afastados do universo senhorial, comunidades negras também confeccionaram objetos, usados em uns e outros ritos, nos quais incorporaram elementos de suas culturas tradicionais. Os santos, comparados a Quasímodos, certamente foram esculpidos a partir de técnicas e escolhas estéticas próprias dos

¹² Otilie Coudreau, *Voyage au Rio Curua, 20 nov. 1900 - 7 mars 1901*, Paris, A. Lahure Imprimeur-Editeur, 1903, p. 19.

¹³ Aqui mocambo é uma aldeia de negros, geralmente remanescente de quilombos, que também eram conhecidos como mocambos. Para o caso específico do mocambo do Pacoval ver o estudo de Eurípedes Antonio Funes, “‘Nasci nas matas nunca tive senhor’. História dos mocambos do baixo Amazonas” (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1995); e artigo com o mesmo título in João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, 1966), pp. 467-497.

mocambeiros, que Eurípedes Funes nos ensinou serem descendentes de escravos vindos da África Centro-Ocidental, da região próxima do antigo reino do Congo e de Angola.¹⁴ As imagens descritas por Coudreau e chamadas de santos pelos mocambeiros eram componentes de um catolicismo negro e podem ser associadas aos *minkisi*, objetos usados em cerimônias mágico-religiosas de povos dessa mesma região de onde veio a maioria dos antepassados dos habitantes das margens do rio Curuá.

No mocambo do Pacoval, em que Otille Coudreau encontrou as imagens que a fizeram lembrar de uma figura monstruosa de sua própria cultura, Eurípedes Funes, 95 anos depois, assistiu e documentou uma festa realizada em homenagem a São Benedito, na qual danças, chamadas de Cordão do Marambiré, seguiam as cerimônias realizadas no interior da igreja. Seus constituintes formam uma corte em torno do rei do Congo, composta por rainhas auxiliares, valsares e contramestres, que desempenham papéis específicos na condução das coreografias que regem as danças. A autoridade máxima é a do rei do Congo, podendo essa dança ser associada às congadas. Sua roupa se distingue das outras e ele traz uma coroa na cabeça, feita de papelão, fibra natural ou lata, e uma vara, símbolo do seu poder. As rainhas e valsares têm capacetes feitos dos mesmos materiais e enfeitados com flores de papel colorido. Penas de arara também enfeitam a coroa do rei e os capacetes dos valsares. Uma fotografia tirada por Eurípedes Funes nos mostra uma imagem de São Benedito paramentada com um capacete semelhante ao dos valsares, encimado por penas.

Enfeites de penas em adereços de cabeça também são apontados por observadores das congadas feitas no século XIX em vários lugares do Brasil, principalmente em Minas Gerais. Veja-se, por exemplo, parte da descrição feita por Francis de Castelnau de uma congada que assistiu em Minas Gerais, em 1843:

A corte, em cujo traje se misturam todas as cores e os enfeites mais extravagantes, senta-se de cada lado do casal de reis; vem depois uma infinidade de outros personagens, os mais consideráveis dos quais eram sem dúvida grandes capitães, guerreiros

¹⁴ Conforme Funes, ““Nasci nas matas nunca tive senhor””, p. 34.



Imagen de madeira de São Benedito fotografada por Eurípedes Antônio Funes, em “Nasci nas matas, nunca tive Senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas”, tese de doutoramento apresentada ao departamento de História – FFLCH/USP, 1995, vol 1, Fig 9.

famosos ou embaixadores de potências longínquas, todos paramentados à moda dos selvagens do Brasil, com grandes topetes de penas, sabres de cavalaria ao lado, e escudo no braço.¹⁵

Mesmo que o cônsul francês tivesse percebido corretamente e “os selvagens do Brasil” tenham dado sua contribuição à festa negra, é muito mais plausível acreditar que a presença de penas na cabeça fosse contribuição dos africanos, considerando-se as informações a seguir.

Uma fotografia tirada em Angola ou no Congo belga antes de 1922 nos mostra um *nganga*, ou sacerdote, com uma imponente coroa de penas. *Minkisi*, objetos mágico-religiosos utilizados em amplas áreas da África Central, onde recebem nomes diversos dependendo da região, também freqüentemente traziam penas na cabeça. Como nos ensina Zdenka Volavkova, a confecção de um *nkisi* passava por dois momentos: aquele em que a madeira era esculpida, feita por um artesão, e um outro, no qual o *nganga*, especialista religioso, tornava a escultura portadora de forças sobrenaturais, nela inserindo, conforme ritos específicos, uma série de substâncias do mundo vegetal, animal e mineral, por meio das quais as forças sobrenaturais agiam.¹⁶ Era nesse momento, no qual a um objeto eram atribuídos poderes mágico-religiosos, que as penas eram colocadas nas cabeças das esculturas. Théophile Obenga diz que as penas ornamentando o penteado de algumas figuras com funções religiosas significavam que o objeto havia sido consagrado por um *nganga*.¹⁷ Segundo John Janzen, o uso de penas no alto da cabeça ou saindo fora de uma cabaça ou vasilha (muitos *minkisi* não eram figuras esculpidas mas recipientes que continham as substâncias que lhes davam os poderes sobrenaturais) é o indicador mais comum de uma aproximação com o mundo dos espíritos. Ainda segundo ele, muitos médiums usam adereços

¹⁵ Francis de Castelnau, *Expedição às regiões centrais da América do Sul*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1949, p. 172.

¹⁶ Ver Zdenka Volavkova, “Nkisi figures of the Lower Congo”, *African Arts*, nº 5 (2) (1972), p. 56. Para uma explicação sobre os *minkisi*, ver Wyatt MacGaffey, “The eyes of understanding Kongo *minkisi*”, in *Astonishment and Power* (Washington, National Museum of African Art, The Smithsonian Institution Press, 1993), p. 56, e *An Anthology of Kongo Religion: primary texts from lower Zaire*, Lawrence, University of Kansas, 1974.

¹⁷ Théophile Obenga, “Sculpture et société dans l’ancien Congo”, *Dossiers Histoire et Arqueologia* nº130 (1988), p. 3.



Nganga, Angola ou Congo Belga, antes de 1922, em Wyatt Mac Gaffey “The eyes of understanding, Kongo minkisi”, *Astonishment and Power* (Washington, National Museum of African Art, The Smithsonian Intitution Press, 1993), p. 56.

de penas na cabeça para representar sua ligação com os espíritos.¹⁸ Também Wyatt MacGaffey informa que algumas vezes os *minkisi* eram equipados com penas que formavam um adereço de cabeça semelhante ao que o *nganga* podia usar, pois forças espirituais eram associadas a pássaros.¹⁹ Dessa forma, é evidente o lugar de destaque que as penas têm na confecção de objetos que ajudam a comunicação deste com o outro mundo no âmbito do universo cultural de povos bantos da África Centro-Oidental, que engloba também o atual Camarões, já no limite com a região habitada por povos iorubás. Daí uma requintada veste usada em ritos religiosos divinatórios, composta de tecido azul anil arrematado com fios de fibra e enfeitada com conchas e búzios, à qual acompanha uma máscara de crocodilo encimada por uma tiara de penas.²⁰

Uma figura usada em ritos divinatórios entre os senufos, da atual Costa do Marfim, “coroada com uma carreira de penas”, indica que não só na área cultural banto as penas compõem objetos mágico-religiosos. As penas são, em muitas regiões da África, presença constante em ritos que permitem que o mundo dos homens e o dos espíritos se comuniquem. Nessa relação os chefes têm lugar importante, sendo a idéia de realeza sagrada disseminada por toda África sub-saariana. No golfo do Benim, em áreas nas quais predominavam grupos iorubás, como os chamamos agora, pássaros são insígnias de poder bastante freqüentes, estando presentes em telhados de moradias de chefes, em bastões de mando, em adereços de cabeça usados pelos chefes.²¹

Se lembrarmos ainda a presença constante de penas em cocares e outros adereços ameríndios, também associados a posições de poder temporal e religioso, e ainda a presença de plumas em chapéus de nobres e reis europeus (objetos altamente apreciados pelos chefes africanos e com lugar quase obrigatório nas negociações comerciais entre estes e os europeus), podemos pensar que estas penas, por estarem presentes em lu-

¹⁸ John M. Janzen, “14 Figure (nkisi)”, in *Expressions of Belief*, New York, Rizzoli, 1988.

¹⁹ Wyatt MacGaffey, “Complexity, astonishment and power: the visual vocabulary of Kongo minkisi”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 14, nº 2 (1988), p.193.

²⁰ A roupa está num museu em Dresden e pode ser vista no livro de Alisa LaGamma, *Art and Oracle. African Art and Rituals of Divination*, New York, Metropolitan Museum of Art, 2000, p. 57.

²¹ Ver Suzanne Preston Blier, *Royal Arts of Africa. The majesty of form*, London, Laurence King Publishing, Calman & King, 1998.



Nkisi Mbumba Maza, coletado em Cabinda antes de 1933, acervo do Museu do Homem de Paris. A escultura de madeira contém ingredientes ocultos na barriga e na cabeça, e outros ingredientes nela pendurados, como cabaça, pele de cobra, tiras de tecido, conchas, sementes, garras, chifre, fibra trançada. Cada um desses ingredientes tem uma função mágica que atribui ao nkisi sua força sobrenatural. Em *Astonishment and Power*, p. 70.



Nksi Nduda, coletado na área baongo antes de 1893, acervo do Staatliches Museum für Völkerkunde, Munique, Alemanha. A escultura de madeira está coberta por tiras de peles de diversos animais, traz no pescoço uma fieira de pequenas bolsas de pano contendo ingredientes específicos e um adereço de penas atado à cabeça por uma tira de tecido. In *Astonishment and Power*, p. 72.



Pieu, amuleto da região dos Yakas, em Angola. In *Sculpture Angolaise. Mémorial de cultures*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, Electa, 1994, p. 104.

gares equivalentes em diferentes culturas, tendem a manter um espaço na nova cultura que se forma a partir dos contatos encetados.²² Mas como a análise aqui proposta busca apenas fazer conexões entre a comunidade do Pacoval com os povos aos quais pertenceram seus antepassados, fixo meus olhos no mundo banto centro-ocidental, de onde veio, segundo Eurípedes Funes, a maioria dos africanos escravizados que ali se aquilombaram.

Depois desse passeio por algumas regiões da África percebemos nos panos, cordões, contas e penas adicionadas às imagens encontradas no Pacoval por Otille Coudreau no início do século XX, e por Eurípedes Funes no fim do mesmo século, a expressão do encontro entre o catolicismo e as religiões bantos tradicionais. Se em 1901 as imagens da igreja do Pacoval foram comparadas a Quasímodos pela cientista francesa, o que a fotografia tirada no final do século XX nos mostra é um santo entalhado em madeira por mãos de artistas populares, como uma infinidade de outros o foram, tendo como traço diferenciador o tufo de penas que enfeita seu capacete, semelhante ao dos valsares. Certamente ao longo dos anos novecentos a comunidade do Pacoval assumiu mais e mais feições brasileiras, distanciando-se de um passado africano que fora mais preservado enquanto o grupo evitou contatos muito intensos com a sociedade circundante, para a qual eram descendentes de escravos fugidos. Hoje em dia o que se destaca na religiosidade afro-católica dos moradores do Pacoval são as danças que acompanham as celebrações dos santos, e que não se restringem às comunidades negras, pois são característica marcante do catolicismo colonial conforme vivido na América portuguesa. Mas específicos das danças realizadas pelas comunidades afro-descendentes são os elementos africanos nelas presentes, como os ritmos, os passos, as letras das músicas, permeadas de palavras de origem africana, e símbolos que mesmo transformados remetem às suas raízes, como as penas na cabeça indicando uma ligação com o mundo do além.

O tema da dominação não pode deixar de estar presente quando falamos de sociedades afrodescendentes nas Américas, e certamente as

²² Um dos muitos pontos para os quais o parecerista anônimo da *Afro-Ásia* abriu meus olhos foi este, relativo à abrangência da presença de penas e pássaros em insígnias de poder.



Kafigeledjo, oráculo usado em ritos divinatórios da etnia senufo, Costa do Marfim, final do século XIX, início do XX, acervo do Metropolitan Museum of Art, New York. A escultura de madeira é coberta por um tecido, alguns ingredientes pendem amarrados na altura do pescoço, um gancho de ferro e um osso de pássaro pendurados em parte do pano fazem as vezes de braços e mãos e a cabeça está coroada por penas e espinhos de porco-espinho. In Alisa LaGamma, *Art and Oracle. African Art and Rituals of Divination*, New York, Metropolitan Museum of Art, 2000, p. 27.

atitudes dos representantes da sociedade senhorial, entre eles os agentes da Igreja, tiveram um papel fundamental nos processos de constituição de novas identidades e novas formas culturais a partir da diáspora africana. Mas foram os ajustes e opções empreendidos pelos africanos recém-chegados e pelos seus descendentes que definiram as feições das novas culturas que se criaram nas Américas. Nesse processo os santos, imagens do culto católico, absorveram sentidos e papéis das imagens e objetos usados nas religiões bantos tradicionais, o que já havia ocorrido na própria África, a partir da ação de missionários católicos romanos e da conversão ao catolicismo da elite dirigente do antigo reino do Congo, no final do século XV. Com a ocupação portuguesa de algumas áreas do território que ficou conhecido como Angola, missionários continuaram a agir naquelas regiões, sendo alguns dos elementos por eles introduzidos, com destaque para objetos usados em cultos religiosos, incorporados pelas populações nativas, que a eles acoplaram significados pertinentes às suas próprias tradições.

Se em territórios africanos, nos quais era pequeno o espaço ocupado pelos portugueses e seus agentes (entre eles os missionários), o catolicismo deixou discretos vestígios no período pré-colonial, na América portuguesa os africanos muitas vezes a ele se renderam, não sem recheá-lo de contribuições de suas religiões tradicionais. Na América eles eram obrigados pela violência, pela condição de escravos e de estrangeiros, a se sujeitarem às normas dos que mandavam – a administração colonial portuguesa, para a qual a religião católica era importante meio de dominação. Várias foram as formas pelas quais o catolicismo foi adotado por comunidades afrodescendentes, mas essa área de estudos recebeu, no geral, menos atenção do que os cultos religiosos derivados de tradições africanas. Nina Rodrigues e Arthur Ramos tratam com mais vagar das religiões afro-brasileiras e do conjunto cultural iorubano; Roger Bastide, quando aborda o catolicismo negro, é de maneira superficial, ignorando as motivações das comunidades negras e tomando o catolicismo apenas como uma imposição do universo senhorial, incorporada geralmente para servir de disfarce a ritos de origem africana. Também Pierre Verger, por focar apenas a Bahia e a África Ocidental, na qual a penetração das religiões cristãs só se deu após o término do tráfi-

co de escravos, não aborda o cristianismo negro e suas relações com o catolicismo africano dos bantos da África Centro-Ocidental. Só Robert Slenes, mais recentemente, tem se aprofundado no estudo dos povos dessa região e chamado a atenção para o fato de que muitos escravos que de lá vieram já tinham incorporado elementos de um catolicismo africano, termo cunhado por John Thornton.²³ Eu mesma, seguindo as trilhas abertas principalmente por esses dois autores, venho pensando acerca de alguns aspectos do catolicismo africano e do catolicismo afro-brasileiro.²⁴

É essa preocupação que me faz prestar atenção no espanto e repulsa de Otille Coudreau diante das imagens que viu na igreja do mocambo à beira do rio Curuá, associadas a Quasímodos, aberrações que feriam sua sensibilidade estética educada na Europa, com a qual se orientava no mundo. Bem antes de ela viver essa experiência na Amazônia brasileira, outros europeus tinham tido reações muito parecidas diante dos *minkisi*, que chamavam de “fetiche”, ou de “imagens demoníacas”, como a essas figuras se referiu Olfer Dapper (cujo livro foi publicado em 1676), “rudemente esculpidas em madeira e cobertas de trapos sujos”, como disse J. K. Tuckey em 1816, e com aparência feroz, no entender de H. M. Stanley, em 1895. O tenente Tuckey comparou essas imagens com espantalhos, e missionários católicos e batistas do final do século XIX chamaram-nas de indecentes e francamente obscenas.²⁵

Um século depois de Coudreau, no Brasil, e de alguns missionários que viveram na África Centro-Ocidental terem tomado conhecimento dessas imagens, podemos tentar nos despir do etnocentrismo existente em todas as culturas e tempos e buscar entender as motivações prováveis por trás das opções feitas pelos grupos e pelas pessoas. Nesse sentido, os estudos sobre os *minkisi* centro-africanos lançam novas luzes sobre os santos envoltos em panos gastos, com colares de contas e sementes e adereços de penas na cabeça. À maneira das penas colocadas na cabeça

²³ Principalmente em *Africa and Africans in the making of the Atlantic World*.

²⁴ Em *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei congo*; “Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro”, *Tempo*, vol. 6, nº 11, (2001) pp. 171-188; e “História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil - séculos XVIII e XIX”, in István Jancsó e Iris Kantor (orgs.) *Festa. Cultura e sociabilidade na América portuguesa* (São Paulo, Hucitec / Edusp, 2001), pp. 249-260.

²⁵ Conforme Volavkova, “Nkisi figures of the Lower Congo”, p. 52.

dos *baganga* (plural de *nganga*) e dos *minkisi*, o adereço de cabeça do São Benedito fotografado no mocambo do Pacoval reforça a conexão entre este mundo e o outro, a relação dos homens com o além, permitida pelo objeto mágico-religioso, seja ele um santo católico, um *nkisi*, ou um produto mestiço do encontro entre as diferentes culturas. Na virada do século XIX para o XX, as imagens dos santos católicos cultuados por comunidades afrodescendentes que viviam num grau significativo de isolamento, mantendo tradições e maneiras de pensar e sentir próximas das de suas culturas de origem, deviam guardar mais proximidade dos *minkisi* do que hoje em dia.

Considerando que desde o século XVI missionários católicos viviam entre povos da região do antigo reino do Congo e de Angola, onde se desenvolveram formas africanas de catolicismo e houve a incorporação de objetos do culto cristão às religiões tradicionais, percebemos que as mestiçagens culturais nas quais o catolicismo é o elemento dominante podiam estar em curso antes da escravização e da travessia do Atlântico. Com isso em mente, não é difícil aceitar que os panos e colares que envolviam os santos dispostos ao redor da igreja do mocambo visitado por Coudreau estavam mais próximos dos elementos equivalentes que compunham os *minkisi*, atribuindo-lhes certos poderes, do que das vestes e jóias que envolviam os santos que habitavam os altares dos senhores, que por sua vez também se inseriam no pensamento mágico que permeava a vida cotidiana da Europa pré-iluminista. Santos e *minkisi* eram objetos de ligação com o mundo do além, de onde vinha a solução para os problemas deste mundo.

Enquanto na cultura popular ibérica, na qual o catolicismo se misturou a tradições pagãs, os santos eram invocados para afastar epidemias de peste e pragas das plantações, trazer chuva e curar as pessoas, os *minkisi*, divididos em várias categorias e com especializações próprias, eram chamados a identificar malfeiteiros, curar ou provocar doenças, garantir a fertilidade da terra e das mulheres. Constituídos por esculturas, vasilhames ou amarrações, recebiam em ritos conduzidos pelos *baganga* ingredientes que os tornavam portadores de poderes próprios dos espíritos da natureza ou dos antepassados. A eles os santos católicos levados para a África pelos missionários foram associados. Na Améri-

ca, ao reconstituir suas formas de organização e relação com as coisas do mundo terreno e sobrenatural, os africanos e seus descendentes recorreram aos santos católicos para neles imprimir elementos de suas crenças tradicionais, utilizando-se dos espaços permitidos pela sociedade escravista, tal como fizeram com os festejos em torno de um rei negro.

Ao terem que construir novas instituições, os grupos heterogêneos de africanos escravizados recorreram não apenas aos saberes trazidos por determinados indivíduos, mas também ao que havia de comum aos sistemas cognitivos das pessoas pertencentes a grupos étnicos diversos. Nessa dinâmica entre uma “gramática da cultura” que serviu de base às novas formações e à ação de pessoas particulares, portadoras de conhecimentos adquiridos em suas terras natais, as penas muitas vezes foram mantidas como veículos de ligação entre este mundo e o além. Por outro lado, ao terem que se inserir numa sociedade dominada pelo colonizador cristão, que impunha sua religião, traduziram-na para seus próprios termos, atribuindo aos santos significados inacessíveis àqueles que não partilhavam seus códigos culturais. Dessa forma, os elementos da cultura dominante de origem européia, ao serem incorporados pelas comunidades afrodescendentes, receberam sentidos por elas criados. O caso aqui analisado é exemplo de como o estranhamento pode ser uma boa pista para se alcançar significados não evidentes, como nos ensinou Carlo Ginzburg.