

## 4

### O Passado de um destino comum

Articular a diversidade dos modos de vida africanos às novas situações de convivência nas Américas resultou na constituição de outras identidades, tal qual o reinado do Congo. O reinado do Congo é uma manifestação cultural de influências africanas, baseada num passado inventado no navio negreiro diante da certeza do futuro como escravos. Sublinhar, figurativamente, o navio negreiro como espaço de produção identitária significa explicitar que as circunstâncias da viagem para as Américas e da instalação nas novas terras impôs um estreitamento das relações inter-grupais entre as diversas etnias do continente africano, o que possibilita a relativização das fronteiras culturais entre esses grupos e a composição de outros coletivos<sup>1</sup>. Assim, o destino comum desses traficados traz uma perspectiva de vida em que as trocas inter-grupais tornam-se instrumentos de justificação da existência dos próprios grupos. Compartilhar a necessidade de elaboração de uma memória comum, a partir das diferenças, gerou a criação de lugares de passado para possibilitar o acesso às estratégias de construção de um destino digno de suas tradições na sociedade escravocrata.

Segundo Stuart Hall, estudioso da diáspora africana,

A África é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos.<sup>2</sup>

A identidade dos africanos e afro-descendentes no Novo Mundo é uma reinvenção da África. Conceber esta identidade a partir das diferenças construídas por esses povos após a diáspora é entender que as reconfigurações culturais na nova terra fazem das experiências do tráfico e do contexto de escravidão uma ponte de ligação entre as várias gerações e as distintas etnias. Por isso, trabalhar com as diferenças culturais expressas nos grupos do congado como nações de procedência implica em aceitar cada uma dessas nações como representantes de um território abstrato, forjado

---

<sup>1</sup> BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000. p.19.

<sup>2</sup> HALL, Stuart. **Da diáspora Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.p.31.

através do contato entre variadas culturas africanas das regiões bantas<sup>3</sup>.

Algumas das interpretações sobre essa história partem das próprias explicações dos congadeiros. A memória social dos praticantes é capaz de reconstituir eventos da diáspora que estão representados nos rituais e nos mitos da festa do Rosário. Segundo Tim, antigo dançador de congado, rei Congo por alguns anos em Uberlândia, Minas Gerais, os irmãos do Rosário são descendentes de:

“diferentes regiões africanas, o congado vem do Congo que é uma região da África, o moçambique vem mesmo do Moçambique, às vezes vem da Nigéria também. Na nossa região o que é mais forte aqui é o pessoal do banto mesmo, o pessoal do congado mesmo que é mais forte na nossa região, mas engloba todas regiões, igual marinheiro é marinheiro, passou no navio, aí vai surgindo as tradições.”<sup>4</sup>

O depoimento do congadeiro denuncia eventos ofuscados pela História que as histórias contadas por anônimos recriaram. Geograficamente, alguém de Moçambique não pode ter vindo da Nigéria, pois são localizações que estão em extremos opostos do continente e foram importantes para o tráfico negreiro entre a África e o Brasil em momentos distintos. A Nigéria manteve relações mais estreitas com Salvador e São Luiz no século XVIII, e Moçambique, no século XIX, com o Rio de Janeiro. O importante na fala de Tim é explicitar um lugar de atuação privilegiado de Moçambique e da Nigéria nas manifestações culturais de matrizes africanas no Brasil, o Moçambique no ritual do congado, e a Nigéria nas religiões afro-brasileiras. Cada um, Moçambique e Nigéria, no seu domínio cultural, são tidos como aportes da pureza da tradição. Por isso é importante para o congadeiro dizer que os nigerianos fazem parte dos grupos de moçambiques, pois fortalece o grupo como lugar de salvaguarda da tradição. Quando o congadeiro afirma que os moçambiques vêm do Moçambique, mas também da Nigéria, ele alude ao processo histórico através da sua memória, reafirma os contatos étnicos ocorridos durante todos os séculos da diáspora, mostra a reconstrução das identidades a partir de indivíduos oriundos de locais diferentes. Segundo Paul Lovejoy<sup>5</sup>, um dos responsáveis pelo programa Rota dos Escravos da UNESCO, a experiência da Diáspora

<sup>3</sup> Regiões bantas é uma delimitação geográfica feita a partir de uma raiz lingüística comum, circunscrita na África Central, Austral e Sul Oriental. Cf. VANSINA, Jan. **How the societies are born.** Governance in west central Africa before 1600. London: Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.

<sup>4</sup>TIN. (Coafro) Entrevista concedida a Larissa Oliveira Gabarra. Uberlândia/MG, 2000.

<sup>5</sup> LOVEJOY, Paul E. “Identidade e a Miragem da Etnicidade. A Jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas.” In: Revista **Afro- Ásia**, 27. Rio de Janeiro: Candido Mendes, 2002. pp. 9-39.

Africana tem como resultado uma identificação étnica inclusiva, isso significa que algumas fronteiras culturais tendem a desaparecer, outras a se constituir durante a reorganização das nações de procedência africanas no Novo Mundo.

Na mesma fala da entrevista de Tim, o ex-rei Congo chama a atenção para o fato do congado ser uma consequência do tráfico. “Igual marinheiro é marinheiro, passou no navio, aí vai surgindo as tradições”. Não é bem o marinheiro o sujeito principal da tradição, mesmo porque hierarquicamente, o papel principal é do moçambique. No entanto, é a experiência do navio negreiro que possibilita a criação da versão do reino do Congo da África Central como reinado do Congo de Nossa Senhora do Rosário no Brasil.

Para Reinhart Koselleck<sup>6</sup>, um dos principais construtores da história dos conceitos, a experiência vivida no tempo presente provoca uma projeção para o tempo futuro, a partir da memória do passado que então é revivido. É nesse sentido, que o autor valoriza a experiência do tempo como uma construção do futuro a partir da expectativa criada ainda no passado. Assim, entende-se que a expectativa dos homens que atravessaram o mar, escravos, marinheiros, negociantes, fossem eles da Nigéria, do reino do Congo, de Moçambique, ou ainda de Portugal, Brasil, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, era a de transformação. Todos estavam fadados à experiência da travessia que os levaria ao Novo Mundo, a uma nova ordem do tempo, a uma experiência do tempo que lhes proporcionou identificar seus aliados e seus inimigos, recuperar o passado que lhes conviesse em prol da construção de seus novos destinos. Obrigados oficialmente a abandonarem seus costumes, os escravos criaram uma expectativa a partir do conhecimento sobre o passado do reino do Congo. Diante do futuro certo nas escravarias, a experiência do presente de estigmas sociais enfrentados pelos africanos possibilitou a invenção de um passado comum, fato expresso através da fala de Tim “ aqui é o pessoal do banto mesmo”.

Na verdade, tanto o reino do Congo como também Moçambique, estão localizados na região linguisticamente denominada como banto. O reino do Congo, em quase todo o período escravista, foi exportador de escravos para o Brasil, especificamente no século XIX, junto com Angola e Moçambique, foram os maiores exportadores para o porto do Rio de Janeiro. Nesse sentido, Tim tem razão em dizer que são bantos os congadeiros, já que a maioria dos escravos do sudoeste de Minas Gerais

---

<sup>6</sup> Cf. KOSSELECK, Reinhart. **Futuro pasado**. Para una semantica de los tiempos historicos. Barcelona / Buenos: Ediciones Paidós, 2001.

fez parte das últimas levas de escravos importados e que, no cotidiano, formaram camadas de memórias diferentes – nas maiorias bantas – conservadas e modificadas na construção, passada oralmente de geração em geração, da história do congado.

A história dos africanos e seus descendentes em Minas Gerais, que têm o rei Congo como referência na realização do ritual de louvação a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, entende as influências culturais – símbolos religiosos e de poder – da África Central e as funções sociais que exerceram nos seus contextos específicos, como resultado das relações inter-étnicas nas circunstâncias históricas que lhes couberam viver. A utilização do catolicismo por alguns reinos da África Central e suas formas de organização política e social contém indícios para a história de seus descendentes no Brasil e da diáspora africana, pois configuravam o contexto das memórias desses africanos que constituíram os reinados do Congo nas Irmandades Católicas leigas do Rosário em Minas Gerais. Por isso, esse capítulo trata especificamente do olhar sobre os costumes da África Central, filtrado por meio da experiência de pesquisa sobre o congado do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

Os aspectos culturais e políticos dos grupos étnicos e dos reinos que fazem parte da África Central ganham voz no corpo do texto na medida que têm importância para o ritual no Brasil. Isso significa que a busca de compreensão da história, principalmente, do litoral dessa região, conhecido como Congo-Angola, busca os aspectos referentes à relação daqueles povos com a diáspora africana, mais precisamente no sudoeste de Minas Gerais; por isso, o recorte geográfico baseia-se no Reino do Congo dos séculos XIII a XVIII. Apesar de o estudo focalizar a antiga região do Congo, a documentação refere-se ao atual território da República Democrática do Congo, pois foi recolhida no Museu Real da África Central em Tervuren (Bélgica), cujo acervo foi constituído a partir da colonização belga. Assim, pensar o Congo é refletir sobre um patrimônio histórico de diferentes significados que a palavra salvaguarda na África e no Brasil, dependendo do momento histórico a que se reporta.

Atualmente a palavra Congo está presente na denominação de dois países africanos, a República Democrática do Congo e República do Congo. O primeiro foi colônia da Bélgica e o segundo da França. Essa divisão política e geográfica é, pois, herança do período colonial.

Como é sabido, a partir da Conferência de Berlin, em 1890, acelerou-se entre os países imperialistas a competição e conquista dos territórios africanos. Até suas independências, em especial a emancipação desses dois países, em 1960, as

configurações geopolíticas tradicionais se transformaram. Os dois territórios nacionais formam uma região imensa, que vai do sul do deserto do Saara até o norte da África Austral, da costa ocidental até a fronteira com os países localizados ao redor dos lagos Vitória, Tanganica, Cazembe, Malui, no interior oriental da África Central<sup>7</sup>.

O maior deles, a República Democrática do Congo (2.345 Km<sup>2</sup> e uma população 52.360 habitantes em 2001), aponta a complexidade histórica do país, a partir de sua própria composição lingüística, uma vez que assume como oficiais quatro línguas nacionais, o quicongo, o lingala, o celuba e o swahili, e uma língua internacional, o francês.



Figura 03 - Mapa da República Democrática do Congo. The University of Texas at Austin ©.<sup>8</sup>

Entre as línguas nacionais, o quicongo era uma das línguas do Reino do Congo, falada pelos bacongos, que formam junto com os mbundu, povo localizado em Angola, as principais etnias do reino. Este reino corresponderia, hoje, ao sul do Gabão, litoral da

<sup>7</sup> BELLUCCI, Beluce (org.) **Introdução a História da África e da Cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: UCAM/ CEAA/ CCBB, 2003.

<sup>8</sup> Disponível em [http://bbsnews.net/bbsn\\_photos/Maps-and-Charts/congo\\_demrep\\_pol98](http://bbsnews.net/bbsn_photos/Maps-and-Charts/congo_demrep_pol98) Acessado em 29/04/2009.

República do Congo, no baixo-Congo da República Democrática do Congo e noroeste de Angola. Ao centro e sul litorâneo da atual Angola encontrava-se outro reino com menor centralização política, quando comparado ao reino do Congo, chamado Ndongo, de onde os portugueses reconheceram o título do soberano Ngola, que deu origem a Angola.

A história da região mostra fronteiras geográficas não fixas ao apontar processos de centralização de poder e formação de grupos étnicos, impulsionados pela criação de instituições organizacionais, momentos de secas e de fartura de alimentos, que modificavam as bases de trocas de produtos e seus aspectos políticos e culturais, levando a migrações, guerras e alianças. A partir do contato com os portugueses em 1482-1483, quando chegou Diogo Cão à foz do rio Zaire, esses povos viram mais uma força política e religiosa para fazer parte das relações entre as hierarquias de linhagens das populações locais. Os reinos Ndongo, Congo, Loango (litoral norte da República Democrática do Congo) e Tio (localizado no interior do continente e que fazia divisa com os reinos de Loango e do Congo), seus respectivos grupos étnicos tributários, e suas cidades litorâneas Benguela, Luanda, Ambriz, Pinda, Cabinda e Loango, compuseram os principais centros de escoamento de produtos via Oceano Atlântico naquele momento, que a historiografia reconhece como um período de expansão marítima comercial e de início do tráfico negreiro. Por isso, durante todo período do comércio Atlântico e em quase todos os estudos sobre a região, a denominação Congo-Angola espacializa essa área geográfica que teve suas fronteiras físicas e culturais em constante modificação, mas que foi importante, de diferentes formas, para o comércio Atlântico durante os séculos do tráfico.

As relações entre as colônias americanas, os estados nacionais europeus e os reinos africanos, estudadas por alguns dos principais africanistas como John Thornton e Joseph Miller, apresentam, na constituição do mundo Atlântico, os africanos como sujeitos históricos na medida em que os reinos e tradições africanas ganham voz na formação do mundo moderno. Assim, há a necessidade de pensar a epistemologia de alguns termos e denominações eurocêntricos, utilizados no período e nos estudos históricos apoiados por documentos da época, que dão significados não muito precisos para certos eventos africanos. Quando os europeus, viajantes, missionários ou militares denominaram as organizações sociais que encontraram na África, deram nomes que se aproximavam do que lhes era familiar. Suas descrições constituíram o grande acervo documental escrito sobre a História da África pós século XV. Mesmo que, hoje, os

estudos sobre História da África tenham alcançado um grau de complexidade admirável, ainda se deparam com dificuldades para ultrapassar as denominações eurocêntricas e valorizar as singularidades de cada povo africano. Aqui não será possível fazer tal reflexão, porém procurar-se-á esclarecer a escolha por um ou outro termo. As distinções são simplesmente didáticas e escolhidas no percurso do estudo como sendo a melhor maneira de padronizar os termos utilizados naquele contexto histórico, em que alguns deles estavam sendo elaborados, recriados e colocados em prática.

Na África Central existem vários povos, tais como os bakongo, baluba, bakuba, balunda, bayombe, bateke, bayaka, etc. Nos estudos e documentos sobre essas etnias, elas encontram-se grafadas com a letra *k* e o prefixo *ba*. Nesse trabalho o *k* será substituído pelo *c* ou *qu*, ao adaptar a pronúncia da palavra ao alfabeto português, e mantido o *ba*, pois para as tradições de língua banto, o *ba* é parte essencial das denominações étnicas. O *ba* significa coletivo de pessoas, convívio, povo, e o radical congo, por exemplo, na palavra bacongo, significa a identidade e a localização do grupo; em algumas denominações de grupos pode-se encontrar o prefixo *wa* no lugar do *ba*. O *qui*, tanto no termo quicongo como no quimbundu, designa língua e o radical, novamente, a identidade e a localização, portanto, entende-se quicongo por língua do congo e quimbundu, língua de mbundu. Assim, tanto o prefixo como o radical são fundamentais para a significação do conteúdo do termo<sup>9</sup>. Segundo Amadou Hampâté-Ba, historiador africano de meados do século XX e antigo intérprete colonial no Alto Volta, uma distinção fundamental entre as duas tradições, judaica ocidental e africana, é que enquanto para uma a repetição é excesso, para a outra é essência<sup>10</sup>.

Várias denominações são possíveis para o mesmo significante, por isso, nesse estudo, a palavra Congo, ao referir-se à África, está relacionada ao reino do Congo, e, no caso do Brasil, ao reinado do Congo. A palavra *reinado* foi escolhida para representar a organização no Brasil, no intuito de distanciar a nomenclatura de uma organização governamental, já que está vinculada a uma prática religiosa leiga estimulada pela própria Igreja Católica e, por isso, e por outros motivos já analisados, não tem representatividade no corpo político do Império do Brasil. O reinado do Congo, mesmo que seja composto por uma reunião de várias nações de procedência étnica africana, não se caracterizou por constituir um poder centralizado, como no reino do

<sup>9</sup> MFUADI, Tshibasu. **Coutumes et traditions Baluba**. Paris: l'Harmattan, 2004. p.16.

<sup>10</sup> HAMPÂTÉ-BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino Fula**. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Casa das Áfricas/ Palas Athenas, 2003.

Congo, a representação do soberano do reino do Congo, no Brasil, multiplicou-se em vários reinados. Por isso, outra distinção a apontar é entre o soberano do reino do Congo, identificado nesse trabalho como *mani* Congo, e o rei Congo, aquele do reinado do Congo. Ainda que a utilização da palavra *rei* é o título dado pelos portugueses ao *mani* Congo no reino do Congo, o título original local parece mais adequado.

Outra difícil escolha consiste na utilização de conceitos históricos, alguns deles caros à historiografia, tais como *estado*, *grupo étnico* e *império*. Assim, entre os termos *reino* e *império* escolheu-se *reino*. Mesmo que o domínio tributário exercido pelo reino do Congo sobre outras províncias, que eram economicamente tão independentes quanto ele, lhe dê, para alguns historiadores, como Wyatt MacGaffey, antropólogo de importância fundamental para o estudo da religião e da sociedade centro-africana, o sentido de *império*; e, conseqüentemente, a essas províncias o título de *reinos*. Como ainda hoje, nos estudos dos africanistas, a delimitação do grau de independência política e econômica entre essas províncias e reinos é frágil, preferiu-se uniformizar o termo província, ou chefarias, para as organizações básicas de menor centralização política e pequeno domínio territorial. Nos casos em que a centralização política agrupa algumas dessas chefarias, mas não alcançam o domínio territorial dos reinos, utilizou-se o título de principados. Respectivamente, os governantes das províncias e principados são chamados de régulos, chefes ou príncipes. Para qualquer uma dessas definições, vale ressaltar que o núcleo celular da organização social, política e religiosa na sociedade africana é a família ampliada, com suas variações de extensão territorial e domínio político religioso, ou a “Casa, a cidade e o distrito”<sup>11</sup>, como prefere Jan Vansina, talvez o historiador de maior fôlego na História dos povos da África Central.

Assim, mesmo sem aprofundar as explicações sobre a escolha dos termos utilizados, espera-se que o quadro de denominações para as organizações africanas possa ajudar na compreensão do que foram esses universos sociais que estavam em contato com os europeus, como também dos diferentes significados da palavra Congo que coexistem hoje. Esses esclarecimentos são importantes para que as inferências de suas utilizações possibilitem a melhor compreensão do vínculo histórico entre Brasil e África.

Portanto, acredita-se que o reinado do Congo é o resultado da invenção de um passado comum baseado nas diferentes experiências africanas que, de certa forma,

---

<sup>11</sup> Cf. VANSINA, Jan. **Paths in the rain forest**. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. Madison: Wisconsin Press, 1990.



reconheciam a importância histórica do *mani* Congo na circunstância do tráfico e na relação com o catolicismo. Entende-se que o *mani* Congo e o reino do Congo, por inúmeros eventos pouco explorados pela História, se tornaram ao longo do período colonial um personagem e um território mitológicos. Segundo MacGaffey, ao dialogar com Jan Vansina, “toda história como construção do passado é, com certeza, um mito”<sup>12</sup>.

#### 4.1. Os grandes homens no reino do Congo

“No dia seguinte, o duque e a duquesa devem dormir no chão na frente da casa do kitome. O kitome e a kitomesa saem de sua casa, vestidos de maneira que apareciam ostensivamente as partes vergonhosas e os pés descalços. O kitome jogava um pouco de água no solo, onde se fazia um barro. Com esse barro, como se ele fosse benzido, o duque e a duquesa eram envoltos. Depois, o duque dava tudo que vestia ao Kitome e a duquesa a kitomesa. O kitome dava os objetos supersticiosos que deveriam ser guardados na casa do duque para ser venerado como relíquia de santo. Ele dava também uma brasa que deve manter-se acesa. O duque deve transportá-la até Nsundi, quer dizer seis dias de caminhada. A brasa também deve ser guardada na casa do duque e venerada como uma relíquia.”<sup>13</sup>

Para William Graham Lister Randles, que procurou recompor a história do reino do Congo, essa cerimônia descrita por Jean Cuvelier em 1946 é prova não somente da função religiosa, mas também da autoridade política do kitome, ou sacerdote. O duque em questão chegava de Mbanza Congo, a capital do reino, e ia para sua província, Nsundi, para assumir seu governo, e antes teria que passar pelo kitome para alcançar sucesso no governo<sup>14</sup>.

O texto aponta várias características para o estudo da história da África e que se ampliam para o estudo das culturas de matrizes africanas no Brasil, no caso deste estudo duas parecem essenciais. A primeira é o caráter denominativo preconcebido dado ao personagem do texto de Cuvelier, que intitula o governante de *duque* sem conhecer sua

<sup>12</sup> MACGAFFEY, Wyatt. Crossing the River: Myth and Movement in Central Africa. **International Symposium: Angola on the Move: Transport Routes, Communication and History**. Berlin 24-26 de setembro de 2003. p.01.

<sup>13</sup> BOUVEIGNES O. e CUEVELIER, J. **Jérôme da Montesarchio, Apôtre du vieux Congo**. Namur, 1995. pp.7-99 Apud. RANDLES, W.G.L. **L'Ancien royaume du Congo: des origines à la fin du XX<sup>e</sup> siècle**. Paris/ La Haye: Muton & Co., 1968. p.41.

<sup>14</sup> O texto original não explicita a relação entre a jurisdição territorial e o poder político do *duque*. RANDLES, William Graham Lister. **L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle**. Paris – La Haye: Mouton & Co, 1968.

especificidade social, mas que, ao mesmo tempo, dá a dimensão da existência de uma nobreza no reino. Essa característica se estende a estudos posteriores, como o do próprio Randles, que entende o kitome como sacerdote de poderes sobrenaturais ao lado do rei. Porém, além de não entender a especificidade do papel institucional do kitome, o autor responsabiliza essa relação pela falta de avanços e transformações do reino<sup>15</sup>. A segunda é a importância que os autores atribuem à relação entre o kitome – governante - e as forças sobrenaturais, que compõem a singularidade da história dessa região.

A frase de Richard Gray, especialista nas relações entre capuchinhos e régulos no Baixo-Congo, *um grande reino está baseado em rituais religiosos*<sup>16</sup>, dá pistas para compreender a força dos rituais místicos no comportamento das pessoas, desde o povo aos reis. Ao contrário de Randles, Gray acredita que essa ligação ancestral é o que move as transformações sociais. Os poderes sobrenaturais não existem somente para legitimar o poder real. Em alguns casos, a religião serve de fator de rebeldia e crítica ao governo. Isso significa que o limite entre religião e política é muito tênue, pois a sociedade é moldada a partir de elementos ritualísticos que compõem instituições hierárquicas que estabelecem o andamento da sociedade.

#### 4.1.1. Heranças indivisíveis: cosmologia centro-africana

Conta a tradição oral africana que Nimi a Lukeni, depois de algumas disputas familiares, que em algumas versões, levaram à morte de sua tia, atravessou o rio Zaire e ocupou um território na outra margem do rio, onde consolidou seu domínio através da força militar, de filiações voluntárias de outros pares e da aliança com um poderoso sacerdote local conhecido como Nsaku Vunda. Os seus sucessores, ignorando as tradições familiares, se tornaram reis por aclamação dos notáveis de sua corte.

Esse é o mito fundador do reino do Congo, bastante difundido entre os bantos mas que, no entanto, é entendido por John Thornton, um dos principais historiadores da África Central, como uma invenção do século XIX no período da decadência do reino. O autor chega a essa conclusão ao analisar o estudo de Cuvelier, que transcreve o mito a partir das referências de Cavazzi, capuchinho cuja obra é uma das primeiras referências escritas no alfabeto ocidental sobre o reino do Congo no século XVII.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> RANGLES, W.G.L., op.cit., p.44.

<sup>16</sup> GRAY, Richard. **Black Christians and white missionaries**. New Haven/ London: Yale University Press, 1990. pp.3-5.

<sup>17</sup> Cf. MACGAFFEY, Wyatt., op.cit, 2003.

Rob Wannyn, especialista na análise de utensílios em metal produzidos no Congo, procura identificar eventos históricos que fujam da explicação mitológica criticada por Thornthorn. Para ele, depois da morte do chefe do grupo étnico ntotela, foi escolhido um sucessor sem seguir a hierarquia matrilinear, e a partir de uma grande reunião geral – *palabra* – foi decidido que sairiam à procura de outras terras para colheita e caça<sup>18</sup>. Na mesma perspectiva, o estudo de Kajsa Ekholm, sueca que estudou o reino na década de 1970, confirma a quebra da tradição cultural da região pelo Lukeni, ao afirmar que os oficiais do reino do Congo eram indicados por ele, e, no entanto, ele era eleito ou tomava o poder sem seguir o padrão etário e matrilinear das Casas<sup>19</sup>. E Randles ainda sugere que as regiões conquistadas foram Loango, ao norte, e Cacongo, ao Sul<sup>20</sup>.

Já para Vansina, a história não mitológica da fundação do reino começa com a migração do chefe de Bungu para o sul do rio Zaire, onde se localizava o povo de mbundu e ambuela. Nimi a Lukeni faz uma aliança com o chefe de direito dos espíritos, Nsaku Vunda, conquista o planalto do Congo e por isso recebe o título de mani Congo. Graças a essa aliança, as províncias Mpemba, Nsundi, Mbamba e Soyo se submetem ao seu poder. No século XIV, o reino do Congo anexa as regiões orientais de Mpangu e de Mbata<sup>21</sup>. Essas seriam as seis províncias tributárias do reino quando dos primeiros contatos com os portugueses.

---

<sup>18</sup> WANNY, Rob L. **L'art Ancien du Métal au bas-Congo**. Belgique Se sabe a cidade, substitua Belgique pela cidade de publicação: Editions du Vieux Planquesaule Champles, 1961.p.10-11.

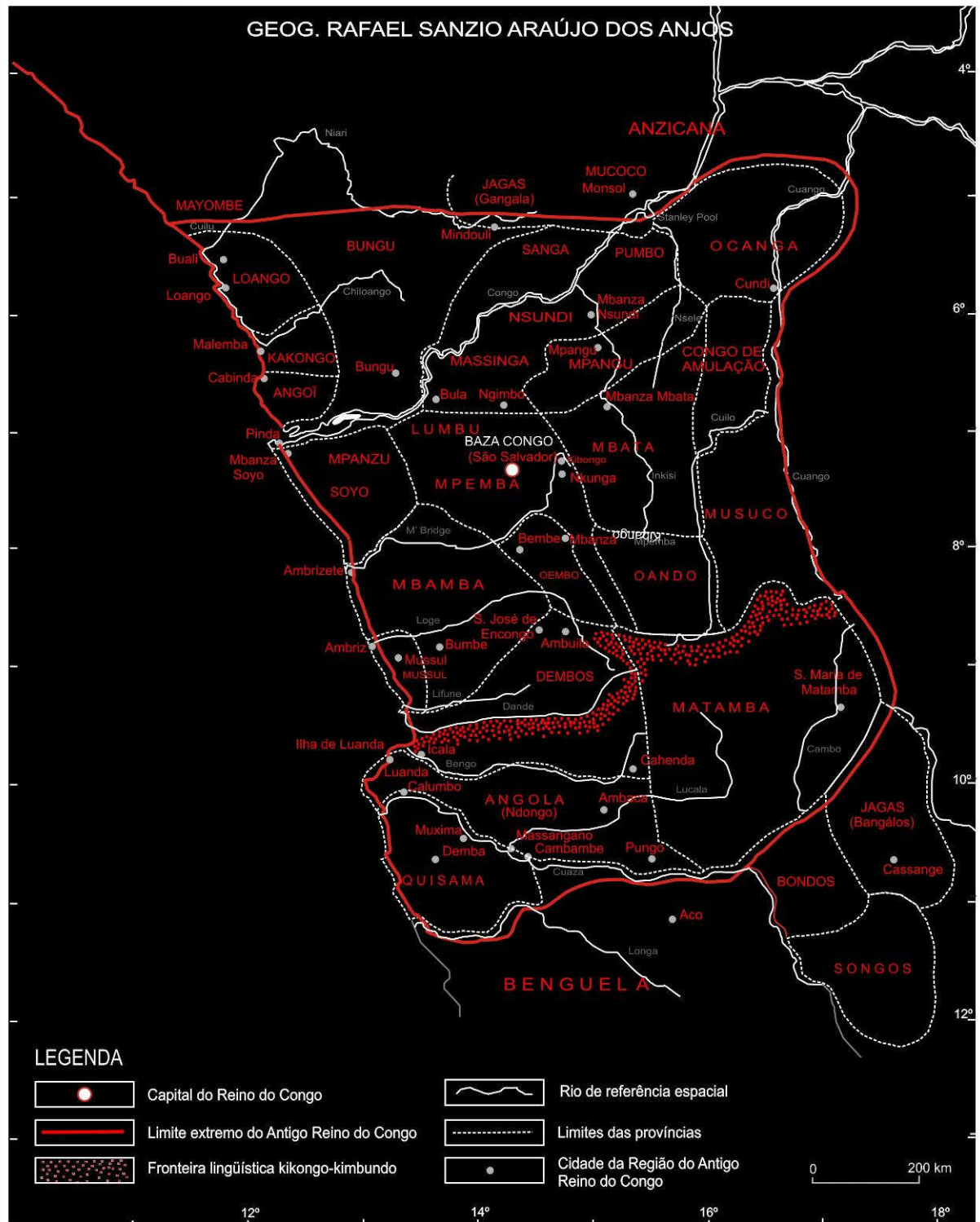
<sup>19</sup> EKHOLM, Kajsa. **Power and Prestige**. The rise and fall of the Kongo kingdom. Upsala: Skriv Service AB, 1972. p.32.

<sup>20</sup> RANGLES, W.G.L., op.cit., p.20.

<sup>21</sup> VANSINA, Jan. Journal of African History, IV, I (1963), 33-38. Apud. FELIZ, Marc Leo, MEUR, Charles, BATULUKISI, Niangi. **Art & Kongos**. Bruxelles: Van Eeckhoudt Sprl., 1995. p.36.

# FRONTEIRAS E ORGANIZAÇÃO ESPACIAL DO ANTIGO REINO DO CONGO - SÉCULOS XVI-XVII

GEOG. RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS



ADAPTAÇÃO CARTOGRÁFICA - PESQUISA HISTORIOGRÁFICA: GEÓGRAFO RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS, CREA 15604/D. PROJETO GEOGRAFIA AFRO-BRASILEIRA - CENTRO DE CARTOGRAFIA APLICADA E INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, AUXILIAR TÉCNICO: SÁVIA BONA VASCONCELOS SOARES - 2009, BRASÍLIA. FONTE: WANNYNI, R.B. L'ART ANCIEN DU METAL AU BAS-CONGO, 1961 / WILLY, B. LE ROYAUME DU CONGO AUX XV ET XVI SIECLES, 1993 / BANTINGCK, F. LA FUNDATION DE LA MISSION DES CAPUCINS AU ROYAUME DU CONGO, 1964 / ANJOS, RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS. COLEÇÃO ÁFRICA-BRASIL: CARTOGRAFIA PARA ENSINO-APRENDIZAGEM. VOL. I

Figura 04

Em fins do século XVI, a extensão territorial do reino pode ser calculada como tendo de 70.000 km<sup>2</sup><sup>22</sup> a 300.000 km<sup>2</sup><sup>23</sup>, já que as fronteiras das províncias não eram estáveis. Segundo George Balandier, um dos primeiros antropólogos a estudar a África Central, o reino do Congo teria de 2 a 3 milhões de habitantes<sup>24</sup>. Os diversos autores concordam em que o tamanho e a abrangência do domínio tributário do reino eram grandes, sua organização se caracterizava por uma forte centralização do poder e a construção do governo era baseada na imbricação da ordem de comando nas diversas instituições sociais com as forças sobrenaturais.

Essa composição sócio-política-religiosa remete à cosmologia dos povos dessa região, herança indivisível da memória social. Nos reinos do Congo, Tio, Loango, Ndongo e Cuba, as forças sobrenaturais definem não apenas a religião, mas também a estrutura da sociedade, por isso o *mani* não sobreviveria sem o sacerdote, ou o duque sem o *kitome*.

Thornton afirma não haver um consenso sobre o assunto, mas que a crença numa variedade de espíritos pode ser dividida entre os deuses remotos e espíritos poderosos, normalmente, ligados a forças naturais, e os espíritos recentes, de reencarnações de entes próximos, conhecidos entre o povo mbundu como *kilundu*<sup>25</sup>. Uma terceira categoria de espíritos são aqueles perigosos e maliciosos, que podem causar problemas, e independentemente dessa característica, sua função é de ativar os poderes sobrenaturais em objetos. Essa categoria, para alguns etnógrafos, não existe, já que o que para Thornton são espíritos maliciosos é compreendido simplesmente como magia. A classificação dos espíritos não é unânime, e os conflitos aparecem tanto entre os estudiosos como na própria sociedade, o que se reflete em diferenças conceituais sobre a natureza das forças remotas, que para uns são espíritos e para outros são entes desencarnados há muito tempo, diferenças essas que também existem em relação aos rituais de homenagem a ancestrais nas famílias. Em cada espaço social, para cada membro da sociedade, essas forças espirituais têm a sua forma de expressão.

MacGaffey explica que as forças sobrenaturais – *kindoki* – residem em quatro personalidades diferentes que fazem parte de um pantheon de salvaguarda do

<sup>22</sup> WANNYN, Rob. L., op.cit., p.13.

<sup>23</sup> VANSINA, Jan. **Kingdoms of the Savana**. London/ Madison, Milwaukee: The University of Wisconsin Press.,1966. p.38. Apud. EKHOLM, Kajsa., op.cit., p.11.

<sup>24</sup> BALANDIER, George. **La vie quotidienne au royaume du Kongodu du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> Siècle**. Paris: Hachette, 1965. p.16. Apud. EKHOLM, Kajsa. op.cit., p.40.

<sup>25</sup> THORNTON, John. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas. In: HEYWOOD, Linda M. **Central Africa: Society, Culture and the slave Trade**. Cambridge: Ed. by Heywood, 2002. p.75.

conhecimento sobre os espíritos e poderes da natureza, a saber, o chefe, o sacerdote, o curandeiro e o feiticeiro. Os chefes e os sacerdotes são os responsáveis pelos interesses comuns. Diferente dos chefes que são escolhidos por intermédio de formalidades instituídas ou eleição, o sacerdote é reconhecido pela comunidade à medida que é consultado como tal. O curandeiro e o feiticeiro são entendidos como personalidades egocêntricas, pois suas tarefas são relacionadas com o universo pessoal<sup>26</sup>. Nesse sentido, pode-se entender a importância da aliança de Lukeni a Nimi com Nsaku Vunda como enredo da criação do reino do Congo, pois o acordo representa o mundo sobrenatural em harmonia na realização dos interesses da comunidade. Na visão de mundo desses povos os mortos têm mais poderes que os vivos, já que controlam a fortuna da vida e, por isso, um reino também depende deles e das forças naturais para ter prosperidade.

A compreensão da cosmologia é, portanto, fundamental para entender a religião ou a política nessa região. Essa cosmologia reconhece a vida do ser humano como um processo no tempo e no espaço em que os elementos rituais essenciais do mundo espiritual e da estrutura social organizam a própria sociedade. Assim, os indivíduos estão para essa cosmologia como ela está para eles.

“Os elementos do processo ritual repetidos em palavras, ações e associação de objetos, situa o ator sincronicamente no espaço, através da expressão metafórica de interdependência funcional entre as pessoas, e metonimicamente no tempo, através da associação de uma hierarquia de forças, ‘o acordo’, representando a estrutura social de autoridade.”<sup>27</sup>

O processo ritualístico nessas culturas é o que apresenta e confere sentido à estrutura social para um membro da comunidade, baseada nas relações estabelecidas entre os elementos – objetos, lugares ou pessoas – ao comporem o cenário e o roteiro da tarefa que o coletivo tem que realizar, espiritualmente e presencialmente.

No caso do Primeiro Capitão de terno do congado, ao receber um bastão protegido por seu avô desencarnado, ele tem o dever de ocupar a função do avô nos rituais em que se exige a associação dos elementos ritualísticos – o avô, o bastão e ele. A utilização do bastão marca hierarquicamente esse homem na sociedade em qualquer momento de sua vida. Isso significa pensar, como MacGaffey, que as cores, as ações, as

<sup>26</sup> MARCGAFFEY, Wyatt. **Religion and Society in Central Africa**. The Bakongo of Lower Zaire. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1986. pp.6-7.

<sup>27</sup> Idem. *Ibidem*. p.4.

palavras e os objetos situam o personagem no mundo, dando-lhe, por intermédio de metáforas, o seu lugar funcional durante a tarefa, e por intermédio de metonímias, uma identidade que o situa no tempo. Essa marca é carregada pelo indivíduo para qualquer espaço onde os outros elementos que compõem aquele ritual estejam. A estrutura social, nesse sentido, é um apontamento das funções ocupadas pelos personagens, hierarquicamente localizados no ritual, e das relações estabelecidas entre eles, direcionadas pelas forças espirituais desse mesmo cenário. Assim, a expressão da sociedade, tanto política como religiosa, faz sentido no tempo e no espaço quando inserida no contexto ritualístico.

Dessa perspectiva, compreende-se que a religião e a política estão extremamente vinculadas e são fundamentais para a organização do grupo. A hierarquia das forças espirituais não está fundamentada apenas no mundo sobrenatural, mas sim na representação dele na estrutura social. Quando MacGaffey fotografou Kisangani, em 1980, verificou que o rei e o sacerdote não tinham papéis completamente distintos, pois cumpriam uma função ritualística semelhante. É importante que o líder político do grupo tenha a habilidade de mediar a vida dos homens e a dos espíritos, não necessariamente para assumir o papel de sacerdote, mas espera-se que ele tenha certo poder ou faça parte do grupo que têm esse poder, pois ele precisa assegurar a prosperidade do reino.

A ancestralidade, pois, faz parte de todos os setores sociais. A fé nos seus mortos não estabelece uma divisão entre os espaços políticos e religiosos, nem entre os tempos e funções da sociedade. Pode ser uma ancestralidade distante, ou mais próxima, e homenageá-la faz parte dos ritos fundamentais para a prosperidade da família, do grupo ou do reino na sua totalidade, e não em um setor específico. As principais formas de estabelecer esse contato com o ente morto e com as forças naturais são a reza, a apresentação de oferendas ou ainda os sacrifícios, e existem formas ritualísticas para essas ações, que são a invocação e incorporação dos espíritos, e ainda a presença dos ancestrais legitimada por meio dos amuletos – objetos sagrados – e dos locais mais antigos. Esses locais, entre os mbundu, são chamados *kitek* e identificados em fontes de água, locas, picos de montanhas e árvores antigas. Segundo Richard Gray,

“Nesse processo, a mobilidade dos espíritos e das divindades dos lugares especiais é fator crucial. Os símbolos reais, como pepitas de ouro, lanças de ferro, chapas de aço, sinos duplos ou impressionantes criações africanas, esculturas e fetiches

assumem um papel fundamental: eles podem se tornar a esperança e segurança de todo um reinado.”<sup>28</sup>

Nesse sentido, o autor chama a atenção para o fato de que os objetos e locais sagrados, nesse universo de presentificação das forças sobrenaturais, assumem um papel social independente dos homens. É dessa maneira que MacGaffey afirma que os elementos do ritual são capazes de estruturar a vida cotidiana do grupo, os lugares sagrados podem se tornar esperança e segurança de todo um reino. Portanto, sejam pessoas – sacerdotes, feiticeiros, curandeiros e chefes – ou lugares, cada um guarda, de maneira diferenciada, a relação com o mundo dos mortos e se mantêm através das interdependências entre si designadas pelo ritual.

Os personagens principais do mito de fundação do reino do Congo na África são indicadores de que existem lugares e pessoas que alimentam a energia do grupo através da salvaguarda dos fundamentos da tradição; observação feita também nos atores da própria organização dos ternos de congado em Minas Gerais. Assim, as insígnias de poder, os amuletos e os locais sagrados do reinado o Congo no Brasil são guardados ciumentamente pelos que detêm sua custódia<sup>29</sup>.

Conta Flávio Lúcio, Primeiro Capitão do terno Congo Rosário Santo, que a bengala de seu avô fica sobre a porta, ninguém põe a mão, pois ninguém ainda está pronto para isso<sup>30</sup>. Mas existem outras relíquias que a tia Bida – Wanilda – guarda e ninguém nem sabe onde ficam:

“As coisas que fica guardado com a tia velha, que ela pegou com o pai dela e o pai dela pegou do pai dele. E a gente vem guardando de geração em geração. Tem uma pemba também antiga, que era a pemba de fazê cruzamento, que a gente não tem acesso porque a tia velha guarda. A gente não tem acesso mesmo embora a gente já é capitão, porque é a mais velha, a gente tem o respeito por ela, porque é a mais velha, que guarda toda a sabedoria, porque viveu primeiro, passou primeiro para ela.”<sup>31</sup>

Além da importância dos objetos como representantes da ligação do universo espiritual com o terreno que o congadeiro aponta, a condição de nascimento primeiro dá à pessoa mais velha entre os familiares, a responsabilidade e, portanto, o poder de assegurar a fartura do grupo. Tanto na África Central como no congado os objetos e

<sup>28</sup> GRAY, Richard., op.cit., p.3.

<sup>29</sup> Idem.Ibidem.

<sup>30</sup> LÚCIO, Flávio. Entrevista concedida a Larissa Oliveira Gabarra. Uberlândia/MG, 23/04/2008.

<sup>31</sup> LÚCIO, Flávio. Entrevista citada.



locais que presentificam os espíritos ficam, na maioria das vezes, sob a guarda dessa mesma pessoa, o mais velho, “aquele que viveu primeiro”.

No reino do Congo, na África Central, a idade não significa apenas diferença, mas também desigualdade, sendo o mais velho aquele que socialmente tem poder. A circuncisão é uma das instituições mais importantes, é o ritual de passagem da vida de garotos para a vida adulta. Ela evidencia a categoria baseada na idade e também a criação de uma associação coletiva com um corpo espiritual unificado. Eles recebem, cada um, uma *kixila* em quimbundu – um tabu (restrições dos seus costumes cotidianos), que deve marcar para eles e os que os cercam, a experiência do tempo de antes do ritual e a de depois. Os homens de uma mesma geração, que passaram pelo rito juntos, passam a fazer parte de um mesmo nível social. Falecendo o irmão mais velho, a família tende a seguir os conselhos dos companheiros de idade do falecido. Não apenas na família o conselho dos mais velhos é importante, mas também nas unidades organizacionais ampliadas, como cidades e distritos. Assim, entende-se que a desigualdade de idade não se limita ao núcleo familiar, mas constitui uma instituição hierárquica que tem voz de comando em vários eventos sociais.

Vansina acredita que o sistema constituído por grupos etários, como também a existência de irmandades e associações voluntárias por outro aspecto identitário sirvam como referências normativas para a sociedade, juntamente com as Casas, são as instituições mais determinantes na vida cotidiana da África Central<sup>32</sup>. Essas irmandades e associações voluntárias eram, principalmente, espaços coletivos de fortalecimento da identidade e normatização social, e serviam para a integração das mais longínquas e pequenas cidades de seus domínios territoriais, pois difundiam práticas e vocabulário de diferentes origens, tornando-os comuns em longas distâncias. Elas, em alguns casos, ainda são bastante visíveis, principalmente na sociedade estabelecida na região de Maniema (interior da África Central), que ao norte comportam as irmandades e ao sul, as associações voluntárias.

As associações voluntárias, denominadas *bwámi*, possibilitavam a seus associados um poder de decisão junto ao governo, pois através dos ritos de passagem propiciavam distintos níveis hierárquicos, que viabilizavam, na escala mais alta, certa influência junto aos chefes das Casas, vilas e distritos. A elite da própria associação funcionava como um guia político destinado a controlar, principalmente, as competições

---

<sup>32</sup> Para ele, no século XIX, a instituição estabelecida a partir das diferenças de idades é mais importante do que os etnógrafos costumam apontar.

entre os chefes. Assim, elas acabavam por influenciar na escolha também das dinastias reais, ao legitimar os governos dos chefes. O grupo de maior nível no interior da associação tinha a função de estabelecer junto aos régulos e ao *mani* direcionamentos para a sociedade como um todo.

A região norte de Maniema era habitada por um povo parcialmente nômade que vivia da agricultura e da caça e que tinha suas Casas e alianças familiares mais móveis. Por esse caráter, as irmandades não cumpriam funções de mediadoras, nem coordenadoras de disputas e ações entre os líderes; diferentes das associações, não participavam diretamente do governo. No entanto, elas eram cruciais para a sociabilidade do grupo, pois criavam cognitivamente, socialmente e culturalmente realidades exemplares a serem seguidas pela população. A maioria dos rituais das irmandades era baseada na busca da fortuna e saúde. A doença individual era vivida coletivamente e, assim, se uma doença não era curada, fazia-se necessário transformar todo o ritual coletivo para que o indivíduo se curasse<sup>33</sup>.

De qualquer forma, tanto as associações, como as irmandades africanas, mostravam “uma estrutura uniforme, organização e princípio ideológico”<sup>34</sup>. Portanto, acabaram por servir de instrumento de organização social junto ao governo centralizado ou paralelamente a este e, conseqüentemente, fortificavam-se um ao outro, tal como as irmandades católicas leigas no Brasil, mas baseadas em outros preceitos. Ser membro dessas irmandades e associações tradicionais centro africanas com seus rígidos códigos morais e disciplinas rituais era pré-requisito para uma promoção política. Assim, vinculadas à formação da elite e do grupo de chefes políticos foram vias institucionais por onde o catolicismo pode penetrar.

Enquanto as associações e irmandades tradicionais, apesar de existirem em toda região centro-africana e terem marcas ritualísticas da época da migração de cada um desses povos, se constituíram como mais um pilar de base da estrutura da sociedade nos séculos XVIII e XIX; a Casa, também conhecida como família ampliada para alguns etnógrafos, tem uma particularidade institucional, pois é onde reside a unidade básica organizacional das comunidades.

---

<sup>33</sup> VANSINA, Jan., op.cit., pp.175-191.

<sup>34</sup> Idem.Ibidem. p.178.

#### 4.1.2. Das Casas aos reinos do Congo, de Tio e de Cuba.

Se a sociedade moderna europeia do século XVI foi marcada pela valorização das cidades como espaços de organização da vida coletiva<sup>35</sup>; na África Central, apesar da existência das cidades, não foram elas que marcaram a organização coletiva. A Casa, no sentido primitivo de primeiro princípio de sociabilidade, foi a base tradicional da estrutura social centro-africana e, até o século XVIII, era também a base política da sociedade, apesar de já não ser mais a única. A Casa é mais complexa do que a família na tradição ocidental e representa algo diferente daquilo que representam as cidades europeias modernas. Está mais próxima de uma aldeia, ou das configurações do que os antropólogos chamam de clã.

No século XIX, momento em que as cidades portuárias já não se constituíam primordialmente por meio das Casas, essas ainda eram compostas em média por 10 a 40 pessoas<sup>36</sup>. No Brasil, em proporções reduzidas, as famílias ampliadas que configuram cada terno do congado podem ser entendidas como uma organização análoga às Casas, compostas pelo chefe maior e pelos outros capitães e suas famílias, pela madrinha, pelos filhos e parentes dos filhos, pelos soldados, pelas cozinheiras, pelos responsáveis pelas relações com a igreja e com as autoridades civis e militares. A comparação é possível porque a estrutura social da Casa incorpora as pessoas consangüíneas do chefe familiar e das suas esposas, os filhos e parentes dos filhos, como também parentes mais distantes, além de clientes e caçadores, todos dependentes economicamente dessa organização. Portanto, o viver, nessa região, é viver em torno da Casa.

A configuração da Casa não está referida a uma construção de cômodos fisicamente unidos. O cômodo central é aquele em que o chefe recebe seus convidados e as outras dependências estão espalhadas por todo o terreno, que se compõem, portanto, de várias construções habitacionais. Em alguns quartéis de terno de congado é possível verificar a existência de mais de uma casa, no sentido ocidental. Normalmente, um terno de congado situa seu quartel (sede do grupo) em um terreno grande com algumas casas dos filhos consangüíneos do chefe da família nuclear e também participam dessa

---

<sup>35</sup> Cf. RODRIGUES, Edmilson. **História Moderna I**. Aula 2. Rio de Janeiro: Ccead, Puc-Rio, 2008. Disponível em: [http://www.licenciaturaadistancia.net/aulanet2/servlet/Scriba?scribapath=D:\Tomcat%205.0\webapps\aulanet2\consumo&scribapage=mostraplanoaulas.html&status=open&bookmark=&idCur=184&idConteudo=119&material=/aulanet2/material/curso/184/120/Hist\\_base.html&real=false&idTurma=705&idMaterial=120&idServico=6&idUsuario=113964217&papel=3](http://www.licenciaturaadistancia.net/aulanet2/servlet/Scriba?scribapath=D:\Tomcat%205.0\webapps\aulanet2\consumo&scribapage=mostraplanoaulas.html&status=open&bookmark=&idCur=184&idConteudo=119&material=/aulanet2/material/curso/184/120/Hist_base.html&real=false&idTurma=705&idMaterial=120&idServico=6&idUsuario=113964217&papel=3). Acessado em 06/05/2008.

<sup>36</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.75

instituição outras casas em outros terrenos de outras famílias agregadas ao mesmo núcleo original do terno.

Nas Casas centro africanas, no espaço central é onde se realiza a *palabra*, termo em português, oriundo do termo francês *palabre*, criado especificamente para designar uma espécie de reunião coletiva que ocorre em toda a África Negra, em cada região denominada por palavras específicas na língua nativa. A *palabra* é uma instituição com função de decisão sobre um assunto coletivo ou individual, que deve ser tratado pela comunidade, seja sobre questões dos membros da própria Casa, da cidade ou do grupo étnico. O desafio é a situação discutida, sem limites em relação às temáticas, já que tudo pode ser debatido na *palabra*<sup>37</sup>. Segundo Ernest Wamba dia Wamba, *palabra* é uma palavra que unifica, decide, que ajuda o grupo, que exprime, acolhe, dá segurança; não é violenta, não encarcera, não exila<sup>38</sup>. Por isso, para os ocidentais, assistir a um encontro de *palabra* é como estar diante de uma cena de um discurso sem fim, pois pode durar dias, dependendo do tempo necessário para chegar a um consenso. Já que a principal função dessa instituição é que o problema apresentado seja resolvido, todas as questões duvidosas devem ser expostas e esclarecidas. A voz é dada a todos: crianças, mulheres, jovens, chefes, idosos, e deve ser ouvida sem julgamentos. Apenas uma pessoa nesse ritual tem direitos diferenciados, ele chama-se *zomzi* – entre os bacongos – e deve estar atento durante todo o encontro para que não seja dita nenhuma frase duvidosa, mal formulada, que possa precipitar outro desafio comunitário. O *zomzi* pode interromper o encaminhamento da *palabra* e pedir esclarecimentos sobre aquilo que acabou de ser pronunciado para que a busca pelo consenso não se torne uma solução violenta.

Sendo a *palabra* a principal instância de decisão desse micro-universo, é possível entender como as relações entre os membros e os chefes das Casas se constroem numa aparente busca de estabilidade, pois os chefes, os mais velhos, os mais novos, as mulheres e as crianças se encontram no mesmo nível de igualdade, todas as vozes têm o mesmo peso; a variável é o *zomzi*, que exclusivamente ocupa esse cargo de status no que diz respeito à *palabra*<sup>39</sup>. É necessário entender que as relações desiguais na sociedade como um todo se constituem a partir das hierarquias diferenciadas, dadas pelas várias instituições que se constituem por meio de rituais, sejam rituais de

<sup>37</sup> AGONDJO-OKAWE, Pierre Louis. **L'Afrique des interrogations**. Palabre, consensus et violence: un regard anthropologique sur le devenir de la démocratie en Afrique.

<sup>38</sup> WAMBA, Ernest Wamba dia. Palestra proferida na Puc-Rio em 12 de junho de 2008.

<sup>39</sup> A *palabre* reafirma a importância da tradição oral nessa sociedade como maneira de registrar o passado e também modo de vida. Cf. HAMPATE-BA. Amadou. A tradição Viva. In: KISERBO, Joseph (org) **História Geral da África** v.I. São Paulo: Ática, UNESCO, 1983.

passagem, sejam rituais de decisão, sejam por respeito aos mais velhos, ao conhecimento da cura, da mediação com os espíritos. Essas instituições de formações distintas criam uma rede de hierarquias que sustentam a organização social, política e econômica da sociedade e, quando equilibradas, diluem de certa forma o poder centralizado.

Os chefes das Casas são conhecidos como *mfumus*. Eles devem ter abundância material para atrair seguidores (clientes, caçadores, familiares) que os acompanhem e assegurem a popularidade e a estabilidade da Casa, sendo sua riqueza constituída pela quantidade de pessoas que os cercam. Os *mfumus* devem ter talento para dar soluções aos problemas, alguns poderes ocultos, especialmente amuletos com forças espirituais ancestrais e da natureza. A força sobrenatural que ajuda a resolver algum problema e fortalece a identidade do grupo junto ao *mfumu* acontece, principalmente, através da prática de encarnação do ente desencarnado em um dos membros da sua família consangüínea, que aconselha e assegura a fortuna do grupo. Assim, a relação interpessoal no interior da Casa e também com as outras personalidades da comunidade passa pela simbologia das forças ancestrais representadas nos lugares sagrados e nos próprios *mfumus*.

Para uma maior proteção da Casa, os *mfumus* podem decidir erguer uma cidade e ao fundá-la, tornam-se cúmplices da formação de uma identidade espiritual da cidade. Qualquer outro *mfumu* pode se mudar com a sua Casa para o local se colocando à disposição da prosperidade do grupo. A composição da cidade conta com várias outras instituições, tais como a *palabra*, as irmandades, associações, o conselho dos anciãos, no entanto é nos grandes homens que reside a representação do ancestral de proteção da comunidade, e, portanto, a unidade política dela<sup>40</sup>.

A necessidade de estabelecer os lugares sagrados para a segurança e saúde espiritual do grupo, apadrinhado por uma força sobrenatural específica que fornece a argamassa de sua identidade, aparece também nas nações de procedência do congado de maneira bastante representativa. No momento da fundação do terno de congado também é consagrado um amuleto no qual residirá a defesa espiritual do grupo, no caso, o bastão do 1º capitão desempenha essa função. Flávio Lúcio explica:

“como eu era 2º capitão aqui [no terno Catupé Azul e Rosa], quando nós fomos para o [terno de Congo] Camisa Verde nós devolvemos o bastão. Porque bastão do primeiro capitão você

<sup>40</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.79 e p.81-82.

levanta quando você funda seu terno. Que é o meu [bastão do terno de Congo Rosário Santo] que tá guardado aqui”<sup>41</sup>

O seu bastão é consagrado com a mesma força espiritual que seu terno é apadrinhado e que representa a continuidade da força espiritual do seu avô desencarnado; é a esse ancestral que o grupo deve homenagens, oferendas, respeito e obediência. Frequentemente, na África Central, afirma Thornton, esses locais sagrados não são públicos e monumentais, são envoltos por um complexo de elementos místicos, estatuetas, imagens, colocadas em potes, algumas vezes enterrados, outras escondidos em pequenas casinhas de madeira<sup>42</sup>. Provavelmente, existe um local, para além do próprio amuleto, o bastão, onde se fez a plantação do fundamento do terno e por isso, como na África Central, é difícil de ser mencionado nos discursos dos representantes dos grupos de congado durante as entrevistas.

A partir da integração do mundo dos mortos com o mundo dos vivos, por intermédio dos *mfumus* e seus amuletos, ou dos capitães e seus bastões, a sociedade afirma sua pretensão a manter-se estável, visível no cumprimento dos rituais periódicos. Nas palavras de Vansina, apenas por uma improvável combinação de circunstâncias adversas, como uma possibilidade diferenciada de acesso material ou uma longevidade anormal de um desses líderes, é que é provocado um desfecho diferente para aquela situação estabelecida.<sup>43</sup> MacGaffey também tende a apresentar a sociedade centro-africana como estável, sem conflitos internos, em constante equilíbrio dinâmico entre hierarquias e instituições. Como afirma MacGaffey em estudo sobre os amuletos, principalmente os *nkisis*, a perspectiva de estabilidade social é marcante, pois são esses objetos e também os locais sagrados que servem de instrumentos sociais para a manutenção do equilíbrio organizacional. Mesmo que sejam utilizados para a desarmonia, o objetivo final do ritual é a re-harmonização da comunidade.

A observação do ritual do congado e de como as hierarquias entre os capitães e seus soldados se estabelecem possibilita identificar a tendência de um quadro estável de ocupação de cargos e status entre os membros da comunidade. No entanto, sabe-se que nem sempre as regras são seguidas e os acordos obedecidos. No século XX, algumas possibilidades de oficialização civil dos grupos de congado como associações de utilidade pública proporcionaram outra forma de recolhimento de verbas para os grupos.

<sup>41</sup> LUCIO, Flávio. Entrevista citada.

<sup>42</sup> THORNTON, John K., op.cit., 2002. p.78.

<sup>43</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.147.

Essa configuração da sociedade mais ampla em conformidade com as especificidades de cada terno existente levou duas décadas de re-adaptações entre as famílias, seus membros mais velhos e os capitães, e, portanto, criaram-se novos ternos<sup>44</sup>, desconfigurando a estabilidade aparente.

Ao seguir a trajetória do amuleto de um terno, é possível entender a construção desse elo ancestral entre pessoas de diferentes famílias, sem ignorar seus conflitos e acordos com a comunidade do seu entorno. No caso do congado, quando da morte do 1º capitão de um dos primeiros ternos de Moçambique de Uberlândia, Sr. Protásio, o seu bastão, objeto sagrado, foi passado para Fabinho, um ex-dançador. Esta transferência não seguiu a tradição consangüínea do congado, assumindo o terno do Sr. Protásio como capitão aquele que recebeu o 1º bastão. Como Fabinho não deu continuidade ao grupo, pois exerce outra função na festa do Rosário, a força espiritual do terno ficou adormecida no bastão do Sr. Protásio, guardado por ele. Quando, por um acordo, o ex-dançador começou a dançar no terno de Moçambique de Estrela Guia, recém constituído, Fabinho deu o bastão do Sr. Protásio ao 1º capitão Preto Malaquias. Assim, este bastão se tornou uma relíquia do terno de Malaquias e a proteção espiritual adormecida veio fortificar a defesa desse novo grupo, perpetuando as alianças entre os chefes e suas nações através do amuleto.

---

<sup>44</sup> GABARRA, Larissa Oliveira e. **A dança da tradição.** Congado de Uberlândia século XX. Dissertação de mestrado pelo Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, UFU, 2004. pp. 84-125.



Figura 05 - Bastão do Sr. Protásio no quartel do terno Moçambique Estrela Guia. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Na ponta do bastão pode se ver a imagem de São Benedito, o preto-véio identificado com o santo da Igreja católica, força espiritual daquele terno de Moçambique do Sr. Protásio, que hoje é revitalizado pelas mãos de outro capitão. Portanto, o objeto ritualístico é o sujeito da própria manutenção da força espiritual do grupo, por meio da utilização adequada de sua função através da pessoa responsável por exercê-la. Sem o capitão para assumir aquele amuleto, o objeto não perde sua função, mas também não a exerce. Tanto o objeto como o próprio chefe são imprescindíveis para a estabilidade do grupo e os conflitos se dão e se resolvem envolvendo os elementos ritualísticos daquela tarefa. Nos nomes dos ternos de congado, o apadrinhamento espiritual, além dos espíritos ancestrais, também pode ser observado através dos nomes dos patronos, São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Ifigênia, São Domingos e Anastácia, quando o terno recebe a denominação de Marinheirão de São Benedito, ou Congo Santa Ifigênia, ou Catupé de Nossa Senhora do Rosário.

Ao procurar compreender a organização nuclear da comunidade congadeira nos ternos, entendendo-os como as Casas, é possível pensar que cada Casa tem um santo padroeiro que pode ou não ser o mesmo de outra Casa, e também cada Casa tem uma linhagem familiar; por exemplo: São Benedito é patrono do terno de Moçambique



Estrela Guia, como o Marinheirão, apesar de terem linhagens diferentes; por outro lado, esse mesmo Marinheirão tem a mesma linhagem e mesmo santo protetor do Catupé Dona Zumira, que, no início do século XX, faziam parte da mesma Casa, ou do mesmo terno. Nesse sentido, a pessoa do capitão acaba tornando-se símbolo de unidade política interna da manifestação cultural, pois além de representar a força de proteção do grupo junto à figura da madrinha – o *kitome*, ele responde às decisões sobre a manutenção da identidade da sua linhagem na sua cidade, ou da sua nação de procedência. O quartel pode ser entendido como o cômodo principal do terreno da Casa, onde ocorre a *palabra*, ou seja, a festa do Rosário. A comparação entre a Casa e o terno funciona muito bem no nível organizacional das cidades, mesmo que entre os capitães da mesma cidade e de cidades diferentes existam relações de reciprocidade, por causa do parentesco consanguíneo ou da afinidade de linhagem, não existe um chefe ou uma organização que reúna todos os ternos de uma mesma linhagem oriundos de cidades diferentes. Por isso, quando essa comparação se amplia à formação dos distritos na África Central já não é possível mantê-la com tanta fidelidade, apesar de que entre os iguais – praticantes do congado – são as nações de procedência Moçambiques, Congos, Marinheiros e etc..., não importa de que terra natal, que asseguram as idiosincrasias coletivas.

Na África Central tanto o *mfumu* da Casa como o da cidade são reconhecidos pelo status herdado da identidade ancestral. Já o líder do distrito não é nomeado em função dessa instituição, e deve acumular na mesma pessoa outras posições sociais de prestígio<sup>45</sup>. Os distritos são os melhores representantes do que pode ser entendido como um grupo étnico, já que é a partir deles que se cria a distinção entre um *nós* e um *eles*, como nas nações de procedência do congado. Supostamente, as cidades de um distrito são parceiras equivalentes e os distritos, apesar de serem potencialmente concorrentes, costumavam ter a mesma força militar mantendo-se, portanto, equilibrados entre si.

No sudoeste das florestas equatoriais da África Central, provavelmente, ainda antes do século XVI<sup>46</sup>, a estrutura social baseada unicamente na Casa e na ampliação desse núcleo em cidades e distritos, segundo Vansina, tende a mudar, e isso se dá a partir da introdução de um novo elemento na economia que é acompanhado de uma nova perspectiva de comando. Essa nova situação foi associada aos povos bateque, pois foi nessa região que também surgiu um nome para especificar o chefe, *nkani*<sup>47</sup> – chefe

<sup>45</sup> VANSINA, Jan., op.cit., pp.81-82.

<sup>46</sup> Idem. Ibidem. p.14.

<sup>47</sup> Idem. Ibidem.

vassalo. Ao analisar o significado e as traduções da palavra, percebe-se que se estabelecia outra forma de arbitrar naquela sociedade, tal qual as chefarias nos séculos consecutivos. O termo *nkaní* remete ao caráter regulador de um território e aparentemente é uma síntese do significado de chefe da Casa, associado à sabedoria, arbítrio, abundância material, fundação de cidade e manutenção da grande família, acrescentado o poder de julgamento e ordenação de um determinado torrão. A partir do momento em que surge essa instituição normativa, ela tende a distorcer o foco da unidade política da Casa para as chefarias.

Apesar da Casa continuar a ser o núcleo essencial da organização das vilas e distritos, quando ocorre o processo de formação política social de um poder centralizado em um chefe e um território, a simbologia da Casa aliada à noção de unidade política enfraquece. Assim, muitas delas foram destruídas durante esse movimento por falta de legitimidade na sucessão dos *mfumus*, pois ao mesmo tempo em que esses procuravam manter a unidade das Casas e das cidades pelo acordo ancestral, nos distritos, a configuração dessa identidade comum era afetada diretamente pelo exercício do novo poder de regulamentação dado através das chefarias. Aparentemente, o enfraquecimento da unidade política das Casas situa os distritos, que já não tinham a prerrogativa de elegerem seus chefes a partir do pertencimento da linhagem étnica, em uma situação de profunda instabilidade e fragilidade militar. Para se fortalecerem passam a fazer parte de uma chefaria, e quebram assim, definitivamente, o equilíbrio entre eles, pois a chefaria passa a cumprir o papel de protetora, ao tornar-se militarmente mais forte<sup>48</sup>.

O desenvolvimento dessa centralização de poder se deu numa seqüência iniciada pelas chefarias (províncias), depois pelos principados até constituírem os reinos, que serão os grandes guias dos portugueses no Baixo-Congo. É nos chefes de poderes de normatização territorial centralizado que os europeus encontram familiaridade com suas instituições de governo, também centralizadas e remetidas a um território de origens culturais comuns. Assim, os chefes dessas províncias tornaram-se um dos meios de contato político e comercial mais comum entre os povos desses dois continentes, pois representavam para os europeus a figura de comando com alguma característica similar ao que conheciam na Europa. Conforme os reis desenvolvem contatos com os europeus,

---

<sup>48</sup> Idem. Ibidem. pp.146-148.

ampliam seu poder comercial e militar, e nas guerras entre distritos e acomodações desses nas chefarias criam um arsenal de prisioneiros de guerra.

A partir dessas conquistas e subordinações entre régulos das chefarias criaram-se os principados. Se por um lado a denominação *o mestre da terra – ngántsi*, como eram chamados no Tio, retoma o sentido tradicional do papel do chefe de provedor da boa colheita, mantenedor de fortuna<sup>49</sup>, por outro, as novas qualificações oriundas do sentido de *nkaní* dão ao príncipe o poder de julgar, condenar a morte, sem monopolizar a guerra entre os distritos<sup>50</sup>, e também de distribuir uma série de títulos de representação com emblemas e rituais específicos. Assim, a principal mudança está na estratificação social, responsável por criar uma classe de nobres – pessoas com certa autoridade, distinta do povo que, literalmente passa a ser chamado de *órfãos do príncipe*, classe composta de *mfumus*, clientes, prisioneiros de guerra, e outros.<sup>51</sup>

Vansina, a partir do estudo lingüístico, conclui que, apesar da popularidade dos principados e da difusão dos vocabulários a eles relacionados, a organização política centralizada ocorreu em poucos locais, onde um pôde influenciar o outro. Apenas em três áreas independentes foi possível constatar essa estrutura política: uma ao norte dos bacongos, uma entre os bateques e outra no baixo Kasai<sup>52</sup>. A arqueologia, ao investigar os resíduos das trocas comerciais, afirma a existência de três áreas de forte desenvolvimento comercial no século XIV, em Loango, no Congo e em Tio. Para essa área do conhecimento, no século XVI Loango era o local de maior intensidade comercial<sup>53</sup>. Talvez por apresentar pouco controle dessas trocas, Vansina não o classifica como constituído em um reino nos séculos XVI e XVIII. O fato é que, por volta de 1583, a difusão dos principados já estava consolidada no Congo, no Tio, em Loango e Cuba, e a Casa, ainda no século XVIII, era a base social, fosse através de *dikanda* ou *divumu*<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> RANGLES, W.G.L., op.cit., p.20.

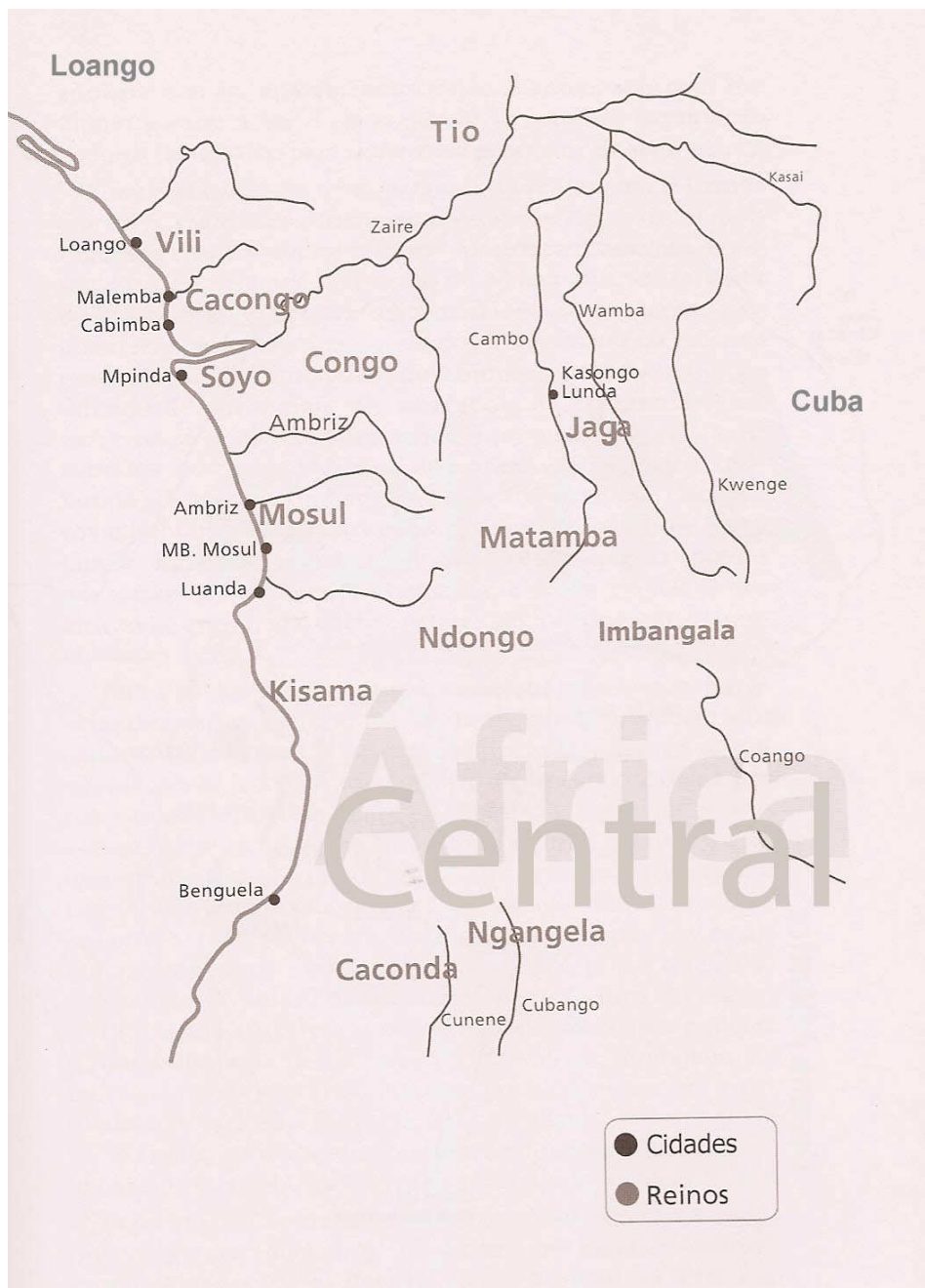
<sup>50</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.152.

<sup>51</sup> Para Jan Vansina, a palavra *nkoli* – força para vencer – nesse momento, passa a significar prisioneiro de guerra, que serão os primeiros escravos. Idem. Ibidem.

<sup>52</sup> Idem.Ibidem. p.149.

<sup>53</sup> Idem. Ibidem. p.155.

<sup>54</sup> EKHOLM, Kajsa. op.cit.,p.41.

Figura 06<sup>55</sup>

*Dikanda* é a denominação para o clã matrilinear, e *divumu* - entre os bateke barriga<sup>56</sup> - é a denominação para o clã tradicional. As duas formas coexistiam. A matrilinearidade, provavelmente, surgiu no mesmo período dos principados. A centralização do poder não poderia ocorrer se na organização política dos distritos e cidades não houvesse, entre as alianças dos *mfumus*, elementos que projetassem essa nova organização. As noções de justiça e tributo, emblemas de poder, se desenvolveram

<sup>55</sup> Adaptação livre de Larissa Oliveira e Gabarra do desenho de Taiam Ebert. In: SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2002. p.125.

<sup>56</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.154.

a partir de funções exercidas nas Casas<sup>57</sup>, e é no interior dessas que nasce a instituição da matrilinearidade, com o objetivo de garantir a herança dos títulos de seus status sociais e riquezas, em um momento de ameaça às estruturas tradicionais. O processo de formação da matrilinearidade baseou-se no dote do casamento composto principalmente por metais, e se estabeleceu em uma relação de débito e crédito entre a Casa original da mulher e a Casa do marido. A primeira passava a ser credora da segunda, criando uma nova forma de aliança, que assegurava a manutenção da fortuna e popularidade da Casa, sem necessariamente associar essa herança ao *mfumu* e seu ancestral de proteção, pois a partir de então o irmão mais velho da esposa do *mfumu* tornava-se o responsável pela herança material da Casa da mãe.

Apesar de já existir na região dos Camarões, foi a partir de Mayombe<sup>58</sup> do Congo que, rapidamente, essa instituição matriarcal difundiu-se na África Central. Com a desarmonia na sucessão dos *mfumus*, as cidades logo passaram a ser governadas pelo mais velho da matrilinearidade, normalmente aquele que ergueu a cidade junto com os outros grandes homens. A existência da hierarquia de matrilinearidade não modificou a distribuição espacial das pessoas na sociedade. A Casa passou a ser uma seção da matrilinearidade. Isso significa que essa instituição juntou-se às outras, pois dava segurança às transformações políticas e econômicas pelas quais passava a sociedade.

De qualquer forma, as matrilinearidades possibilitavam, em congruência com os principados, visualizar a espacialização política da sociedade centro-africana do século XVI ao XVIII. Cada região criará a sua própria maneira de expressar essa nova situação. As matrilinearidades não constituíram principados, mas principados construíram matrilinearidades como foi o caso de Loango. No Tio, a matrilinearidade não tomou as proporções que tomou em Ndongo e no Congo. No caso do Congo, além delas, houve conquistas de Casas e chefarias para composição do reino, fazendo dele o maior em número de oficiais<sup>59</sup>.

Entre os territórios politicamente centralizados, o reino Congo é o mais citado por estudiosos tais como Randles<sup>60</sup> e Wanny. Segundo este último, essa popularidade não se dava pela força militar, mas através dos costumes que o reino difundia:

Se o Congo tivesse sido irreduzível com suas armas, sua dominação não teria sido tão aceita, pois ela carregava a arbitragem de algumas localidades onde o espírito de igualdade

<sup>57</sup> Idem. Ibidem. p.149.

<sup>58</sup> Região localizada próximo da desembocadura do rio Zaire.

<sup>59</sup> EKHOLM, Kajsa., op.cit., p.32.

<sup>60</sup> RANDLES, W.G.L., op.cit., p.20.

do 'Direito do Kongo' e o valor do solo graças ao manuseio do ferro fundido no Congo estavam postos<sup>61</sup>.

Mesmo para Vansina, que aprofundou o estudo em mais de 200 regiões da África Equatorial, os emblemas, rituais, vocabulários e insígnias de poder, tal qual o sino duplo, eram vistos em muitas terras vizinhas ao Congo, no entanto, diferente deste último, esses povos se encontravam “marchando ao som de outro tambor”<sup>62</sup>, que não o da centralização do poder político. As aproximações culturais da África Central e do congado do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba são evidentes na formação organizacional da Casa e dos emblemas de poder que ela difunde, como o sino duplo, os bastões, alguns instrumentos etc. No entanto, a centralização do poder na África Central, dada através das chefarias, principados e reinos, e sua representação, não pode ser comparada com a do rei e rainha Congo, no século XIX, ou mesmo, o presidente ou procurador das Irmandades do Rosário no Brasil.

Ao partir de outra configuração, como no caso das marcas de distinção entre ternos, representadas nas nações de procedência, que não se constituem em distritos, mas permitem a distinção entre elas, a eleição do rei e rainha Congo pode ser pontuada pela necessidade de prestar homenagens e reverências, satisfazendo um ritual de autoridade para com os súditos, enquanto os cargos de presidente ou procurador das Irmandades representam o papel de diplomatas nas negociações com a sociedade mais ampla. Os últimos estabelecem uma relação de barganha na utilização dos espaços públicos e nas subvenções financeiras para a festa com o governo e a igreja da cidade, apesar de também cada capitão fazer o seu caminho pessoal diante das autoridades governamentais. O rei e rainha, escolhidos anualmente, exercem o papel de gerenciamento das passagens ritualísticas durante a festa, no momento do reinado, no 2º dia de festa, quando se dá um dos rituais de trocas de demandas (jogo de repentes) entre os capitães. Através das músicas que cantam e das performances que executam, os grupos de congado revivem a sua ancestralidade, conscientemente, ou ao encarnarem um ente querido. Como no encontro entre as diferentes embaixadas de cada província quando da entrega dos tributos ao *mani* Congo no reino do Congo. Assim, mesmo que não seja possível encontrar uma perfeita identidade entre os papéis do *mani* Congo e o rei Congo, é válido notar que a estrutura do congado na sua totalidade reapresenta,

---

<sup>61</sup> WANNYN, Rob. L. *L'Art Ancien du métal au Bas-Congo*. Belgique: Editions du Vieux Palnquesaule, 1961.p.11.

<sup>62</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.15.

como na África Central, a Casa como a base da organização social que, no caso africano, divide a representação política com o *mani* Congo; e, no caso do reinado do Congo, o rei catalisa as práticas ritualísticas.

Tendo como referência as cosmologias dos povos da África Central, é possível entender que as organizações sociais e políticas baseadas nas Casas e centralizadas pelo poder do *mani* e sua corte fornecem a base social, cultural e política para a organização dos ternos do congado e das Irmandades do Rosário no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. No entanto, esses elos de ligação com a África Central ainda não são suficientes para responder à indagação feita pelo escritor Mario de Andrade, na década de 1950: porque esses praticantes das embaixadas africanas escolheram o rei Congo para ser homenageado através de um ritual católico religioso?<sup>63</sup>, porque não escolheram os *manis*<sup>64</sup> de Tio, de Loango, ou de Cuba, já que esses outros reinos também estavam constituídos no momento dos primeiros contatos com os europeus?

#### 4.2. O *mani* Congo católico

“Depois de sua vitória [a conquista do trono com apoio dos portugueses, contra seu irmão], D. Afonso I [mani Congo no século XVI] reúne seu povo na grande praça da cidade e faz um discurso que foi relatado textualmente ao rei de Portugal numa carta escrita por um secretário negro, dia 5 de outubro de 1514: ‘Então meus irmãos, vocês sabem que tudo que nós cremos até hoje são ilusão e vento, porque a verdade está em Nosso Senhor Deus, criador do céu e da terra. Ele fez nosso pai Adão e Eva.. É por isso que somos condenados. É suficiente seguir um só comando para perdermos, nós nos arriscamos ainda mais... Quanto às pedras e as madeiras que nós adoramos, nosso senhor nos dá as pedras para construirmos casas e a madeira para serem queimadas. Portanto, homens e mulheres, em número infinito, se convertam e tornem-se cristãos.’”<sup>65</sup>

A documentação referente a Afonso I é motivada pela sua adesão, como *mani* Congo, ao catolicismo e também aos seus estudos da língua portuguesa, do latim e dos textos sagrados do catolicismo. Esse *mani* Congo fez o reino do Congo conhecido como um reino católico. Os reinos de Loango, Tio, Ndongu, também tiveram seus padres católicos e seus batizados comunitários, mas a literatura dos viajantes, expedicionários, capuchinhos e missionários sobre o catolicismo na África destacam a

<sup>63</sup> ANDRADE, Mário de. **Danças Dramáticas do Brasil**. 1º tomo. Belo Horizonte: Itatiaia; 1982. p.38.

<sup>64</sup> Apesar da palavra *mani* na sua língua original não possuir o plural acrescentando o s, utiliza-se esse formato para facilitar o ritmo da leitura do texto.

<sup>65</sup> M.M.A. (Antônio Brásio, **Monumenta Missionária Africana**. 10 volumes. Lisboa: s.e. 1952-1960) Vol. I, pp. 298-299. Apud RANGLES, W.G.L., op. cit., p.98.

entrega de Afonso I à doutrina católica, como fica explícito no documento acima citado, da *Monumenta Missionária Africana*.

Outra descrição de época sobre o tema é o testemunho oral coletado por Cuvelier, no qual, Afonso I, depois de convertido ao catolicismo, proíbe o uso do crucifixo da maneira tradicional, como amuleto, e condena à morte seu usuário<sup>66</sup>. O texto continua comentando o momento em que os chefes do reino aceitaram a nova situação, durante a execução de um parente real por infringir a nova lei, alguns nobres atiram-lhe flechas, e ele, por estar munido de uma cruz, não é atingido. O relato desse evento enfatiza o poder de Jesus Cristo, que o mani Congo dizia possuir.

A primeira descrição, apesar de ser identificada como africana, parece um pouco exagerada na formalidade e na familiaridade da escrita do português. Mesmo ao entender o interesse do mani Congo em se tornar católico e se ocidentalizar através dos estudos, o texto escrito por um “secretário negro” parece em nada ser africano e é demasiadamente católico para um rei e um povo que acabaram de conhecer essa religião e a cultura a ela associada. No entanto, transmite uma versão do diálogo entre o catolicismo e a nobreza africana como algo fecundo e inteiro, no sentido de uma conversão total. A segunda descrição, de outra maneira, mostra a mesma conversão que nesse caso aparece como conflituosa, mas rígida e eficiente, também no sentido de impor aos chefes o desejo religioso da verdadeira força sobrenatural, através do poder de Jesus Cristo, mesmo que representado na cruz que porta o rei. Esses dois casos apontam a versão mais difundida na História da África segundo a qual, no contato, a cultura ocidental sobrepõe-se às culturas tradicionais africanas. Para relativizar essa visão, basta um olhar mais crítico ao documento citado acima. Pode-se entender que há a necessidade por parte desses africanos de convencerem os portugueses de que são católicos, ou, por parte dos portugueses de acreditarem que os nativos estavam dispostos a se tornarem católicos. Nos dois casos é patente que o catolicismo servirá para os dois povos como eixo do diálogo entre os reinos, e que Afonso I será o grande representante dessa relação.

Tendo em vista que, inicialmente, o catolicismo não foi uma religião adotada pelo povo, é possível entender o que essa rápida conversão e aparente aceitação da nova religião pelos nobres trouxeram de aporte material, religioso ou de status para esses africanos. Por que se sujeitaram, ao menos oficialmente, às regras religiosas dos

---

<sup>66</sup> CUVELIER, J. L' ancien Royaume du Congo. p.201. Apud. RANDLES, W.G.L., op.cit., p.41.



portugueses? A justificativa mais comum dessa adesão na historiografia, principalmente aquela produzida na segunda metade do século XX, é que o catolicismo trouxe uma nova fonte de poder sobrenatural para os chefes políticos (ao *mani* e aos régulos).<sup>67</sup>

#### 4.2.1. O afro-catolicismo na costa da África Central

A noção de afro-católico é provocativa, no sentido de possibilitar pensar a formação de uma cultura crioula na África que não seja o resultado de um processo no qual apenas a cultura portuguesa penetre na cultura africana, mas o inverso também ocorra, e a cultura africana tenha influenciado também o catolicismo, tal como foi configurado na África.

Linda M. Heywood, professora de História da África e Diáspora Africana em Boston, trata do período pós 1800 no reino de Angola e Benguela como um momento em que se pode observar a mútua influência das culturas na formação de uma cultura crioula. Para esta autora, na África Central, as manifestações populares, desde o contato com os europeus, passaram a basear-se também na cultura ocidental. Ao analisar os detalhes da descrição de uma festa em 1620, em Luanda, por ocasião da beatificação do padre jesuíta Francisco Xavier, a autora argumenta não haver um domínio do catolicismo. Um negro de Dongo inicia a festa com um amuleto, *nkisi* – estátua de um homem pequeno que serve para fazer feitiço – na mão, representando o espírito do próprio padre. O festival continua com a visita de crioulos de São Tomé e Príncipe que executam a dança denominada *danço congo*<sup>68</sup>.



Figura 07 - Danço Congo em Riberia – São Tomé e Príncipe, 2005. Viviane Lièvre ©.

<sup>67</sup> Cf. BALANDIER, George. **Daily Life in the kingdom of the Kongo**. New York: Pantheon Books, 1968.

<sup>68</sup> HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures. In: Idem. **Central Africa: Society, Culture and the slave Trade**. Cambridge: Ed. by Heywood, 2002. p.91-92.

No *danço congo*, a relação do objeto *nkinsi* e a representação do espírito do próprio padre trazem aspectos que contradizem a crença de alguns autores de que essas manifestações eram expressões do barroco português<sup>69</sup>, imbuídas de um sentido pejorativo, remetido ao simulacro desse tipo de expressão cultural.

A festa de devoção São Tiago Maior – santo militar, montado em um cavalo preto, vencedor milagroso das batalhas das Cruzadas – um dos mais populares santos no reino Congo, muitas vezes associado a Afonso I é outra festa em que era possível identificar a tensão entre ser católico e ser simplesmente o que eram. No dia 25 de julho, até o século XIX, se faziam procissões e oferendas para o ancestral representado pelo santo; para os padres capuchinhos e missionários era o momento de receber as oferendas em espécie<sup>70</sup>. Cronistas e capuchinhos descreveram vários momentos desses primeiros contatos e apontam para essas interpretações dúbias, que possibilitaram o entrosamento entre colonizadores europeus e africanos e expressaram a resistência cultural desses últimos.

Algumas leituras desse momento se assemelham a descrições dos primeiros contatos na América, como a carta de Pero Vaz Caminha, quando este descreve a atitude dos indígenas quando das celebrações católicas. A ilusão eurocêntrica de adoração e veneração que os habitantes das *terras descobertas* tiveram pelos que chegavam pelo mar, não pode ser aceita acriticamente e sem relativizar o documento a partir da visão do nativo, não registrada.

Nas descrições e relatos impressos por Cavazzi (1654-67) e Pigafetta (1587), os primeiros capuchinhos a descrever o Congo e Ndongo no início dos contatos entre africanos e portugueses, os locais sagrados onde residem os espíritos da natureza e dos ancestrais foram tratados como ídolos e casas dos ídolos. E, se há uma congruência na idéia de paraíso quando pensada como um lugar privilegiado por africanos e europeus, essa congruência se dissolve uma vez que, para o católico o paraíso como lugar das almas salvas está em oposição ao inferno, enquanto para o africano é o mundo superior dos ancestrais que controlam as fortunas, a prosperidade e a fertilidade da terra. A crença nesse lugar superior do mundo dos ancestrais é interpretada muitas vezes como

<sup>69</sup> OLIVEIRA, Mario Antonio Fernandes de. **Reler África**. Coimbra: University of Coimbra, 1990. Apud HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures. In: Idem. **Central Africa: Society, Culture and the slave Trade**. Cambridge: Ed. by Heywood, 2002. p.91-92.

<sup>70</sup> THORNTON, John K. op.cit., 2002. p.84-85.

se os brancos, ao chegarem pelo mar, fossem emissários desse outro mundo, uma vez que associaram sua chegada à importância que a superfície plana, transparente ou espelhada tem como lugar de trânsito do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, lugar privilegiado na cosmologia dos povos centro-africanos<sup>71</sup>.

Enquanto para os africanos o mal e o bem eram difusos em eventos como a colheita, a tempestade, a defesa contra predadores, a saúde, a vitória e a segurança, para os católicos, mais dualistas, o bem e o mal tinham lugares certos e distintos. Os missionários brancos aprenderam com as religiões tradicionais africanas a ver o mal e o bem também nos espaços cotidianos, ainda que a matriz católica entenda essa dicotomia nos espaços restritos do céu e do inferno. Os rituais religiosos tradicionais africanos quando cristianizados generalizavam a obediência aos mandamentos de Deus, escamoteando seus aspectos maléficos ou benéficos. A história oral confirma uma dessas semelhanças e diferenças. Nzambi a Mpungu, um dos espíritos ancestrais mais antigos é identificado como Deus, pai de Jesus Cristo na costa da África Central, tanto no passado, quanto hoje. Ele é tido como o ancestral dos ancestrais, o primeiro antes dos homens. A partir dessa concepção, a identificação com o Deus do cristianismo foi um movimento tanto de hibridação quanto de resistência cultural, uma vez que ambos são os criadores do universo. Dessa forma, foi se construindo um mundo de similaridades entre as duas religiões.

O catolicismo na África Central implica um processo complexo, de resistência, assimilação e invenção e nele, ingredientes europeus e africanos compuseram o cenário ideal para a religião católica em um universo em que o modo de vida das pessoas expressava rituais de fé baseados em outras experiências com o sagrado. As práticas ritualísticas centro-africanas eram vividas por eles mesmos numa pressuposta adequação ao catolicismo, e as práticas religiosas resultantes desse processo eram híbridas e, portanto, não idênticas a nenhuma das duas referências religiosas nos seus formatos tradicionais. Para entender a constituição das manifestações populares africanas vinculadas a uma celebração católica nos países da diáspora, seja nas ilhas São Tomé e Príncipe seja no Brasil, é necessário aprofundar o contato das culturas africanas com o universo católico. A cultura crioula na África Central desempenha o papel de memória da história dessas manifestações populares em outras terras e permite

---

<sup>71</sup> Cf. THORNTON, John K., op.cit. e MACGAFFEY, Wyatt., op.cit.

compreender as escolhas por determinadas expressões, reis e reinos como monumentos da memória africana.



Figura 08 - Congado em Ibiraci, MG, 2008. foto: José Limonta. PROBRIG ©.

As fotografias atuais das manifestações culturais de Danço Congo em São Tomé e Príncipe e do congado em Minas Gerais, remetem à idéia de continuidade de rituais africanos, seja pela vestimenta exuberante, pelos enfeites de cabeça, pelos instrumentos musicais ou pelas expressões nominativas. O ritual de louvação que pode ser observado nas fotografias não pode ser interpretado, unicamente, como um ritual de padrões católicos, mesmo que no Brasil ele tenha um caráter de devoção aos santos. Assim como o catolicismo se impôs no Novo Mundo e se manteve, as tradições religiosas africanas resistiram e subsistiram uma vez os africanos e seus descendentes estabelecidos nas colônias americanas, apesar das condições históricas adversas que enfrentaram como povo escravizado.

O diálogo entre os africanistas para entender o catolicismo na África, anterior ao sincretismo religioso tratado nos países da diáspora, é importante. Linda Heywood e Richard Gray, por exemplo, apresentam a discussão sobre a autonomia das culturas africanas diante das religiões cristãs impostas na África. Nesse ponto, as análises dos autores convergem quando entendem um universo incomensurável de práticas e rituais religiosos africanos e que abriram espaço para uma ritualização africana do catolicismo. Segundo Gray, o sincretismo entre as doutrinas diversificadas é uma expressão do reconhecimento não ortodoxo das crenças e práticas religiosas<sup>72</sup>.

A recepção dos portugueses pelos africanos não foi sempre igual. Em Ndongo, por exemplo, eles foram recebidos hostilmente. Em 1575 teve início uma guerra que só

<sup>72</sup> GRAY, Richard., op.cit., p.75.

terminou em 1671, quando a unidade do reino é completamente destruída e Portugal ocupa Luanda como centro colonial e assume alguns pontos da rota de comércio no rio Cuanza. Já a província de Matamba, graças às intervenções da rainha Nzinga ao criar uma unidade política em Cassanje, consegue manter certa independência, tanto dos estados nacionais europeus quanto das políticas de expansão do catolicismo, anteriormente aceitas e influentes no comércio. Diferente desses vizinhos, no Congo houve aliança do catolicismo vinculado diretamente com Roma e as instâncias de poder africanas. Sem a interferência do padroado português, com domínio de rotas de comércio anteriores ao contato e com a própria centralização do poder, o reino do Congo manteve, durante o século XVII, sua autonomia em relação aos países europeus<sup>73</sup>.

A Igreja, desde fins do século XV, intermediava o contato entre os portugueses e os reis Congo, ao nomear-se embaixadora e salvadora das almas. Por exercer essa singular função política e religiosa, e por ter interesse no comércio das almas, os missionários não poderiam impor uma religião ortodoxa, inflexível. Por outro lado, a cosmologia dos africanos admitia mais de um poder sobrenatural como fator impulsionador da vida, a variedade de rituais, simbologias e instituições relacionadas a esse universo garantiam a liberdade de cultos e expressões da fé. Assim, graças à maneira como foi apresentado na África Central, o catolicismo não foi visto como algo ameaçador para a segurança da sociedade africana e suas práticas culturais. Por outro lado, os brancos católicos não tinham muitos instrumentos de poder que obrigassem uma conversão normatizada. Por isso, o contexto de construção de uma identidade afro-católica foi estruturado a partir da aceitação mútua no sentido da adaptação de crenças e rituais originais ao contexto africano.

O primeiro contato entre os portugueses e os congoleses deu-se em 1491 através do *mani* Congo, Nzinga Nkuwu em Soyo que, ao ser batizado, trocou seu nome para João I. A cerimônia de batismo ocorreu por ocasião da terceira viagem dos portugueses, ainda no momento de troca de presentes que, provavelmente, durou mais de um dia, pois o cronista português Rui de Pina descreve a construção, concomitantemente a esse momento, de uma igreja para o fim da realização do batismo. A igreja teria iniciado a

---

<sup>73</sup> Cf. SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e Comércio na região do Congo e de Angola, século XVI e XVII. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; JUCA, Antônio Carlos e CAMPOS, Adriana (orgs.) **As rotas do Império**. Ilha de Victória: Ed.UFES, 2006.

construção com mil homens “cantando de felicidade”<sup>74</sup>, que não tiveram tempo de acabá-la para a festa, pois o *mani* Congo apressou a cerimônia em vista de uma possível revolta na fronteira com os bateques. Assim, fez-se o batismo de João I e de mais seis dos principais chefes das províncias do reino no dia 3 de maio de 1491<sup>75</sup>. Para os rituais de tradição centro africana, o canto dos homens tem um significado e pode representar a felicidade, como inúmeros outros sentimentos, inclusive o de descontentamento.

Mas foi Afonso I, filho de D. João I que fez sua história como rei católico. assumiu o trono apoiado pelos católicos e deu a esses a honra da conquista do trono que disputou com seu irmão, tratado como bastardo pelos textos portugueses. D. Afonso I, “estando ligado a uma busca de fortalecimento do poder de uma facção da elite dirigente frente às ameaças que cada linhagem representava para a outra, principalmente, nos momentos de sucessão do *mani* Congo”, encontrou no catolicismo mais um instrumento de poder<sup>76</sup> e negociou o título de príncipe católico em 1513, criando uma ligação direta com o papado. Assim, o poder de Afonso I aumentou não apenas por causa da religião, mas também pelo aumento da variedade de produtos no comércio interno que o contato com os europeus proporcionou. Em momentos de desacordo político com os portugueses, como em 1570, quando estes, tendo Luanda dominada, pretenderam dominar o Congo<sup>77</sup>, o príncipe católico resistiu “com a cruz de Jesus nas mãos”<sup>78</sup>. Afonso I exerceu sua soberania por 35 anos, divulgando o catolicismo até sua morte, entre 1541-43 e, por isso, ficou conhecido como o apóstolo de Cristo do Congo<sup>79</sup>. Depois de Afonso I, nem toda sucessão manteve-se fiel à doutrina católica, porém as relações estabelecidas nesse período se tornaram parâmetros, principalmente para a independência que o Congo conquistou dos portugueses, ao se aliar a Roma e para a popularidade do reino nos três continentes.

Portanto, nos dois primeiros séculos, principalmente, a cristianização manteve-se limitada a sua difusão apenas entre os nobres e chefes. Marina de Mello e Souza, especialista brasileira no tema do catolicismo na África Central, afirma que, “quando conseguiam algum tipo de adesão por parte das populações locais, essa era temporária,

---

<sup>74</sup> PINA, Rui de. Croniqua del Rei Joham II. Coimbra: Ed. Alberto Martins Carvalho, 1950. Apud. RANGLES, W.G.L., op.cit., p.95.

<sup>75</sup> Idem. Ibidem. p.95.

<sup>76</sup> SOUZA, Marina de Mello e., op.cit., 2006. p. 284.

<sup>77</sup> RANGLES, W.G.H., op.cit., p.103.

<sup>78</sup> Idem.Ibidem.

<sup>79</sup> Idem.Ibidem. p.104.

condicionada à presença dos padres, e não alterava em nada as crenças tradicionais”<sup>80</sup>. Foi apenas na segunda metade do século XVIII que começaram a ocorrer com mais regularidade expedições missionárias para batizar em massa o povo. De 1780 a 1788, batizaram-se 350 mil pessoas na região, além das participações católicas já exercidas anteriormente nas coroações de reis e funerais de nobres<sup>81</sup>.

Após a aceitação do catolicismo pela grande maioria dos nobres do Congo, nas coroações dos reis, o *kitomi* – o sacerdote ou feiticeiro mais próximo do *mani*, também conhecido como *Mani Vunda*, e identificado como o personagem do mito Nsaku a Vunda, juntamente com o padre, fazia a entronização do rei<sup>82</sup>. Esta co-atuação na coroação do rei exprime a acomodação do catolicismo à situação da África Central. Mesmo com a instalação em 1548 da Companhia de Jesus em Mbanza Congo<sup>83</sup>, que procurava impor a escolha de um *mani* Congo cooptado pelos missionários, a religião cristã era praticada com ressalvas que limitavam a legitimação do domínio colonial. Os problemas diplomáticos entre Portugal e os *manis* da região, e o próprio padroado português, que acabava por se envolver mais com o comércio do que com a evangelização, atrapalhavam as ações de catequese. Assim, em 1622, a Santa Sé cria a Sagrada Congregação de Promoção da Fé, órgão do estado pontifício, que iria ela mesma tratar do envio de padres e irmãos às colônias e feitorias na África, na maioria das vezes, capuchinhos e jesuítas.

---

<sup>80</sup> SOUZA, Marina de Mello e., op.cit., 2006. p.281.

<sup>81</sup> WANNY, Rob L., op.cit., p.16 e Cf. GRAY, Richard., op.cit.

<sup>82</sup> RANGLES, W.G.H, op.cit., p.40. e THORNTON, John., op.cit., p. 78.

<sup>83</sup> A capital do reino muda de nome para São Salvador no século XVII, depois a construção da catedral.



Figura 09 - Ruínas da Catedral construída em Mbanza Congo. EP.1953.74.0075, coleção MRAC Tervuren; MRAC Tervuren ©.

Formaram-se caminhos variados de difusão do catolicismo e, em muitos desses caminhos a nova religião foi incorporada aos rituais de louvação das forças espirituais dos ancestrais e da natureza, dissolvida nos meandros da cosmologia africana, seja no ambiente familiar, religioso, político ou econômico. As apropriações simbólicas do catolicismo pelos centro-africanos foram diversas e em alguns casos podem ser entendidas como expressões dos conflitos que o contato das duas bases culturais diferentes causavam<sup>84</sup>. Um dos caminhos que o catolicismo tomou como instrumento de difusão de sua doutrina foi o da utilização dos jovens da nobreza africana nas missões, e teve um papel importante na formação da elite<sup>85</sup>. A partir da iniciativa desses primeiros jovens nobres, criados em um ambiente de estímulo ao estudo dos livros sagrados cristãos e do latim, o cristianismo acabou por ser difundido através de leigos que muitas vezes se reuniam para estudar, ensinar e praticar o catolicismo da maneira como o interpretavam.

Foram esses grupos organizados em irmandades católicas ou não organizados que difundiram o catolicismo no interior da África Central, que ficou mais protegido

<sup>84</sup> SLENES, Robert. "Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: Creolization and Identity Politics in the Black South Atlantic, c.1700/850". In: BARRY, Boubacar, SOUMONI, Élisée e SANSONRE, Lívio. **Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities**. Lawrenceville, New Jersey: Africa World Press, 2006. p.2.

<sup>85</sup> Idem. Ibidem. p.9.



das ações catequéticas, por manter esparsos contatos com frades e padres<sup>86</sup>. Esses filhos de nobres que aprendiam o catolicismo, ao sair pelo interior do território difundindo a fé católica, ensinavam-na a sua maneira, para além das regras do papado, acabaram por difundir a recitação do rosário aos sábados.

Nesse contexto de entrosamento entre os interesses católicos e portugueses por um lado e tradicionais africanos, por outro, uma das maneiras de praticar a nova fé foi utilizando-a como alavanca propulsora de movimentos políticos. O cristianismo, independente dos missionários, revestiu-se de uma feição leiga, como na região de Quimabangu, onde existiu um grupo de cristãos com quem Kimpa Vita aprendeu o catolicismo. Ali, a partir de suas próprias interpretações ensinavam e davam conselhos espirituais sem, contudo, ser necessário celebrar os sacramentos<sup>87</sup>. Kimpa Vita foi a líder de um movimento emblemático de reivindicação da legitimidade das crenças tradicionais, que possibilita entender a apropriação do catolicismo como um instrumento de negociação da população com seus governantes.

Batizada como Beatriz, nascida entre os nobres do vale no Mbidzi na província de Soyo, Kimpa Vita (1684-1706) liderou um movimento popular, baseado na encarnação de Santo Antônio. Segundo Robert Slenes e John Thornton, Kimpa Vita encarnou o espírito de Santo Antônio, a partir do ritual de iniciação em uma associação denominada de Kimpasi, no qual ela morre simbolicamente para reviver na tradição por meio do espírito de Santo Antônio. Para os autores, o Kimpasi é um modo de viver coletivamente, resultado de momento de desastre e aflição da comunidade, causado por um espírito maligno e pela conseqüente procura de harmonização, através das forças da natureza, da terra e da água<sup>88</sup>.

A devoção a Santo Antônio e a difusão de sua imagem chega à África Central trazida principalmente pelos capuchinhos da ordem dos Franciscanos, a mesma ordem a que pertencera Santo Antônio. A imagem se difunde associada à idéia de que o santo ajuda nas doenças e dificuldades materiais. John Thornton, ao aprofundar seu estudo sobre essa relação, encontrou uma grande difusão da representação milagrosa do Santo Antônio congolês, assemelhando-o a uma das grandes forças espirituais que busca justiça, como um segundo Deus. A partir da interpretação dada pelos seguidores de Kimpa Vita, ele foi proclamado como aquele que tem misericórdia com os perdedores,

<sup>86</sup> THORNTON, John.K. **The Kongolese Saint Anthoany** (1684 – 1706). Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p.28-29.

<sup>87</sup> Idem. *Ibidem*. p.27.

<sup>88</sup> Cf. SLENES, Robert., *op.cit.*

que tem as chaves da porta do paraíso e, portanto, aquele que conseguirá harmonizar Mzamba Congo<sup>89</sup>.

Kimpa Vita viveu a situação de terror que as invasões Jagas provocavam ao Sul do reino<sup>90</sup> e as circunstâncias de guerra pela sucessão do trono de seu pai, que foi convocado para lutar por D. João II<sup>91</sup>. Há anos o reino do Congo se reorganizava através da disputa de três clãs pelo trono: Kinkanga a Mvika, Kimpanzu, Kinlaza<sup>92</sup>, enquanto as epidemias e a fome aumentavam. O restabelecimento da harmonia e a reintegração do poder central foram propostos por Kimpa Vita através da relação direta do fortalecimento das tradições africanas. Nessa perspectiva, é interessante entender o processo de organização que vincula a desarmonia social às más práticas religiosas, tanto católicas como tradicionais.

Beatriz, no fim do século XVII, tinha acumulado experiências traumáticas de disputas políticas, além da formação no Kimpasi e do catolicismo leigo da classe de nobres onde nasceu, como referências de vida. Nesse sentido, ela foi capaz de organizar um movimento popular que, para Robert Slenes, se caracteriza como proto-nacionalista a partir da concepção de re-centralização do reinado do Congo. Ao pressionar os líderes locais, provinciais e o próprio *mani* Congo a manter e a legitimar as crenças ancestrais em prol do restabelecimento social, homenageava com a coroação do título de governador, Ne Yari, àqueles que ajudavam nessa reconquista da harmonia, apontando para um retorno as tradições e a antiga força centralizadora do reino<sup>93</sup>. A base dessa estratégia é a negação dos missionários católicos como pessoas com possibilidades de diálogo com o outro mundo e a apropriação de Santo Antônio e outras figuras cristãs populares congolezas, reintegrando-as, pelo caminho da encarnação, no sistema religioso africano.

Para MacGaffey, o movimento foi anti-clerical e anti-tráfico, enquanto o padre Bernardo Da Gallo, prefeito da Sagrada Congregação de Promoção da Fé em Soyo, na época, o descreve como anti-católico. Beatriz era contra a tradicional maneira católica de cobrar pelos sacramentos tais como o batismo, a confissão, o casamento; acreditava no poder através da possessão e na possibilidade do contacto com Deus sem a mediação dos clérigos. Seus seguidores queimavam crucifixos, pois entendiam que esse era o

<sup>89</sup> THORNTON, J.K., op.cit.,1998.

<sup>90</sup> Idem. Ibidem. p.20-21.

<sup>91</sup> D. João nesse momento se reorganizava para retomar o trono do qual havia sido destronado poucos anos antes pelos irmãos Água Rosada, Álvaro e Pedro. Cf. Idem. Ibidem. p.38.

<sup>92</sup> Idem.Ibidem.

<sup>93</sup> MACGAFFEY, Wyatt., op.cit., 1986. p.210.

elemento simbólico do contato entre africanos e europeus, e, conseqüentemente do tratado do comércio Atlântico. Queimavam também os fetiches malignos, principalmente aqueles utilizados por uma classe de nobres que se sustentava através da coleta de taxas do tráfico tanto de portugueses, quanto de africanos<sup>94</sup>.

Beatriz foi queimada como herege em 1706, momento em que Pedro IV retoma o movimento de re-centralização de Mzamba com o apoio dos capuchinhos. Depois da vitória, o *mani* Congo re-significou o crucifixo como símbolo da reconquista de Mzamba, mas a capital não voltou a ser o centro de poder do reino.

Apesar de ser um movimento caracterizado pela imagem católica do Santo, não promovia a glorificação do catolicismo, e, pelo contrário, era crítico em relação a algumas das práticas dos clérigos, além de ter uma clara conotação política, já que objetivava a estabilidade do reino, ao ir contra os grupos africanos mais favorecidos pelo tráfico. A partir desse movimento pode-se compreender como a concepção social de bem estar passa pelos sentidos político e religioso, na medida em que a salvação de algum mal deve vir da união dos dois poderes. Assim, não importa em que setor social estiver, o mal pode ser entendido como um desafio a ser ultrapassado e, portanto, vista de uma perspectiva política, a mudança pode ser entendida como uma revolução, que não causaria surpresa se partisse da profecia de um espírito católico, como no caso de Kimpa Vita.

Inicialmente, no reino do Congo, o cristianismo foi visto como um poder sobrenatural fresco e novo, foi praticado como mais um suporte às concepções e às estruturas tradicionais<sup>95</sup>. No entanto, por estar vinculado ao comércio externo, passou a desafiar e colocar em perigo o status quo dos chefes africanos e, conseqüentemente, a condenar os amuletos que previamente eram tesouros para os congoleses nos conflitos contra os espíritos maléficos. As novas armas rituais contra os males passaram a ser o batismo, a confissão, o casamento, sacramentos realizados e pagos em espécie. Gray aponta que em Soyo, em fins do século XVII, constituiu-se uma hierarquia imposta primeiramente aos intérpretes e, em seguida, aos membros das confrarias, aos professores, capitães de guerra, eleitores e por último aos chefes, aqueles de maior autonomia econômica entre os membros desse corpo de servidores da relação entre os europeus e os africanos<sup>96</sup>. Por isso, um dos aspectos privilegiados para a observação do

---

<sup>94</sup> Idem. Ibidem. p.208-211.

<sup>95</sup> GRAY, Richard. ,op.cit., pp.6 e 9.

<sup>96</sup> Idem. Ibidem. p.46.

catolicismo africano é o dos rituais que envolvem pessoas integradas aos poderes políticos, principalmente, no Congo.

Ao analisar as relações entre os africanos (o *ngola* de Ndongo, o *mani* Congo e os chefes das províncias) e os europeus (os capuchinhos prefeitos da Congregação de Propaganda da Fé enviados por Roma para a região), entende-se que as práticas e rituais católicos não necessariamente acrescentavam poder, mas difundiam a idéia de que eram amenizadoras das circunstâncias de crueldade do tráfico.

Um caso exemplar da difusão da visão católica de uma escravidão menos cruel é a do capuchinho Frei Girondino. O frade, quando em Soyo em 1684, procurou convencer os chefes locais de que o comércio com os portugueses era mais aceitável moralmente do que aquele praticado com os compradores hereges, no caso, a Inglaterra e a Holanda. Nas suas cartas aos chefes de Soyo divulgava preceitos morais para a escravidão como critérios a ser seguido pelos comerciantes católicos, estabelecidos pelo Vaticano<sup>97</sup>. Supostamente o faz a partir de interpretação equivocada de um ofício do arcebispo Edoardo Cibo, responsável em Roma pelos missionários no Congo, no qual o arcebispo condena a venda de escravos aos hereges, sem tratar no entanto de nenhuma crítica das crueldades do tráfico, já que, ao contrário, o arcebispo afirmava serem necessárias em circunstâncias precisas, Frei Girondino difundiu o ofício, afirmando que os portugueses, nesse caso, eram menos cruéis que os brancos anglicanos. Argumentava que os católicos apreciavam a transformação pela qual o catolicismo estava passando na África por influência das crenças tradicionais. No entanto, quando findam as guerras de quase um século entre Ndongo e Congo, a intenção do frade é desmascarada na sua própria descrição dos acontecimentos à Congregação de Propaganda da Fé em Roma.

Soyo era uma das principais províncias do Congo, localizada ao sul, na divisa com Ndongo, e o frade afirma ter lutado pela manutenção da influência cristã em prol o domínio do papado sobre a região. Na verdade, ele simplesmente protegeu seu rebanho, uma vez que as políticas comerciais do porto de Mpinda eram muito instáveis e a venda dos escravos poderia ser feita a qualquer nação européia, incluindo aquelas que não precisavam dos seus serviços para o batismo ministrado aos recém escravizados, que deveriam ser sacramentados antes da viagem marítima. Com essa sutil mudança na interpretação do ofício, o frade conquistou a confiança dos *mfumus* de Soyo e se gabava

---

<sup>97</sup> Luiz Felipe Alencastro comenta a política do papado de apoio ao comércio das monarquias católicas nos séculos XV-XVII. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Videntes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 33-34.

desse feito junto aos seus superiores, pois assegurou a exclusividade do comércio com os representantes dos reinos católicos<sup>98</sup>.

No último quartel do século XVII, os capuchinhos se organizaram em irmandades católicas com os mesmos objetivos gerais que irmandades africanas: configurar uma identidade e fortalecer o poder político, ser membros delas tornou-se requisitos para a formação dos africanos candidatos a postos militares (lugar social de mais baixo status quo entre os notáveis dos reinos e chefarias). Em Soyo, por exemplo, os régulos passaram a ser escolhidos, principalmente, entre os membros das confrarias de São Francisco<sup>99</sup>. Para os missionários o principal desafio no processo de conversão católica era os membros das irmandades aceitarem o sacramento do matrimônio, que representava a prova cabal de conversão. Fato é que nesse período, os rituais cristãos começavam a sobrepor-se sobre os modos tradicionais de proteção no que diz respeito aos espaços de exercício de poder político e econômico, principalmente nas cidades portuárias como Mpinda ou Mbanza Congo<sup>100</sup>.

Embora muitas confrarias dessem voz aos interesses de uma elite minoritária que se deixava influenciar pelos benefícios das novas relações comerciais, a concepção mística de fortuna tradicionalmente aceita pelos africanos era reconhecida na concepção católica de salvação; nesse sentido, ser membro das irmandades católicas abria uma perspectiva de conforto também para a plebe<sup>101</sup>. O aumento de confrarias de mulheres e homens do povo e da nobreza ocorreu, pois ao se tornarem membros dessas confrarias recebiam um título divino, que lhes conferiam uma reputação em um sistema de salvação. Segundo Richard Gray, as irmandades não eram constituídas apenas pela conversão à fé cristã, ou pela obediência às regras da religião católica, eram uma combinação de estrita ética eclesiástica com as concepções de purificação e saúde dos nativos. Procuravam com elas amenizar as desconfianças inter-pessoais e garantir uma estabilidade das relações sociais que com os anos consecutivos do tráfico negreiro se fragilizaram.

---

<sup>98</sup> Idem. Ibidem. p.28-34.

<sup>99</sup> Idem. Ibidem. p.44. No Brasil, as confrarias de São Francisco estavam formadas por membros da elite, enquanto as do Rosário eram formadas por escravos e libertos.

<sup>100</sup> Idem. Ibidem. p.28-34.

<sup>101</sup> Idem. Ibidem. pp.14-15.

#### 4.2.2. Irmandades católicas: no limbo dos dois mundos

É ainda pequena a produção acadêmica em relação às atividades dessas irmandades católicas na África Central. Entre autores como Jonh Thornton, Robert Slenes, Jan Vansina, Wyatt MacGaffey, Linda Heywood, Marina de Mello e Souza o tema aparece pontualmente. Ainda que não em todos os autores, a composição política e religiosa tradicional e o contato com os europeus são o cerne da preocupação acadêmica. O fato das irmandades católicas na África Central não terem uma grande visibilidade nesses estudos pode explicar-se, por um lado pela dificuldade de acesso à documentação, ou, por outro, pode evidenciar a existência pouco significativa desse tipo de organização.

Richard Gray remete à reflexão acadêmica o caso do capuchinho Lourenço Silva, conhecido através da documentação conservada nos arquivos dos processos Inquisitoriais de 1686. O documento mostra uma postura no interior da Igreja Católica em relação ao tráfico, diretamente vinculada às irmandades católicas. Ao contrário do frade Girondino, o capuchinho lutava para que houvesse a regulamentação da escravidão pelo Vaticano. Filho de escravo de sangue real de Congo e Angola, como se declarou no seu julgamento, nascido no Brasil em 1622, vai a Portugal e escreve uma petição a Inocêncio XI, na qual pela primeira vez expõe a necessidade de estabelecer regras para o trato dos escravos no tráfico. Na sua concepção, somente poderiam ser capturados aqueles aprisionados em guerras justas, as crianças não poderiam ser escravizadas e traficadas e os filhos de escravos não poderiam continuar como escravos. Lourenço Silva não era contra a escravidão e sim contra maneira como ela se estabelecia, além de compreender as distorções do catolicismo pela influência das tradições africanas como uma possibilidade de ampliação da religião cristã.

Lourenço continua sua campanha, e em 1681, Gaspar da Costa Mesquita descreve-o como um impetuoso procurador de todos os mulatos no reino seja em Castela ou no Brasil. No ano seguinte, 1682, residente da corte de Madri, foi apontado formalmente como procurador da Confraria Nossa Senhora Estrela dos Negros, além de fazer parte da Ordem dos Missionários Católicos que sustentava os princípios universais de tratamento de igualdade a todos os cristãos<sup>102</sup>. Gray conclui que a intervenção de cristãos negros como o capuchinho Lourenço, possibilitou pela primeira vez à cúria

---

<sup>102</sup> Idem. Ibidem.. p.8

observar as conseqüências do tráfico a partir das dimensões humanas, apesar de ter sido um episódio isolado<sup>103</sup>.

Já no século XVII Lourenço apontou que era possível estabelecer uma relação de compreensão mútua entre africanos e católicos já que ambos tinham um conhecimento simbólico comum. Ele mesmo, na sua primeira petição, aponta como os conceitos católicos foram utilizados para conhecer as demandas e necessidades dos negros oprimidos, já que era uma via familiar de comunicação.

Frei Girondino utiliza-se desse espaço de comunicação entre os diferentes para seu próprio proveito econômico. Kimpa Vita ultrapassa os sentimentos individualistas ensinados pelos nobres católicos e comerciantes portugueses e amplia os princípios comunitários e ritualísticos de suas crenças tradicionais para as disputas de poder do reino, no qual a Igreja Católica pretendia impor suas normas. Mesmo que Afonso I tenha sido o príncipe católico na África Central, tenha mantido e difundido o catolicismo em sua corte e entre seus súditos mais próximos, ainda assim precisava da entronização do *mani Vunda* para assegurar seu reinado. Portanto, foram muitos os modos como o catolicismo africano se manifestou, e em todos esses casos ele se revestiu da cosmologia africana que não separava a dimensão religiosa da política, como se constatou nas associações e irmandades africanas.

Desde o início da colonização do Brasil as irmandades leigas eram um braço burocrático do estado que através do padroado português exercia sua influência na normatização das vilas. Assim, pode-se concluir que as Irmandades leigas católicas e as associações centro-africanas, fazem parte de um arcabouço institucional que possibilitava cada uma no seu contexto específico gerir ao lado do governo colonial, ou imperial ou dos governantes africanos suas respectivas sociedades; serviam para ampliar o mecanismo de manutenção da ordem, e, por fortalecer identidades coletivas, mediavam o cumprimento delas. As Irmandades do Rosário se constituíram na África Central e também no Brasil, em cada continente de acordo com circunstâncias específicas. Ainda em meados do século XVI, foram os dominicanos que introduziram a devoção a Nossa Senhora do Rosário no Congo<sup>104</sup>. E em Luanda, em 1658, também se

<sup>103</sup> Idem. Ibidem.. p.8

<sup>104</sup> HEYWOOD, Linda M. As conexões culturais Angola-Luso-Brasileiras. In: PANTOJA, Selma. Entre Áfricas e Brasis. Brasília: Paralelo, São Paulo: Marco Zero, 2001. Apud. SANTOS, Claudio Alberto. **Tambores Incandescentes, corpos em êxtase. Técnicas e princípios bantus na performance ritual do Moçambique de Belém.** Tese defendida na UNIRIO. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2007.p.303.

tem notícias da Confraria do Rosário, que pede a Roma um reconhecimento formal dos seus privilégios<sup>105</sup>.

No caso das Irmandades do Rosário em Minas Gerais, a representação das diferenças assimiladas no trânsito de um continente para o outro aparece nas narrativas e iconografia sobre a santa que carrega o rosário.



Figura 10 - Estatueta em madeira do Baixo Congo. EO.1955.95.131, Coleção MRAC, Tervuren. MRAC Tervuren ©.

A imagem acima é da região de Mzamba Congo, e foi recolhida pelo Museu Real da África Central em 1995 sem registro de data de fabricação. Foram encontradas outras imagens como essa também na região de Pende, no rio Kwango, não muito longe da capital. A imagem no Brasil é um pouco diferente, mas tanto no Brasil como no litoral Congo-Angola, as imagens carregam o rosário como emblema e suas distinções confirmam a necessidade de adaptações ao Novo Mundo. No Brasil sua imagem é esculpida e pintada, na maioria das vezes, vestida de azul com um manto rosa, um rosário em uma das mãos e na outra o menino Jesus e, durante a festa, ela é coroada. Como a oralidade, a arte possibilita a expressão do contador ou artista sobre a peça, de acordo com a sua leitura do fato ilustrado.

Os registros da história oral dessa devoção entre os congadeiros assinalam que a coroa não é da Santa e o menino Jesus é a garantia de sua fidelidade para com os negros. A coroa é de Santa Ifigênia, rainha da Etiópia, mas como esta não pode assumir o trono no Brasil por ser negra, ela passa a coroa a Nossa Senhora do Rosário, para que proteja os negros. Na explicação do Zezão do terno Congo Santa Ifigênia, por não ser

<sup>105</sup> GRAY, Richard., op.cit., p.14.



possível garantir a fidelidade de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, que originalmente carrega uma cesta de pães, pega o menino Jesus para cuidar e as duas imagens então, a do santo e a de Nossa Senhora, são esculpidas com o menino Jesus<sup>106</sup>.

A memória do reinado do Congo em louvor a Nossa Senhora do Rosário é construída a partir da narração do mito da santa que privilegia a relação de três aspectos importantes da sociedade: o catolicismo, o governo e a escravidão. Se na África Central era a elite a privilegiada por ocupar o espaço das irmandades católicas, no Novo Mundo, a escravidão colocava tanto os reis e os notáveis, quanto a plebe africana nas irmandades do Rosário (ou de outros santos protetores dos negros), onde simbolicamente procuravam recontar suas histórias nas novas terras de maneira que, nelas, eles exercessem o papel de atores sociais. Na narrativa oral, o escravo aparece como o mais informado, o mais sábio, é aquele que determina as regras. A inversão do lugar social do escravo é representada de várias maneiras: a filha do senhor que precisou da reza dos negros para se curar; a santa que Zumbi enviou para libertar os escravos, as inúmeras vezes que os brancos vieram com suas bandas musicais buscar a santa e ela não quis acompanhá-los. Todas essas histórias esboçam a representação da rendição do senhor ao modo de vida dos negros, e parecem instituir o espaço da irmandade como o lugar de liberdade do negro.

O contato das duas bases culturais sincronizou, no presente, as ordens de tempo respectivas. Cada uma então escrevera sua história como lhe coube. Para os portugueses, aquele era o tempo em que “A revolução, com certeza, não mais conduz de volta a situações anteriores; a partir de 1789 ela conduz a um futuro a tal ponto desconhecido, que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política.”<sup>107</sup> O sentido de troca de posições de indivíduos e grupos nas suas situações de vida<sup>108</sup> inseriam-se na concepção iluminista da Revolução Francesa para os homens daquele tempo, fossem no Novo Mundo, na África ou na Europa. Se para os ocidentais era experimentada na política, para os africanos escravizados, confinados ao espaço do trabalho, o mito do Rosário respondia a questão da inversão dos papéis sociais pela via mitológica, que figurativamente expressava a sua dimensão política.

<sup>106</sup> MARRA, Fabíola Benfica. **Álbuns de Família**. Famílias Afro-descendentes no Século XX em Uberlândia, MG. Programa Municipal de Incentivo a Cultura. Uberlândia: Secretaria de Cultura, 2005. pp.9-10.

<sup>107</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponta/Editora PUC-Rio, 2006. pp.68-69.

<sup>108</sup> WILLIAMS, Raymond. “Revolução”. In: **Palavras-chave**. Um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007. p.363.

As imagens e o mito reforçam a idéia de que o rosário e as irmandades não se tornaram conhecidas dos africanos no Brasil, mas já eram conhecidas na África Central, ainda que de outra forma. A especificidade do reino do Congo em relação às alianças com os católicos facilita entender a adaptação das diversas tradições africanas a uma memória afro-católica, vinculada a ele e revividas nas circunstâncias das novas terras. As referências de pertencimento privilegiadas dos nobres e chefes políticos e econômicos nas irmandades católicas ou não, na África Central, é fator essencial na escolha do pertencimento dos escravos e ex-escravos às irmandades católicas no Brasil.

É evidente que o catolicismo na região Congo-Angola não foi ortodoxo, e mesmo que tenha implementado uma prática inquisitorial de queimas dos fetiches africanos, ela não sobreviveria se não tivesse se transformado no afro-catolicismo. Uma vez que pensar o catolicismo na África é pensá-lo com características africanas, pensar o catolicismo dos africanos na diáspora no Novo Mundo é, portanto, pensar numa experiência afro-católica. Como sugere Linda Heywood, nos séculos do tráfico Atlântico existiu, principalmente na África Central, uma cultura Afro-Lusitana, ou seja, ao contrário do que a historiografia costuma entender, houve uma incorporação da cultura africana nos costumes do branco na região Congo-Angola, que foi base da consciência política, religiosa e social de muitos dos escravos no Brasil. A manifestação cultural do congado retém em si elementos afro-católicos que foram trazidos da África, e não impostos no Brasil.

A cultura recusa-se a ser encurralada, ela alarga ou estreita fronteiras, ela cria uma nova postura por meio dos encontros dos variados modos de vida, ao formular outra maneira de fazer parte do coletivo, ela reelabora a si própria e a do próprio mundo que expressa. Se na memória dos africanos a identificação com a travessia do Atlântico é um ponto que faz convergir vários tempos passados em um único tempo, definido pela condição de escravo, a reconstrução de suas experiências passadas se dá pelo reconhecimento de afinidades ancestrais entre os embarcados, hábitos e valores transmitidas oralmente e colocados sincronicamente num mesmo tempo. A busca pela manutenção dos antigos hábitos e valores, nesse outro contexto histórico, criou, de qualquer forma, outras perspectivas coletivas de se viver.

No reinado do Congo está contida a dor da lembrança da escravidão, mas também as particularidades de cada terra natal deixada para trás. Como homens livres ou como escravos, retornam constantemente a África pelos caminhos de suas memórias; e, assim, reconfiguram suas experiências. Dessa forma, criam-se condições para

elaborar um passado comum, expresso no rei Congo, o símbolo mais visível da construção de uma unidade baseada na diversidade. Por meio da trajetória do indivíduo e dos seus familiares e das situações impostas socialmente, a identidade é construída em relação à sociedade mais ampla e em relação aos diferentes grupos de procedência que representam. Assim, o congadeiro afirma a existência de um projeto de vida para aquela comunidade, que, no século XIX, conseguia negociar, dialogar com a sociedade brasileira em construção, e, na medida que seus valores podem ser observados até hoje, soube vencer circunstâncias as mais adversas.

A construção da identidade congadeira está muito além da simbologia implicada no ato de eleger o rei Congo nas terras mineiras. O pertencimento ao reinado do Congo é construído a partir de valores e práticas católicas, mas principalmente de outras práticas, primordiais, originárias de diferentes reinos, majoritariamente da África Central. A base da família ampliada representada pelos quartéis dos ternos de congado – a Casa, as relações de independência entre os capitães e seus soldados – os *mfumus*, seus familiares e acompanhantes – e através dos poderes do rei Congo e do poder de fato dos capitães – *mani* Congo e os *mfumus* – são reproduzidas no Brasil, a partir das heranças indivisíveis que não separam o universo do sagrado e do político na vida cotidiana. Da mesma forma que as alianças entre as Casas, a constituição de uma cidade ou de um distrito chegava a estabelecer relações culturais delimitadas, suficientemente fortes para constituírem grupos étnicos, configurados como clãs. O estabelecimento dos tipos de ternos configura essa mesma distinção identitária, que recebe os nomes das nações de procedência, real ou imaginada, de grupos étnicos africanos no interior do congado. Assim, não somente essa base cultural da família ampliada, mas também a que é definida pelas redes hierárquicas no interior de cada terno, que situa em lugar de preeminência os mais velhos e os mais feiticeiros, são os elementos africanos de sustentação da identidade do reinado do Congo.

De maneira geral, pode-se entender que no Congo, ou mais especificamente, na África Central, através de modos e ritos diferentes, o poder político era exercido por meio de um sistema de tributação que expressava as alianças entre os chefes de província e os chefes de linhagens, permeadas por crenças em espíritos da natureza e ancestrais que direcionavam, muitas vezes, as atitudes a serem tomadas para manter a prosperidade do reino. Já no reinado do Congo esses tributos são direcionados para duas instâncias diferentes; a saber, o pagamento em espécie feito à Igreja Católica para a manutenção da igreja ou altar do Rosário e das funções assistenciais e o tributo em

danças e ritos africanos realizados em homenagem ao rei e à rainha Congo, por meio de um diálogo que implicava os ancestrais e as forças naturais. Nenhum terno se funda sem a permissão do Preto-véio (personificação dos ancestrais), nenhum soldado sai para dançar sem que os espíritos fechem seu corpo contra algum mal, nenhum capitão se faz capitão sem a confirmação das forças do outro mundo.

Missionários e viajantes como Cavazzi, Pigafetta, Da Gallo, Frei Girondino, Rui de Pinda registraram entre os séculos XVI e XVIII, ao narrar sua experiência na África Central, o sincretismo simbólico utilizado nas sucessões dinásticas e as apropriações católicas feitas, principalmente pela corte do Congo. No caso do Brasil, esse simbolismo pode ser encontrado nas narrativas de viajantes e folcloristas de momentos distintos, tais como, no século XIX, Debret, Sílvio Romero, Rugendas, Moraes Filho. Secularmente aceito, o *mani* Congo é importante na construção do Mundo Atlântico. A posição de destaque do *mani* Congo representa a própria relação de poder entre portugueses e centro-africanos. Ele se tornou conhecido pelo comércio interno e externo e por causa de sua proximidade diplomática com o papado e, conseqüente autonomia em relação a Portugal e a outros reinos europeus. Esse posicionamento o distinguiu dos outros reinos centro-africanos que também tiveram contato com o catolicismo através do padroado português. Portanto, ao analisar o significado da construção de uma identidade que, encontra no Brasil, nas figuras do rei Congo e de Nossa Senhora do Rosário suas principais referências e as conseqüências dessa identidade como posicionamento diferenciado dos congadeiros na sociedade escravocrata, é necessário entender que os africanos e seus descendentes, de uma maneira ou de outra, conheciam os instrumentos e vantagens da estrutura hierárquica de uma corte real que concedia poderes a quem praticasse o catolicismo e que tinha privilégios diante dos outros reinos pelo mesmo motivo.

Ao afirmar alguns dos princípios cosmológicos, costumes e símbolos centro-africanos, essa experiência do tempo abre a possibilidade de visualizar uma ordem temporal composta por valores de matrizes africanas, construída em função de um destino comum, a escravidão moderna, e que entende a travessia oceânica como a experiência presente que contém bagagens pretéritas propiciadoras da formação de um passado comum inventado. Reconhecer-se como africano e encontrar o sentido dessa identidade, mesmo que em terras alheias, é o futuro imposto às gerações de traficados, alimentado a cada novo desembarque.

Os escravos que chegaram ao sudoeste de Minas têm origens variadas, oriundos

da África, mas também de outras regiões do Brasil. A criação do Mito da Nossa Senhora do Rosário, que apresenta numa seqüência de chegadas os diferentes ternos, a partir do encontro deles com a Santa, é o registro oral da experiência do tempo de cada nova geração de africanos que chegavam à região. O mito aponta as diferentes nações de procedência, como foi visto no capítulo 3; permite inferir a relação de poder entre católicos, governo e escravos, como visto neste capítulo 4; e também fornece pistas para identificar as diferentes levas de escravos que, a cada momento, modificavam a composição étnica do tráfico, como será visto no capítulo 5 e os diferentes símbolos de poder utilizados pelos ternos como, no capítulo 6.

Calcula-se que cerca de duas mil pessoas por ano oriundas de Luanda chegaram a Minas Gerais em meados do século XIX<sup>109</sup>. O capítulo 5 buscará apresentar a trajetória desses africanos na história do povoamento, no fim do século XVIII e início do século XIX e na história do congado da região do sudoeste de Minas Gerais.

---

<sup>109</sup> MILLER, Joseph. "The Number, Origins, and Destinations of Slaves in the Eighteenth-Century Agolan Slave trade". In: **Social Science History**. 13, 4. Durham: Duke University Press, 1989.