

Entre *ngangas* e *manipansos*: religiosidade centro-africana nas freguesias do Rio de Janeiro oitocentista (1870 – 1900)

Eduardo Possidonio¹

O presente trabalho analisa os caminhos percorridos pelos povos centro-africanos na esfera do sagrado, dentro das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, entre os anos de 1870 a 1900. Suas escolhas passavam pelo campo das heranças culturais adquiridas ainda em solo africano, e possibilitaram a líderes religiosos e praticantes recriarem suas crenças com base em um diálogo com outras manifestações religiosas. A geografia urbana da cidade fora apropriada pelos líderes religiosos, vistos como *ngangas*, para o estabelecimento de suas casas e o alcance da respeitabilidade perante seus seguidores. Esses chefes eram os responsáveis pelo contato com o mundo espiritual junto aos seus *manipansos* e por promover a boa sorte e a prosperidade entre a comunidade.

Palavras-chave: religiosidade centro-africana, *ngangas*, feitiçaria, *manipansos*, jornais.

***Manipansos* e sua constante presença no Rio de Janeiro oitocentista**

Viver nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro do Oitocentos proporcionava um intenso contato com diversas manifestações religiosas das mais variadas procedências. Buscar o auxílio de lideranças carismáticas que dançavam ao som de enfurecidos tambores, batizavam, casavam e curavam diante de seus *manipansos*, não seria uma das mais difíceis tarefas. Principalmente levando-se em consideração que os espaços labirínticos da cidade eram disputados palmo a palmo por variadas lideranças africanas e principalmente por seus descendentes nascidos em solo brasileiro, que pautavam suas atuações com base em ensinamentos que remetiam a costumes oriundos do outro lado do Atlântico. Muitos desses líderes eram chamados pelos seus seguidores de *Quimbombos*, Reis, Rainhas, *Tatas*, *ngangas*, entre outros.

O trabalho que segue tenta reconstruir a atuação dessas lideranças, que de algum modo foram impactadas pelo complexo religioso centro-africano. Divindades como os *manipansos* pouco ou quase nunca lembrados nos dias de hoje, estavam no vocabulário comum da população da corte. Conhecer essas práticas e descortinar o misterioso universo dos *ngangas* no contexto oitocentista possibilitou não somente a compreensão religiosa de um período, mas também intuir o quanto desses costumes existem ou

¹ Doutorando em História Social, UFRRJ; Apoio à Pesquisa Fundação Biblioteca Nacional

ajudaram a compor o que chamamos atualmente de religiões de matriz-africana. Isso de certa forma só foi possível graças aos esforços da Biblioteca Nacional em digitalizar jornais e periódicos do século XIX e XX, colocando-os a disposição na Hemeroteca Digital. Nomes, trajetórias, vidas, rituais, objetos, endereços, sentimentos, angústias, crenças, costumes e outra gama de possibilidades podem ser atualmente reconstruídos através dos folhetins, notícias, denúncias, anúncios e outras formas de retratar o cotidiano em plena transformação do Oitocentos. Atualmente todo esse material pode ser cruzado com fontes policiais, judiciais e até mesmo com fontes religiosas e etnográficas produzidas na África Centro-Occidental, bem como dialogar com a historiografia existente que de certa forma abordou o campo do sagrado centro-africano.

Começamos adentrando à residência do africano mina Felipe Miguel, que na madrugada do dia quatorze de abril de 1871, conduzia uma cerimônia marcada pela forte presença do enfurecido “toque dos tambores e das batucas”, um dos tantos motivos que o levou a ser acusado pelo *Diário de Notícias* de “feitiçarias, sortilégios e espoliações”. Felipe Miguel atuava na freguesia do Sacramento, a mesma do afamado Juca Rosa², e fora levado à Casa de Detenção pelas mãos do mesmo 2º delegado, o Dr. Miguel José Tavares que prendera esse outro sujeito.³ Ao longo da segunda metade do século XIX, tornou-se hábito das atuações policiais, recolher os objetos utilizados nos cultos de matriz africana, e não foi diferente com Felipe Miguel. O jornal afirmou que os “utensílios”, que serviam para o líder religioso “armar a superstição e a credulidade pública”, se encontravam no “edifício da polícia”.⁴ Dando grande importância a sua atuação e ao assunto abordado, já que acreditava ser de interesse da sociedade, o jornalista conclui a notícia prometendo:

Amanhã contamos dar aos nossos leitores a relação de utensílios apreendidos nas câmaras misteriosas de Felipe Miguel; acompanhando-as com as considerações que nos sugerirem a respeito de tão importante assunto, e particularmente da descrição das cenas lá reproduzidas em homenagem aos *Manipansos*.⁵

² Juca Rosa o feitiçeiro da Rua do Núncio fora preso um ano antes de Felipe Miguel e seu julgamento ganhou grande destaque em vários jornais e periódicos do período. Para melhor compreensão ler: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007

³ *Diário de Notícias*, 1 4/04/1871.

⁴ *Diário de Notícias*, 14/04/1871.

⁵ *Diário de Notícias*, 14/04/1871. Grifo nosso.

A promessa não fora cumprida de pronto, apenas quinze dias depois viria uma nova publicação do *Diário de Notícias* a respeito de Felipe Miguel e seus objetos. Entretanto, cabe antes destacar uma importante informação contida na notícia, a de que as cerimônias aconteciam em homenagem aos *manipansos*. Essa não era a primeira vez, e estaria longe de ser a última, que essa divindade figurava nas páginas dos jornais cariocas. Por diversas vezes, no mesmo ano de 1871, ela foi associada ao culto de Juca Rosa, praticado dentro da casa da Rua do Núncio:

Às sextas feiras, então, esta seita infernal, estes novos Thugs, adoravam o “*Manipanso*”, sua divindade, e Juca Rosa, em trajes de sacerdote em frente do ídolo *toscante acabado e de feições estrambóticas*, casava e batizava, erguendo saudações sacrílegas a um *pedaço de madeira informe*.⁶

Aqui o jornalista⁷ descreveu importantes informações a respeito do formato de um *manipanso*, e mesmo repletas de adjetivos pejorativos, não contestava o fato de ser uma divindade, a ponto de reconhecer que participantes além do culto, casavam e se batizavam diante da imagem. No caso de Felipe Miguel, a matéria do dia quatorze de abril bradou de todas as formas contra a atuação do líder religioso, porém não contestou a importância divina do *manipanso* para os participantes. O profissional da imprensa descreveu a divindade como sendo um “ídolo toscante e de feições estrambóticas”, esculpido em um pedaço de madeira, o qual fugia ao detalhado europeu das imagens católicas em que provavelmente estava acostumado, tanto que ressaltou ser a imagem “informe” e de estranhas afeições.⁸

O *Diário de Notícias*, do dia dois de outubro de 1870, levantou-se como de costume no período, contra a atuação dos chamados feiticeiros, afirmando atuarem movidos por um poder invisível, que não era do conhecimento dos leitores, nem de Deus, mas sim oriundos de “um pedaço de pau enfeitado de brancas penas de galinha, e fios de miçanga”. Segundo o jornalista, era diante dessa imagem que o líder religioso invocava os milagres e, principalmente, fazia as adivinhações.⁹ A referida notícia estava inserida no contexto Juca Rosa, preso quarenta dias depois dessa denúncia.¹⁰ Porém, mesmo sem

⁶ *Diário de Notícias*, 25/11/1871. Grifos nossos.

⁷ Destacamos que a palavra não pode ser compreendida como na atualidade. Na maioria das vezes aquele que se dedicava a escrever nos jornais não viviam apenas desse ofício. Outros por vezes usavam o espaço para defenderem alguma categoria profissional, uma ideia civilizatória muito comum no período entre outras possibilidades.

⁸ *Diário de Notícias*, 25/11/1871.

⁹ *Diário de Notícias*, 02/10/1870.

¹⁰ Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte [doravante LMCDC] ficha [doravante f.]. 1042, 19/11/1870.

figurar o nome, a narrativa do jornalista nos aproximava de objetos semelhantes encontradas na casa de Felipe Miguel e de Juca Rosa. Os *manipansos*, por sua vez, atravessaram o Atlântico e ao longo de todo século XIX representaram a continuidade das manifestações religiosas centro-africanas em solo brasileiro.

Na África Centro-Occidental, os *manipansos* desenvolviam funções semelhantes às observadas nas freguesias urbanas do Rio. Em suas viagens pelas possessões portuguesas, no início de 1841, o médico alemão George Tams se deteve por vezes a descrever a vida religiosa dos povos analisados, ressaltando em vários momentos o fracasso da missão religiosa católica em solo africano. Essa observação foi feita provavelmente pelo fato de o autor ter encontrado em pleno funcionamento diversas manifestações religiosas africanas tradicionais, como quando se deparou com barqueiros cabindas que carregavam seus *manipansos*. Segundo o Tams, os barqueiros, em inúmeros momentos ao dia, se colocavam em posição de súplica diante de pequenas imagens que traziam consigo por baixo de suas vestimentas, suas preces eram dirigidas “lealmente”, conforme observou o médico alemão. À tarde, os negros cabindas sentavam abaixo do tombadilho da embarcação, cruzavam suas pernas, levantavam com a mão direita o *manipanso* e iniciavam suas cerimônias de súplicas e adivinhações.¹¹ As feições e funções da divindade em solo africano em muito se aproximam das observadas no Rio de Janeiro:

Este ídolo era um pequeno boneco em forma humana, esculpido em pau miseravelmente, e coberto de sórdidos farrapos. Apresentavam, então, ao negro, um copo d’água ardente, ou água simples, uma pequena porção da qual ele tomava na boca e borrifava seu *manipanso*, dispondo-o com esta libação para a pretendida súplica. Em seguida, começava ele um surdo murmúrio de ininteligíveis orações, levando depois o *manipanso* ao seu ouvido esquerdo: - passando alguns minutos, ele repetia com voz estrondosa o mesmo pedido ou pergunta que havia feito antes ao ídolo.¹²

O *manipanso* era uma pequena estatueta de madeira, imitando formas humanas, cobertas por panos, miçangas e outros utensílios. A relação entre quem suplicava e a divindade era intensa, e quando o intento entre ambas era alcançado, o suplicante ou líder religioso era tomado por “violentas convulsões”, promovendo contorções por todo corpo. Após o transe, o suplicante descrevia aos ouvintes o que tinha recebido de informações

¹¹ TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas na costa occidental d’Africa*. Porto: Typographia da revista, 1850, vol. 1. p. 196.

¹² TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 197. Grifos nossos.

do *manipanso*.¹³ George Tams identificou dois tipos de *manipansos* entre os cabindas, os que ele chamou de primeira ordem, de uso comunitário, e os familiares, que além de serem chamados da mesma forma, eram invocados “para fins idênticos”. Todavia, os *manipansos* familiares chamaram a atenção do alemão por serem representados nas “mais hediondas formas”. Segundo ele, os de primeira ordem estavam longe de representarem uma “perfeita imagem caucasiana”, já os familiares em muito se aproximavam das feições africanas, daí o espanto ao observar a escultura, marcada pelo comum olhar dos europeus no século XIX para povos de áreas dominadas pelas nações da Europa.¹⁴

Saltava-lhe aos olhos ver imagens com grandes lábios, olhos e narizes, seguindo as feições negras. Além disso, também destacou a presença de proeminência na barriga dos *manipansos* familiares, a qual “seguravam um pequeno espelho de metal ou vidro”, esses serviam para o adivinho conseguir enxergar além dos demais participantes e chegar às respostas esperadas. A maioria dos *manipansos* observados durante a passagem do médico continha um “buraco cheio de resina” em alguma extremidade do corpo, geralmente na cabeça, nas costas ou no peito. Objetos inseridos nas divindades como cantas de vidro, espelhos, argolas, pano fino europeu, entre outros, dava a esse um aumento de valor sagrado.¹⁵

A crença e a utilização de *manipansos* se estenderam por todo século XIX e entrou pelo XX em solo africano, como ficou evidente na produção de outro europeu que viveu em Angola por trinta anos, Antônio Brandão de Mello. Este dedicou vários momentos de sua obra para tratar do feitiço, chegando a criar outra concepção para o termo, como “feitiço do homem branco”. O autor captou um momento de culto comunitário a essas pequenas estatuetas:

Em algumas senzalas, à beira do caminho e à entrada das povoações tenho visto umas espécies de retábulos com imagens de madeira em relevo, que são o feitiço do povo (...). É ali que os pretos do povo vão pedir o que pretendem, tal como o nosso povo vai à pequena igreja da aldeia pedir aos santos de madeira ou de pedra benesses para a alma ou saúde para os seus doentes.¹⁶

¹³ TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 198.

¹⁴ TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 198-199.

¹⁵ TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 200.

¹⁶ MELLO, Antônio Brandão. *Viagens de Exploração à Lunda Oriental 1913-1914 (3 volumes)*. Apud FIGUEREDO, João de Castro Maia Veiga. “Feitiço de homem branco”: Ruptura e continuidade na concepção de “feitiço” nos diários de viagem de Antônio Brandão de Mello (1909-1915). *MNEME revista de humanidades*. Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. V. 10. N. 26, jul./dez.2009.

A função de solicitar à imagem algum tipo de benefício permaneceu com o passar do tempo, chama a atenção também o fato de o autor comparar a crença no *manipanso* com semelhanças ao culto católico de invocar benesses aos santos esculpidos em madeira ou pedra. Talvez a explicação esteja nas informações que recebeu, em outra ocasião, ao questionar um africano do Congo que se encontrava em meio a um ritual contendo um *manipanso*:

Os povos do congo são essencialmente supersticiosos. O seu fetichismo envolve a ideia de Deus (...) Um dia um preto em S. Salvador que já tinha viajado e estado em Luanda, como eu fizesse certa troça dum *manipanso* esculpido num pau e lhe perguntava que valor ou poder poderia ter essa tosca escultura, respondeu-me perguntando se nós os católicos não acreditávamos também nos santos de pedra e madeira que tínhamos nas nossas igrejas. Fiquei sem respostas.¹⁷

Antônio Brandão de Mello pode ter chegado à resposta que queria, ou construído suas conclusões, tendo em vista que ao longo de sua escrita buscou sempre relacionar as práticas africanas, com o “feitiço do homem branco”. As feições da escultura, sua confecção e uso ritualístico se aproximam em muito das descritas em áreas do Sudeste escravista brasileiro oitocentista. Roberto Slenes em “A Árvore de *Nsanda* transplantada”, analisou três movimentos religiosos envolvendo centro-africanos em áreas do Sudeste brasileiro, em um desses, a Insurreição de São Roque, uma vila de São Paulo, liderada pelo africano José Cabinda em 1854, apresentava características que se aproximavam da realidade observada até aqui. O movimento fora marcado por fortes palavras em kikongo, como a frase que segundo um informante do *Correio Paulistano*, serviria para desencadear o movimento, “Quando landa malavo”, que significaria “Filho! Vá buscar vinho que eu quero beber”. Slenes identifica a frase como sendo kikongo, tendo como definição “vá buscar vinho de palmeira [ou bebida alcoólica]”.¹⁸

O preto forro José Cabinda também fazia uso de estatuetas em seu culto, duas de Santo Antônio, sendo uma decapitada, e outras figuras “antropomórficas de madeira e

¹⁷ MELLO, Antônio Brandão. *Viagens de Exploração à Lunda...* p. 154.

¹⁸ SLENES, Robert. A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In Douglas Cole Libby e Júnia Ferreira Furtado (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 298. Silvia Lara também aborda a importância da Palmeira para uso ritualístico entre os centro-africanos residentes em Palmares no século XVIII. A autora identificou a necessidade da existência dessas plantações nos tratados de paz. LARA, Silvia Hunold. *Marronnage et pouvoir colonial: Palmares, Cuaçu et les frontières de La liberté au Pernambouc à La fin Du XVII e siècle*. Éditions de L’EHESS. Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2007/3 62e Anne e, p. 639-662.

cera”, uma das estatuetas portava um pedaço de vidro na região do umbigo, com o objetivo de alcançar a adivinhação, assim como George Tams observou entre os cabindas. Slenes chama essas estatuetas de “estátuas-*minkisi*”, que seriam feitiços captadores de espíritos. Segundo o autor, essa prática do vidro na superfície que chamou de *kalunga*, seria comum em áreas do Congo. O pesquisador buscou amparo em Robert Farris Thompson, em *Four moments os the sun*, para explicar os objetos inseridos nos órgãos internos da estatueta, assim, um buraco cheio de “mesinhas consagradas” representava um forte simbolismo congo de facilitação de comunicação com o outro mundo.¹⁹ Tams também descreveu a prática de inserir pequenos pedaços de vidro na barriga dos *manipansos* e chegou a afirmar que era comum encontrar tais esculturas com buracos com resina preta em algumas partes do corpo.²⁰

Marina de Mello e Souza, em *Reis negros no Brasil escravista*, destaca a importância dos *minkisi*, onde eram adequados para diferentes usos, e para tanto, recebiam diferentes ingredientes no seu preparo, sendo esses minerais, vegetais e/ou animal. O nome *Nkisi* fora utilizado pelos primeiros missionários católicos no Congo, para se referirem aos santos e vários objetos sagrados da Igreja.²¹ John K. Thornton analisando os escritos de Antônio Cavazzi, observou que em áreas *umbundo* erguiam-se altares dedicados a divindades territoriais chamados de *kiteki*, esses altares recebiam grande atenção pública.²² A forma de *nkisi*, feita de pau, contendo vários objetos em sua composição, no Rio de Janeiro oitocentista, popularizou-se como *manipanso*, chegando com habitual frequência às páginas dos jornais cariocas e de outras regiões do Sudeste.

Voltando a José Cabinda, no ano de 1854, percebemos que outro instrumento utilizado por ele era “uma ponta de chifre betumada”, que, segundo o jornal *Correio Paulistano*, também servia para a prática da adivinhação. Tal objeto recebia o nome de *Vungo*, e as condições de uso eram bem próximas às descritas em solo africano pelo médico alemão. Segundo George Tams, o líder religioso questionava com palavras inteligíveis ao instrumento, passava por várias vezes o mesmo pelo nariz, pela boca e pelos ouvidos, ao fim, tomado por um profundo transe, iniciava o diálogo com o outro lado. Se voltarmos às páginas do *Correio Paulistano*, encontraremos outras semelhanças

¹⁹ SLENES, Robert. *A árvore de Nsanda transplantada...*, 2006, p. 299.

²⁰ TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 200.

²¹ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista...*, 2002, p. 65-68.

²² THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2010, p. 87.

entre as práticas religiosas de José Cabinda com as dos africanos cabindas observados pelo médico alemão:

Ao som do – Guayá-Cayumba (instrumento feito de cabaça com cabo de pau servindo de cocalho) o grão mestre dançando e cantando uma linguagem ininteligível se dirige para o centro e ali coloca com todo respeito uma luz, uma garrafa de aguardente, uma tigela com diversas raízes, *uma figura de pau*, a meio corpo, sem braços e informe, que tem o nome de – Careta – e outra de cera com o ventre tão obeso como o do cavalo de Tróia, pois lhe sobe do pescoço e vai até os pés. O umbigo é formado por um pedaço de vidro.²³

Além da “linguagem ininteligível” já destacada, salta aos olhos o uso ritualístico da água ardente e das raízes antes de se dirigirem à figura esculpida na madeira, modo bem semelhante dos cabindas iniciarem suas sessões diante de um *manipanso*, bebendo um gole de água ardente e cuspidando na direção da escultura. A imagem continuava a causar estranheza por parte de quem a descrevesse, o que reforça a ideia de estarmos tratando de rituais semelhantes analisados por pessoas de fora do culto, que, assim como Tams, comparou o que via com as feições “caucasianas” as quais estava acostumado a se deparar. A dança diante da imagem também era um fator comum praticado por centro-africanos, que chegou até o Brasil, geralmente a dança conduzia ao transe, servindo de intermédio entre o suplicante e as divindades.²⁴

Cabe destacar que o instrumento utilizado por João Cabinda, segundo as informações do *Correio Paulistano*, a “cabaça com cabo de pau”, que tinha a função de chocalho, em muito se aproximava de objetos de matriz indígena, o próprio nome apurado pelo jornal nos aproxima dessa realidade, “*Guayá-Cayumba*”.²⁵ Ronaldo Vainfas, em *A heresia dos índios*, destacou o uso de um utensílio, também para fins ritualísticos, que em muito se aproxima da *Guayá-Cayumba*. De acordo com o autor, o líder religioso caraíba se destacava dos demais pajés pela capacidade que possuía de comunicar-se com os espíritos, usando os maracás, uma espécie de chocalho feito de cabaças secas. Era o caraíba que também passava seus dons para outros indivíduos, mediante a defumação com o petim.²⁶ Tais semelhanças nos levam a crer em um diálogo entre os diversos povos indígenas e os centro-africanos no campo do sagrado.

²³ *Correio Paulistano*, 27/07/1854. Grifos nossos.

²⁴ *Correio Paulistano*, 27/07/1854.

²⁵ *Correio Paulistano*, 27/07/1854.

²⁶ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995.

Outra semelhança nessa relação índios/centro-africanos é a figura dos líderes religiosos como condutores de cerimônias ritualísticas, João Cabinda é chamado pelo jornalista do *Correio Paulistano* de “grão mestre”, o mais alto grau nas ordens honoríficas. Poderia naturalmente indicar um ar de deboche por parte da imprensa, entretanto, ao longo de toda a matéria fica evidenciada a liderança de João Cabinda e seu poder de estabelecer contato com o mundo dos espíritos, assim como fazia o caraíba.

Voltemos novamente o olhar para os *manipansos*, principalmente por acreditarmos que no Brasil o culto a essas divindades, bem como suas características e funções, tornaram-se conhecidos por boa parte da sociedade. Essa afirmação pode ser verificada ao analisarmos o livro *A Carne*, do escritor Júlio Ribeiro, publicado no ano de 1889, dentro da ótica do naturalismo. O autor faz uso de um feiticeiro no decorrer de sua narrativa, e a observação do mesmo nos aproxima da confecção e utilização dos *manipansos* por líderes religiosos.

Não somente pelo nome, mas pelas descrições feitas, Ribeiro nos coloca diante de um feiticeiro centro-africano, Joaquim Cabinda, com seus oitenta anos, detentor de um conhecimento que lhe imputava respeito diante dos demais negros da comunidade de livres e cativos. Sabia do manuseio das ervas, de suas combinações e efeitos. O autor dedica um capítulo apresentando os conhecimentos do africano, chegando a narrar um ritual onde esse presidia, no qual os elementos e atos apresentados em muito se aproximam dos casos expostos até aqui. O cenário escolhido por Ribeiro foi uma fazenda do interior de São Paulo, em uma noite marcada pela intensa presença do luar, em que os negros ganharam do senhor o direito a folga e festejos, por trabalhos concluídos na colheita de café. O som do terreiro era marcado pela forte batida de “dois atabaques e vários adufes”, onde negros dançavam e cantavam no varar da madrugada.

Júlio Ribeiro apresenta Joaquim Cabinda em um local próximo à dança, em um paiol colocado “a rogo” para “sua moradia”, onde recebia seus fiéis. O ambiente é descrito como “escuro”, “imundo”, “fétido”, “nauseabundo”, entre outros.²⁷ O velho octogenário acende um cachimbo e fuma vagarosamente por vários minutos, após esse gesto se levanta, abre um oratório, acende as velas e surgem duas imagens, uma de São Miguel e outra do *manipanso*, que ganham contornos importantes para nossas observações, pela descrição feita pelo narrador:

²⁷ RIBEIRO, Júlio. *A Carne*. São Paulo: Martin Claret, 1999, p. 36-37.

Dois eram os divos desse mesquinho e sórdido laranjo: um São Miguel de gesso, cambuto, retaco, muito feio, muito pintado de excretos de mosca; e um *manipanso*, tecido inteirinho de cordas finíssimas de embira, hediondo, pavoroso, mas admirável pelos detalhes anatômicos, estupendo como obra de paciência.²⁸

Júlio Ribeiro, em sua obra literária, manteve um olhar próximo dos demais observados até aqui para os *manipansos*, todavia, conseguiu perceber o cuidado de detalhes que envolviam sua confecção, chegando a afirmar ser ele o resultado de muita paciência. Aqui o *manipanso* do literato aparece coberto por cordas de embira, assim como era descrito em solo africano. A riqueza de detalhes apresentadas por Ribeiro reforça nossa hipótese de que o contato com práticas religiosas centro-africanas era mais comum entre os homens do século XIX do que poderíamos supor até então. Para compor essa cena próxima contendo divindades e ritos, é bem provável que Ribeiro já estivesse vivenciado algumas dessas práticas, ou acompanhado nos jornais as costumeiras notícias sobre batidas policiais em *casas de dar fortuna*, denúncias sobre as mesmas casas, ou até mesmo de insurreições no interior do Sudeste contendo primícias religiosas, como foi o caso citado de São Roque.

São Miguel, o arcanjo, presente no rito retratado por Júlio Ribeiro, já havia figurado em outra revolta, agora não no plano literário, envolvendo centro-africanos, e também de cunho religioso. Além de Robert Slenes, Jorge Prata de Sousa analisa essa revolta, do ano de 1848 em Vassouras, e identifica a formação de uma sociedade secreta por parte dos revoltosos, chamada de São Miguel, onde os revoltosos se reuniam à noite em cerimônias denominadas de “mesas”, sob a liderança de “feiticeiros ou curandeiros” com “imenso prestígio, pelo caráter ora de reis ora de santos”.²⁹ Prata identifica, em correspondências oficiais entre senhores e as autoridades, que os integrantes do grupo secreto de São Miguel queimavam e bebiam pólvora, entre outras misturas; não por acaso, o poderoso fazendeiro Breves encontrou em uma de suas senzalas trinta e quatro latas de pólvora. Existiam também suspeitas de que o levante contra os senhores, em busca da liberdade, ocorreria ou no dia de Santo Antônio ou de São João.³⁰ O autor salientou que tais práticas de iniciação e o uso ritualístico de substâncias como a pólvora eram de origem centro-africana.

²⁸ RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 37.

²⁹ Arquivo Público do estado do Rio de Janeiro, Coleção 100, dossiê 237. Apud: SOUSA, Jorge Prata de. *A política dos escravos: indisciplina, insurreição e religiosidade*. Texto inédito.

³⁰ SOUSA, Jorge Prata de. *A política dos escravos...* Texto inédito.

Voltando à produção literária de Júlio Ribeiro, a divindade não foi a única prática comum a centro-africanos descrita na cena de *A Carne*. Aqueles que no terreiro dançavam entoavam uma cantiga marcada por fortes contornos religiosos:

Serena pomba, serena;
Não cansa de serená!
O sereno desta pomba
Lumeia que nem meta!
Eh! Pomba! eh!³¹

A palavra *pomba* apresentada nesse contexto se aproxima da palavra *pemba* que possui um cunho ritualístico. Juca Rosa em suas cerimônias fazia uso de vários pós brancos “chamados por ele de ‘pemba’”, em seguida oferecia um copo cheio de água ardente a todos os presentes, “para que bebessem do mesmo copo”.³² Robert Slenes, estudando o movimento da *Cabula*, um “culto de aflição” de forte influência centro-africana, no Espírito Santo no ano de 1900, através dos escritos de João Batista Corrêa Nery encontrou o uso da palavra *Enba* que, de acordo com as informações de Nery, seria “pó branco, pó santo”. Slenes, amparado em outros dicionários, destacou a semelhança da palavra e de seu significado em áreas da África Centro-Occidental. Em *kikongo*, a palavra aparece como *Mpémba*, significando “giz, argila, terra branca; lugar reservado para túmulos”. Em *kimbundu* a palavra aparece como *Pemba*, significando “argila branca usada nos xinguilamentos [cerimônias para chamar os espíritos]”. Em *umbundu* Slenes identificou a palavra como *Omemba*, correspondendo a “giz”.³³

O uso ritualístico da *pemba* continuou ao longo do século XIX. Em 1899, Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*, segundo o jornal *O Paiz*, fora processado pela 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro por realizar, práticas religiosas ligadas à “feitiçaria” dentro da hospedagem da portuguesa Maria José Cordeiro, de 36 anos, moradora da Rua do Lavradio 42. Os trabalhos foram feitos dentro de sua estalagem, visando a boa sorte da casa, e entre os vários objetos ritualísticos, existiam “pequenas painéis de barro as quais achavam-se riscadas de giz diversas cruces, que dentro destas painéis continha ovos (...)”.³⁴ Essa não foi a primeira vez que essas substâncias eram vistas na estalagem. A brasileira Rita de Cássia Carmem, de 25 anos, solteira, moradora da mesma estalagem,

³¹ RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 35.

³² SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 186.

³³ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda transplantada...*, 2006, p. 293-294.

³⁴ Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Dos objetos recolhidos, folha 4.

disse, em seu depoimento, ter visto Antônio Francisco, Leopoldo de Tal e Justina nas práticas de feitiçaria, e que há dias tinha visto na porta de sua casa “azeite derramado” e “um pó espalhado pelo chão”.³⁵ Essas observações ganham sentido se aliarmos às informações apresentadas por Slenes, nas informações do *kimbundu*, em que a *pemba* era utilizada na invocação dos espíritos, no início dos rituais pelos líderes religiosos.

Nesse ponto, cabe voltarmos mais uma vez às páginas da história de Ribeiro, onde o líder africano fora chamado pelos seus de *nganga*, este, era o chefe religioso capaz de manipular e preparar os *minkisi*. Não por acaso, o médico alemão George Tams, ao descrever as características e funções dos *manipansos*, informou que a feitura das divindades era feita por uma pessoa apropriada:

A feitura destes ídolos era só confiada a uma certa classe d’obreiros, os quais, em quanto estavam empregados neste serviço, não lhes era concedido ocupar-se em qualquer outro; e enquanto duravam suas tarefas, eram vigiados por um dos seus gentílicos, e lhes era proibido ter comunicação com pessoa alguma das suas amizades ou conhecimento.³⁶

Os *ngangas* seriam responsáveis não só por confeccionar e manipular os *minkisi*, mas eram os detentores do contato entre os homens e o sobrenatural. Esses seriam os responsáveis por lançar e, principalmente, retirar algum feitiço colocado sobre algum indivíduo. John H. Weeks conviveu por trinta anos entre os povos bakongos, o que resultou, em 1914, na publicação de *Among the primitive bakongo*, obra na qual descreveu hábitos, costumes e crenças religiosas desses povos. Um dos capítulos é dedicado à compreensão das funções exercidas pelos *ngangas*. Esses são apresentados como os que foram iniciados e habilitados para lidarem com os mistérios, são responsáveis também pela arte da adivinhação, principalmente tentando livrar sua comunidade da influência dos espíritos malignos e curar diversas doenças. Weeks observou que as curas eram realizadas com danças e cantos dos *ngangas* em torno de seus pacientes.³⁷ Como já observamos, a dança, com músicas e transe faziam constantemente parte de rituais desenvolvidos por centro-africanos no Sudeste brasileiro.

O *nganga* era o responsável por manusear e oferecer remédios preparados com ervas. Segundo Weeks, esses líderes religiosos eram profundos conhecedores das plantas

³⁵ Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Auto de Declaração de Rita de Cássia Carmem.

³⁶ TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas...*, 1850, vol. 1. p. 200.

³⁷ WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914, p. 214.

e, dessa forma, conseguiam preparar bebidas a serem oferecidas aos pacientes. Não foram poucas as vezes em que jornais relataram a existência de potes com líquidos e ervas nas casas de líderes religiosos nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Júlio Ribeiro também abordou em *A Carne* o conhecimento que Joaquim Cabinda detinha da natureza, a explicação é apresentada por Barbosa, filho do coronel, homem letrado e que na história é profundo conhecedor de vários assuntos, entre eles a botânica. Barbosa descobre que o feiticeiro usava de mistura de ervas para matar outros negros, afirmando ter visto o *nganga* da fazenda, “secar cabeças de cobra, raízes de cicuta e de guiné, sementes de datura”.³⁸

John H. Weeks apresenta uma foto de um *nganga* e seus assistentes, (Imagem 1) na legenda informou estar o feiticeiro estranhamente decorado com encantos, peles, penas e giz. Um assistente trazia nas mãos um chocalho e o outro um trompete de marfim, que, segundo o autor, eram usados pelo *nganga* para buscar o responsável por ter causado a doença em seu cliente, ou para causar a morte de alguém.³⁹ Casos que se aproximavam dessa realidade, nas freguesias do Rio não faltaram ao longo do século XIX. Cabe aqui, adentrarmos outra casa liderada por um centro-africano na corte, sendo agora na freguesia de São José, ao lado do então centro administrativo do Império do Brasil, à casa situava-se na Travessa Dom Manuel nº 10, sendo seu dono e líder religioso o africano benguela Francisco Firmo, que era cercado por outros velhos africanos que também ganharam a denominação de benguela na ocasião do fichamento na Casa de Correção, lembraremos que existiam pessoas em pleno tratamento dentro de sua casa religiosa. Acompanhou a atuação da polícia, o profissional do *Jornal do Commercio*, e foi o jornalista que descreveu que “ali residia Francisco Firmo, indivíduo de cor preta, já velho, que tratava raparigas crédulas, de certas moléstias, *a que dava o nome de feitiços*, e que exercia de tal modo sua indústria, que sua casa tornava-se um verdadeiro antro de perdição”.⁴⁰

Estamos provavelmente diante de um *nganga* que atuava com desenvoltura em uma das freguesias mais movimentadas do Império. Ao associar a doença da brasileira Maria Lourenço de Moraes,⁴¹ que realizava seu tratamento, com a prática de feitiçaria, Firmo se colocava como o detentor de poderes sagrados para evitar a doença e restabelecer a saúde individual ou coletiva do grupo. O africano benguela não fora o único

³⁸ RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 54.

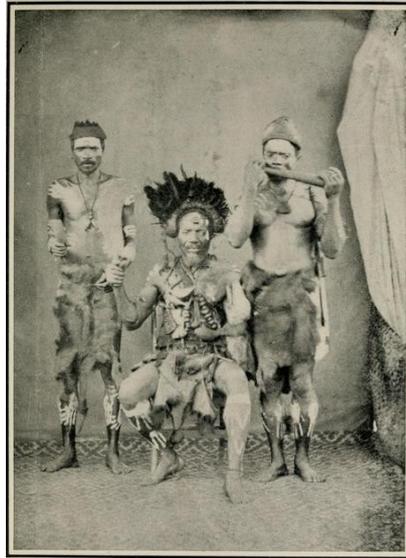
³⁹ WEEKS, John H. *Among the primitive bacongo...*, 1914, p. 217.

⁴⁰ *Jornal do Commercio*, 29/08/1884. Grifo nosso.

⁴¹ *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

a se comportar desse modo, basta lembrarmos como os termos “feiticeiro” e “curandeiro” se misturavam ao longo das interpretações jornalísticas. *Ngangas* conseguiram angariar uma vasta clientela nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro, essa, compartilhava de seus complexos de crenças, principalmente creditando suas doenças e males aos espíritos malignos, que eram conduzidos por feitiçaria.

Imagem 1: Feiticeiro e seus assistentes



Fonte: WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914, p. 217 com o título: Witch-Doctor and his Assistants.

A atuação dos *ngangas* nas casas religiosas do Rio era acompanhada da presença de divindades africanas, principalmente pelo fato de serem os responsáveis por sua confecção e utilização. Não por acaso, a maioria dos flagrantes lavrados em momentos de cerimônias nas freguesias da cidade demonstra que o culto a algum *manipanso* estava em pleno andamento. Como vimos, eram diante dessas imagens que se dançava, bebia, entrava em transe, curava e fazia adivinhações conforme a crença e o costume. Acreditamos, que a relação do *nganga* com seus *manipansos*, durante seus atendimentos e cerimônias, tenha contribuído para propagar o nome da divindade nos mais diversos espaços, como nos jornais e na sociedade.

Durante toda a exposição de Juca Rosa e seu processo na imprensa, a figura dos *manipansos* sempre esteve presente, não somente passando a informação de que era uma imagem existentes dentro da casa do líder religioso, mas também a apresentando de forma jocosa, visando desqualificar não só a divindade, bem como a pessoa de Rosa. Todavia, essa abordagem acaba por nos fornecer importantes informações a respeito das funções e características dessas divindades. Gabriela Sampaio trabalhou com uma publicação de *O Mosquito*, na qual o periódico ironiza não somente a Juca Rosa, mas principalmente o

Diário de Notícias, pelo que considerava excessiva cobertura do caso do afamado “feiticeiro”. Nessa edição o jornal satirizou, em forma de quadrinhos, uma visita à casa da Rua do Núncio. O personagem que desconfiado adentra o recinto, tem um surto de medo e desmaia ao se deparar com a figura do *manipanso* em um determinado cômodo. O detalhe da imagem apresenta o desenho do *manipanso*, o mesmo se aproxima e muito das informações descritas até aqui a respeito de suas características. (Imagem 2)

Imagem 2: *O Mosquito*



Fonte: *O Mosquito*, nº 64, p. 4. Apud: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 44.⁴²

Imagem 3: *manipanso* em detalhe



Fonte: *O Mosquito*, nº 64, p. 4. Apud: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2007, p.

44.

⁴² 1º Quadrinho: O Sr. Antônio sonhou que obtinha a felicidade. Um dedo indicador apontava para... Rua do Núncio/2º Quadrinho: a Rua do Núncio. O Sr. Antônio leu a tabuleta. Horrorizado, foi para traz.../3º Quadrinho: Recobrando ânimo entrou. Mas apesar de o fazer com o pé direito, a vista do manipanso caiu... No chão em desmaio/4º Quadrinho: Horrorizado pela segunda vez, o Sr. Antônio apenas teve ânimo para dar às de Villa-Diogo/5º Quadrinho: só parando no seu tabernáculo, onde escreveu logo com SUCESSO GARANTIDO e uma pena de ganso/6º Quadrinho: Diário do Juca Rosa – Lista do jantar: Juca Rosa- com batatas, Juca Rosa- a milanese, Juca Rosa- de cabidela, Juca Rosa- com molho picanha, Juca Rosa- com salsicha, Juca Rosa- com grelha, etc.

Como observamos no detalhe da Imagem 3, a figura em forma de estatueta já ia bem propagada no imaginário dos leitores dos periódicos cariocas, bem como por boa parcela da população. *O Mosquito* ajudou a reforçar a ideia de estranheza causada pela maneira como a imagem era confeccionada, na tirinha, o curioso cliente desmaia ao se deparar com o *manipanso* de Juca Rosa. O jornal demonstra a existência de uma sala para a divindade, provavelmente um local apropriado como demonstrou Julio Ribeiro com seu personagem Joaquim Cabinda, que guardava sua estatueta junto a um São Miguel em um oratório fechado a chaves.⁴³ Outra importante liderança religiosa do Rio de Janeiro oitocentista, o negro brasileiro Laurentino Innocêncio dos Santos, localizada na ladeira dos Guararapes nº 5, na então freguesia da Glória, também possuía lugares reservados para a colocação dos altares e das imagens: “O recinto onde o feiticeiro funcionava para alcançar para uns a fortuna para outros a saúde, e que a polícia agora profanou, dizem-nos ser *um quarto com dois vistosos e ricamente alfaiados altares com imagens de diversas invocações*”.⁴⁴

Imagem 4: Manipanso século XIX



Fonte: MIA–*Minneapolis Institute of Arts*. Disponível em:

<http://www2.artsmia.org/blogs/blog/2012/05/11/nkisi-nkonde-needs-you/>. Acesso em: 30 abr. 2015.⁴⁵

Não é difícil a essa altura perceber o recorrente adjetivo veiculado aos objetos encontrados nas casas religiosas das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, “bugigangas”, “estrambóticas”, “horrendas”, entre outras tantas. A maioria dos que se dedicavam a analisar práticas religiosas de matriz africana, o fazia tendo como parâmetro a comparação com rituais católicos. Portanto, se essa ocorresse entre as caucasianas imagens do catolicismo e os *manipansos* africanos, como fez Antônio Brandão Mello em solo africano, tais adjetivos, seriam inevitáveis.

⁴³ RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 37.

⁴⁴ *Gazeta de Notícias*, 26/03/1878. Grifos nossos.

⁴⁵ Também chamado de *Nkisi Nkonde*, Congo, século XIX. Além de pregos, madeira, fibras naturais e unhas, a imagem traz a barriga com objetos, sendo tapada por um vidro.

Entretanto, mesmo com a depreciação das divindades africanas, autoridades e jornalistas não deixavam de reconhecer que os *manipansos* se tratavam de deuses para seus seguidores, mesmo quando associavam a “ídolos”. Os costumes religiosos centro-africanos estavam extremamente arraigados na sociedade, a ponto de africanos de outras procedências terem suas atividades religiosas relacionadas ao *manipanso* das regiões da África Centro-Occidental.

Foi o caso do africano João Camilo, de procedência mina, segundo a ficha da Casa de Detenção, no auge de seus 70 anos, morador do Jardim Botânico na freguesia da Gávea,⁴⁶ praticando sessões religiosas em 1885, segundo a *Gazeta de Notícias*, “foram encontrados em sessão solene na adoração do *manipanso*”.⁴⁷ Estaria o africano mina praticando uma intensa troca de símbolos religiosos africanos e, dessa forma, estaria em uma “solenidade” a uma divindade centro-africana? Ou a força cultural da presença religiosa banta na cidade fazia o jornalista associar, de imediato, qualquer divindade africana, independente da procedência, a um *manipanso*? Essa última possibilidade ganha importantes contornos, se levarmos em conta que o termo ganhou tons de jocosidade da imprensa.

O periódico *A Comédia Social*, já em 1870, fazia galhofas usando a divindade em outro contexto fora das casas religiosas. A questão levantada pela publicação era o inoportuno uso da campanha nas cidades do Império. Após versinhos condenarem o uso da mesma, partiram para a proposta de algumas “reformas municipais”, e, posteriormente, apresentaram suas sugestões de novos artigos. O primeiro já decretava o fim de “todas as campanhas da capital do Império”,⁴⁸ e o sétimo e último artigo bradava:

Art. 7º e último. Todo e qualquer cidadão que for encontrado agitando ou simplesmente tocando no badalo de alguma campanha, será considerado feiticeiro, nigromante, inimigo do Estado, ou mesmo ministro de *Manipanso*, e como tal perseguido pelas leis.⁴⁹

Como percebemos, o termo fazia parte do vocabulário da cidade, servindo de base para tratar de assuntos do cotidiano com certa dose de humor. O termo ganhou característica de adjetivo ao longo do século XIX, percebemos isso ao observarmos as páginas de *O Mosquito*, de 1876, na coluna *Galeria Theatral*, na qual se abordou o tema da dama galã, e sua imponente atuação nos palcos e na vida. Logo de início ela recebe a

⁴⁶ LMCDC f. 3759, 28/07/1885.

⁴⁷ *Gazeta de Notícias*, 29/07/1885. Grifo do original.

⁴⁸ *A Comédia Social*, Ano 2 nº 63, 1870.

⁴⁹ *A Comédia Social*, Ano 2 nº 63, 1870. Grifo nosso.

seguinte comparação: “A dama galã é no teatro uma espécie de *manipanso* em casa de feiticeiro”.⁵⁰ A ideia de diva foi tranquilamente substituída pela comparação da importância que a divindade recebia dentro de uma casa religiosa. Cabe ressaltar que essa percepção de importância ritualística do *manipanso* dentro de uma casa religiosa sempre fora percebida pelos profissionais da imprensa, bem como por larga parcela da sociedade.

A *Semana Illustrada*, em fevereiro de 1871, apresenta indícios para compreendermos a propagação do termo e de assuntos ligados às práticas religiosas:

Tudo continua no mesmo pé. Respiram-se os mesmos ares, chove a mesma chuva, ouve-se as mesmas tolices, e morre-se a mesma morte. (...)

Não aparece um Juca Rosa para desenfastiar a gente e dar a esta vida chocha algum tom mais animado. (...)

Se o grande feiticeiro da Rua do Núncio tinha por fim fazer-se célebre, pode estar tranquilo que o alcançou.

Quem não conhece agora o Juca Rosa? As crianças de hoje crescem ouvindo o nome dele; as de amanhã ouvirão falar do feiticeiro; e de boca em boca, e de geração em geração, o sacerdote de *Manipanso* irá atestar ao futuro a profunda ignorância de nossa época.⁵¹

A observação fora feita na coluna *Badaladas*, parte do jornal que analisava as notícias correntes da semana e os assuntos que mais apareceram nos demais jornais. Juca Rosa acabara de ser preso em novembro do ano anterior, mas seu nome já figurava com força na imprensa, como demonstrou Gabriela Sampaio.⁵² É fato que a cobertura de seu julgamento colocou o tema feitiçaria na pauta do dia e, provavelmente, ajudou a propagar na Corte termos como *manipanso*, mas estava longe de ser a primeira vez que o assunto era colocado a público, como se evidenciou no caso de Joaquim Cabinda e a insurreição de 1854. Contudo, a propagação de um vocabulário religioso marcado pela forte influência centro-africana não se formou apenas por conta de um fenômeno da imprensa, como foi José Sebastião da Rosa, mas, sobretudo, pela força dos costumes, tendo em vista que a cidade durante o período do tráfico foi intensamente marcada pela entrada de escravos oriundos da África Centro-Occidental, principalmente na primeira metade do século XIX.

O emprego do termo *manipanso* como adjetivo perpassou o século XIX, sendo utilizado em várias ocasiões. Salta aos olhos observar Ruy Barbosa, nos idos de 1889,

⁵⁰ *O Mosquito*, fevereiro, nº 23, 1876. Grifo do original.

⁵¹ *Semana Illustrada*, 12/02/1871. Grifo nosso.

⁵² SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 38-52.

bradando nas páginas do *Diário de Notícias*, do qual era redator-chefe, contra o Império, visto como um regime ultrapassado e com urgentes necessidades de reformas, usar o termo da divindade africana, se referindo ao imperador que, segundo Ruy Barbosa, buscava gratidão pelo 13 de maio:

Deviam dormir ali um sono ébrio de haxixe, embalado no murmúrio do nosso reconhecimento. Ao *manipanso* grotesco das senzalas, próprio de gente de África, sucedia o fetichismo da idolatria áulica, digna de uma nação de libertos inconscientes.⁵³

Como vemos, Ruy Barbosa em sua fina ironia sugere que os ex-escravos gratos pela libertação, trocavam agora de divindade, do “*manipanso* grotesco das senzalas”, ao “fetichismo” dos cortesãos, ou seja, Dom Pedro II ocuparia o lugar até então dos *manipansos*. Percebemos que a força do costume colocou a palavra em pleno uso da sociedade, lhe conferindo vários significados.

Cabe a essa altura voltarmos às promessas do *Diário de Notícias*, a respeito dos objetos na casa de Felipe Miguel, que não foi publicada no dia seguinte conforme o combinado com os leitores, mas sim quinze dias depois quando o mesmo foi solto. O jornalista descreveu os objetos apreendidos da casa do africano mina, e informou que “ficaram, pois, no edifício da polícia, para serem queimados, a grande série de *manipansos*, de todos os tamanhos e feitios”,⁵⁴ vindo ao encontro do que apresentamos sobre as várias formas e características que poderiam receber os *manipansos*.

Não apenas saltam aos olhos o fato de ser ele um africano mina, como aumentam ainda mais nossas suspeitas de que as freguesias urbanas do Rio de Janeiro encontravam-se impactadas pela cultura religiosa centro-africana. A notícia a respeito do flagrante na casa de Felipe, a divulgação da listagem de seus objetos de cultos, e sua posterior soltura, estavam marcadas de vários costumes e termos centro-africanos, tais como “sectários de *Quibombo*”, ao se referir aos ajudantes do líder religioso.⁵⁵

Segundo Ney Lopes, em seu dicionário *Banto*, o termo Pai *Quibombo* significaria pai de santo.⁵⁶ Juca Rosa também ganhou essa denominação no processo em que foi submetido, mas principalmente fora chamado assim nas páginas dos jornais que cobriam o caso. Por esse motivo, Gabriela Sampaio buscou apoio nos Dicionários de Olga Cacciatores, Altair Pinto e Assis Júnior para ampliar o entendimento do termo:

⁵³ *Diário de Notícias*, 19/03/1889.

⁵⁴ *Diário de Notícias*, 29/04/1871. Grifo nosso.

⁵⁵ *Diário de Notícias*, 29/04/1871.

⁵⁶ LOPES, Ney. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 187.

(...) o termo [quimbombo] seria relativo à *quimbanda*, “linha ritual da umbanda que trabalha principalmente com exus” (...) Outra possibilidade para o termo quimbanda seria “sacerdote de cultos de origem banta”, ou “sacerdote e médico ritual, correspondente ao kikongo *nganga*”. Já quimbanda significa “entre fantástico”, e *quimbango*, “feiticeiro”. Todos podem ser variações do termo que tanto aparece nos jornais do século XIX, “Pai Quibombo”. Na consulta a outros dicionários, “*quimbombo*” significa exatamente pai de santo, dirigente de terreiro, iniciado chefe; deriva do quimbundo “*kimbamba*”.⁵⁷

Como observamos, Felipe Miguel fora classificado pelo jornal, na categoria de *nganga*, já que ganhou a mesma denominação de Juca Rosa, *Quibombo*. Talvez até mesmo a dimensão que ganhou a cobertura do caso Rosa, e dos termos atribuídos a ele ao longo de seu julgamento, possa ter influenciado na hora de nomear o africano mina. Entretanto, fica evidente a ampla propagação das funções e atuações dos *ngangas* nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro, mesmo que por várias vezes fossem chamados de feiticeiros e curandeiros, suas funções se descortinam a cada análise de uma atuação policial e jornalística. Também como a ampla utilização de divindades vistas pelos mais diversos olhares pejorativos tinha uma boa parcela de seguidores, ou por crença ou até mesmo pelo medo de seus poderes, como satirizou *O Mosquito. Manipansos* se tornaram comuns no Sudeste brasileiro, servindo para compreendermos a forte presença da cultura religiosa centro-africana na Corte.

Cultos de Aflição, a constante busca pela *ventura*

Ngangas, em solo brasileiro, seriam os responsáveis não somente pela manipulação de *manipansos*, mas também pela realização de cerimônias comunitárias, visando restabelecer a saúde e prosperidade dos que pertenciam ao mesmo grupo. Robert Slenes identifica a prática dos “cultos de aflição” comunitários no Sudeste escravista. Para tal, Slenes buscou referências em áreas centro-africanas, onde esses cultos recebiam o nome de *ndembo*, *bakhimba* e *kimpasi*, esse último mais comum nas regiões do Congo.⁵⁸

Segundo Slenes, os “cultos de aflição” em áreas da África Centro-Occidental, foram melhor documentados em momentos de “crise ecológica”, em que as plantações e colheitas eram prejudicadas, nas ocasiões de guerra civil e razias, como ocorrido no contexto da derrota do rei do Congo pelos portugueses na batalha de *Mbwila*, em 1665,

⁵⁷ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa...*, 2009, p. 198.

⁵⁸ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 288.

ou séculos mais tarde nos momentos de degradação social causados pelo colonialismo belga no “Estado Livre do Congo”, entre 1884-1908.⁵⁹ As observações de Slenes vão ao encontro dos escritos do antropólogo Victor Turner, em seu trabalho intitulado *Revelation and divination in ndembu ritual*, no qual informa que os “cultos de aflição” eram realizados em pessoas que se encontravam “apanhadas” por espíritos ancestrais insatisfeitos por não terem recebido as devidas homenagens. Estar “apanhado” é o mesmo que estar “aflito”, ou seja, atingido pela má sorte e pelo infortúnio.⁶⁰

Aproximamo-nos aqui do complexo de crenças que regiam as sociedades centro-africanas, a crença na *ventura* que regia a boa sociedade, a prosperidade nas plantações, a saúde, a liberdade, e tantos outros aspectos positivos responsáveis por trazer o equilíbrio à vida individual e comunitária. Isso era por vezes abalado pela *desventura*, que marcaria todo processo de má sorte que se abatia sobre o ser e no coletivo, principalmente as guerras, a falta de plantação, a escravidão e as doenças. Acreditava-se que essas situações de malefício eram causadas pela ação de feiticeiros.⁶¹

Portanto, como percebemos, a busca por um “culto de aflição” passava pela crença nos males causados pelos espíritos e pela urgente necessidade de acalmá-los. As características desses rituais, apresentadas por Slenes, que identifica suas continuidades no Sudeste brasileiro, e por Victor Turner nos aproximam mais uma vez das casas religiosas das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, que contavam com a liderança de carismáticos *ngangas* e *Quibombos*. Cabe a essa altura uma análise mais detalhada da casa de Francisco Firmo, o africano benguela de 70 anos da Travessa Dom Manuel⁶² e do tipo de ritual realizado dentro de sua casa. Além de a casa ser liderada por Firmo, um centro-africano, existiam em torno do *nganga* outros sujeitos da mesma procedência,⁶³ bem como brasileiras.⁶⁴

A presença dessas brasileiras dentro da casa nos aproxima da realidade de um “culto de aflição”, tendo em vista que sabidamente uma delas, Maria Lourenço de Moraes, se encontrava em pleno tratamento de saúde, fator por si só de extrema importância para se procurar uma dessas cerimônias. Parte do ritual consistia em agradecer

⁵⁹ SLENES, Robert. A *Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 288.

⁶⁰ TURNER, Victor. *Revelation and divination in ndembu ritual*. The Series, Symbol, Myth, and Ritual. Cornell Paperbacks: University Press, 1975, p. 37-38.

⁶¹ CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 458-475.

⁶² LMCDC, f. 3943 28/08/1884.

⁶³ LMCDC f. 3944 e 3945, 28/08/1884.

⁶⁴ *Jornal do Commercio*, 28/08/1884.

aos ancestrais e demais espíritos, para que esses restabelecessem a saúde. O responsável por intermediar esse diálogo entre o enfermo e os espíritos, era o *nganga*, talvez por isso tenha chegado aos ouvidos do profissional do *Jornal do Commercio*, que Francisco Firmo atribuiu as doenças do corpo e da alma, às práticas de feitiçaria. Nesse contexto o “culto de aflição” era procurado visando afastar-se dos malefícios cometidos sobre a vida. Slenes nos ampara nessa questão:

Em praticamente toda África bantu a doença individual, a não ser quando pareça parte do processo normal do envelhecimento dos idosos, é frequentemente atribuída à feitiçaria humana: isto é, a manipulação de forças espirituais para o benefício próprio ou mal alheio. A cura muitas vezes é então procurada num “culto de aflição”, presidido por um especialista religioso hábil em propiciar o espírito controlador da fonte (e da possível cura) da doença.⁶⁵

Francisco Firmo provavelmente se enquadrava em todos os quesitos listados por Slenes, seus 70 anos eram, sem dúvida, um facilitador no meio dos crédulos em suas práticas religiosas, e certamente lhe conferiram uma boa bagagem da vida, de modo a passar seus conhecimentos aos mais jovens descendentes de africanos em solo brasileiro.⁶⁶ O africano benguela disputava sua clientela com outros líderes religiosos, e se a possuía, como no momento da ação policial ficou evidente, é porque alcançou respeitabilidade perante a comunidade.

Maria Lourenço de Moraes estava na casa, acompanhada por seus familiares sanguíneos, sua mãe Justina de Jesus Moraes de 45 anos,⁶⁷ e de sua irmã Fortunata Maria de Moraes de 29,⁶⁸ ambas brasileiras e descritas como pretas na ficha de matrícula da Casa da Detenção. É provável que essas tenham conduzido a enferma à casa do *nganga* e, mais importante, fizessem parte do “culto de aflição” que ali acontecia. Turner nos informa que uma cerimônia desse porte precisava contar não só com *ngangas*, mas com certo número de participantes que já tivessem sido inicializados na prática.⁶⁹ O autor identificou também cerimônias que contavam com um processo de inicialização por parte de quem fazia o tratamento, para isso necessitando da reclusão por alguns dias, que

⁶⁵ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 287.

⁶⁶ SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 55-57.

⁶⁷ LMCDC f. 3947, 28/08/1884.

⁶⁸ LMCDC f. 3946, 28/08/1884.

⁶⁹ TURNER, Victor. *Revelation and divination in ndembu ritual...*, 1975, p. 37-38.

poderia ser no meio da floresta, ou em sua moradia.⁷⁰ Já supomos, anteriormente, que talvez Maria Lourenço de Moraes não estivesse fisicamente doente como interpretou o jornalista, mas poderia estar se preparando para a morte e ressurreição ritualística, prática comum nos cultos das sociedades secretas como *Bakhimba*, *Ndembo* e *Kimpasi*.

Slenes identificou rituais de iniciação ao analisar os “cultos de aflição”, quando, após um período de reclusão o recém-iniciado ganhava um novo nome ritualístico. Na Cabula, movimento ocorrido no Espírito Santo, em 1900, o autor observou que a morte ritualística se dava em meio à floresta, onde após os ritos iniciais, os participantes entravam na mata para receberem seu espírito, o guia principal, voltando com um novo nome, todos iniciados com *Tatá*: *Tatá Guerreiro*, *Tatá Flor da Carunga*, *Tatá Rompe Serra* e *Tatá Rompe Ponte*. Tanto em *kikongo*, *kimbundu* e *umbundu* o termo passa pelo significado de pai.⁷¹ Vale lembrar que todas as pessoas presas na casa de Francisco Firmo no momento da ação policial, e levadas a Casa de Detenção, informaram o mesmo endereço que o *nganga*, a Travessa Dom Manuel nº 10. Seria essa informação um indício de que os participantes estavam em um ritual de iniciação? Se levarmos em conta as demais proximidades da casa de Firmo com outros “cultos de aflição”, perceberemos que sim.

Slenes descreve outras características comuns aos “cultos de aflição”, tais como a devoção a pedras de diferentes formatos, geralmente vistas no curso das águas, objetos sagrados da terra, a utilização de uma língua estranha. Existia um momento de morte ritual e de renascimento para a nova vida, iniciada através do transe do novo membro, que recebia o nome e as orientações do espírito-guia.⁷² A descrição da casa de Firmo feita pelo jornalista pode nos aproximar da realidade apresentada por Slenes, segundo o profissional do *Jornal do Commercio*, na casa “passavam-se cenas de feitiçaria verdadeiramente repugnantes”.⁷³ Não seria estranho supor que as cenas repugnantes fossem as de uma iniciação ritualística comum dos “cultos de aflição”.

Consoante o jornalista, a africana benguela, Nicácia Maria da Glória, de 50 anos, que também acabou parando na Casa de Detenção, estava há dias na casa de Francisco Firmo em busca de “remédios para acalmar seu amo, que era muito impertinente”.⁷⁴ O motivo que levou a africana procurar ajuda na esfera do sagrado, se encaixava nos

⁷⁰ TURNER, Victor. *Revelation and divination in ndembu ritual...*, 1975, p. 38.

⁷¹ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 296-297.

⁷² SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 289.

⁷³ *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

⁷⁴ *Jornal do Commercio*, 29/08/1884.

quesitos em que africanos julgavam *desventura* e, como tal, poderia ser obra de espíritos malignos. Mary Karasch relaciona as agruras do cativo sofridas por centro-africanos na cidade do Rio de Janeiro ao infortúnio e à ação malévola de pessoas mal-intencionadas. A autora ainda sugere que esses africanos buscaram a ajuda de líderes religiosos e de purificações espirituais, alcançadas geralmente através de banhos de ervas.⁷⁵

Amansar senhor por meios religiosos não era uma exclusividade da africana Nicácia. João José Reis identificou uma complexa rede de negociações envolvendo o líder religioso Domingos Sodré com a prática de feitiçaria visando “amansar o senhor” e alcançar as cartas de alforrias.⁷⁶ Talvez entre os objetos recolhidos pela autoridade policial existisse algo que servisse para Nicácia acalmar seu senhor impertinente, uma “grande quantidade de ervas e drogas, variedades de bugigangas, *as quais serviam de remédios e um Santo Antônio*”.⁷⁷ A presença do santo em meio aos objetos de Firmo, nos aproxima ainda mais da realidade dos “cultos de aflição” em solo africano. A crença no santo se fez presente nas regiões da África Centro-Occidental, desde o início da evangelização com os europeus, e esse teria sido rapidamente incorporado ao complexo religioso centro-africano.

Foi o que ocorreu nos primeiros anos do século XVIII no Reino do Congo, onde uma jovem oriunda da nobreza local, batizada de Dona Beatriz, entre seus 18 e 20 anos, se viu acometida de forte doença e teria morrido e ressuscitado como Santo Antônio. A partir de então, a jovem começou a liderar um grupo que ficou conhecido como os “antonianos”, passando a se chamar *Kimpa Vita*. Dizia que todas as sextas-feiras quando morria, sentava-se com Deus e conversava com Ele, e que Santo Antônio seria o “segundo Deus”, tendo nascido em São Salvador, cidade que seria a verdadeira Belém, e batizado em *Nsundi*, que, por sua vez, seria a verdadeira cidade de Nazaré.⁷⁸

Beatriz *Kimpa Vita* condenava o clero católico e rejeitava a maioria dos sacramentos da Igreja, adequou a poligamia dentro de sua nova liturgia, tendo em vista que há tempos causava atrito entre a nobreza local e a pregação dos missionários europeus. Proibiu o uso da cruz, vista até então como um grande *nkisi* católico bacongô, por ser essa o local da morte de Cristo. *Kimpa Vita* prometia uma “idade do ouro”, na

⁷⁵ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*..., 2000, p. 356.

⁷⁶ REIS, João José. *Domingos Sodré*..., 2008, p. 187-225.

⁷⁷ *Jornal do Commercio*, 29/08/1884. Grifo nosso.

⁷⁸ VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Tempo*, nº 6 p. 11-18.

qual as raízes das árvores se tornariam douradas, além de prometer fertilidade às mulheres.⁷⁹

O movimento, segundo Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza, contou com vários contornos políticos e foi marcado por uma “cosmologia complexa e peculiar”, fruto de um catolicismo africano, que teria feito uma leitura bacongo da mensagem cristã. Dessa forma, compreendem o movimento como de inspiração católica, contendo a capacidade de refazer o legado da evangelização à moda local.⁸⁰ Robert Slenes, ao analisar o mesmo movimento, percebe que estavam inseridos nas sociedades *Kimpasi*, e, como também apresentado por Vainfas e Souza, o contexto era de intensa crise sucessória no Reino do Congo. Como vemos, as sociedades secretas centro-africanas, como a *Bakimba*, o *Ndembo* e o *Kimpasi*, se desenvolviam em busca de resoluções dos problemas, causados pelas ações dos maus espíritos.⁸¹

A ideia de morte e o renascimento ritualístico também estavam presentes no caso de Beatriz *Kimpa Vita*, já que a mesma dizia morrer e ressuscitar todas as sextas-feiras como Santo Antônio. Wyatt MacGaffey identificou que Beatriz se referia ao santo católico como “o chefe de todos os santos, um segundo Deus”, e observa semelhanças com a função do *Funza*, que seria o chefe de todos os *minkisi*.⁸² Slenes ressalta que o culto ao santo encontrou campo fértil na catequização na África Centro-Occidental, o autor destaca uma história contada pelo viajante Thomas Ewbank, de que o Santo se encontrava um dia pregando em Pavia na Itália, e pressentiu que seu pai se encontrava em difícil situação em Portugal, sendo acusado de um assassinato que não cometera, por conta disso, estaria prestes a ser enforcado. Em meio à prece, o espírito do santo saiu de seu corpo, foi até o cemitério, acordou o morto e pediu que ele revelasse o verdadeiro nome do assassino. Após livrar o pai da forca, o espírito de Santo Antônio volta para seu corpo na Itália, sem que nenhum dos presentes percebesse o ocorrido.⁸³

Slenes conclui que essa história fora “pragmática” para a sensibilidade dos povos centro-africanos, principalmente levando em conta que o santo voava com seu espírito sobre o mar, assim como os mortos ao atravessar a *Kalunga*, contava com fortes poderes de adivinhação, dado ao fato de que descobriu que seu pai se encontrava em apuros em

⁷⁹ VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. *Catolização e poder no tempo do tráfico...*, p. 11-18.

⁸⁰ VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. *Catolização e poder no tempo do tráfico...*, ... p. 11-18.

⁸¹ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 288-290.

⁸² Apud: Slenes

⁸³ SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 65.

outra localidade, desvendava crimes, e ainda falava com mortos.⁸⁴ Em outro trabalho, o autor sugere ser o santo um verdadeiro *Funza* na reinterpretação dos povos centro-africanos e, dessa forma, muitos africanos escravizados oriundos das regiões do Congo, traziam em suas memórias o Santo Antônio congolês, o *Ntoni Malau*.⁸⁵

Ntoni seria a contração de Antônio e *Malau*, na maioria dos dialetos do *kikongo*, passava a ideia de boa sorte, portanto o santo era visto como Santo Antônio da boa fortuna.⁸⁶ Algo necessário em todos os momentos da vida de quem compactuava do complexo de crenças centro-africanas, dessa forma percebeu o quanto o santo católico encontrou espaço na cultura religiosa da África Centro-Occidental, e ganhou significados próprios dentro da mente dos povos dessas regiões.

Imagem 5: Imagens de Santo Antônio do Congo



Fonte: WEEKS, John H. *Among the primitive bakongo*. London: SEELEY, SERVICE & CO. LIMITED, 1914, p. 261.

As imagens do santo foram apresentadas no trabalho de John H. Weeks, (Imagem 5) ao explicar a origem de cada uma denominou a da esquerda como uma “imagem europeia”, que se encontrava em sua posse há trinta anos, fora presente de um rapaz que fez questão de frisar que o santo estava em sua família há muitas gerações, e que por eles foram considerados como um fetiche. A segunda imagem recebeu o nome de “fetiche nativo” pelo autor, que julgou ser a representação de uma mulher com base na imitação de santos católicos. Weeks sugeriu que as imagens teriam sido construídas entre os séculos XVI e XVII,⁸⁷ período que correspondia ao intenso período de atuação

⁸⁴ SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 65.

⁸⁵ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 306.

⁸⁶ SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro*. *Tempo*, vol. 6, num. 11, julho, 2001, UFF, p. 179.

⁸⁷ WEEKS, John H. *Among the primitive...*, 1914, p. 261.

dos missionários católicos. Contudo, os antepassados do jovem que presenteou o escritor já compreendiam o santo como uma imagem dotada de encantos, ou seja, seria visto como um *nkisi*.

A forte crença nos poderes de Santo Antônio atravessou o Atlântico e se propagou pelo Sudeste brasileiro, Marina de Mello e Souza analisou o culto ao santo esculpido em nó de pinho, na região do Vale do Paraíba paulista, no século XIX. As imagens tinham características próprias, mediam entre quinze a trinta centímetros, esculpidas em madeira, metal e por vezes osso. A maioria das imagens era esculpida da parte mais dura do pinheiro, o chamado nó de pinho. (Imagem 11) A autora relaciona o culto às imagens ao catolicismo africano, mas destaca que a confecção das imagens passava por características semelhantes aos *minkisi*.⁸⁸

Imagem 6: Santo Antônio do nó de pinho



Fonte: Imagens da Coleção particular de Eduardo Etzel. Disponível em:

<http://blog.joseeduardomartins.com/index.php/2007/08/25/eduardo-etzel-ii-2/> Acesso em: 15 abr. 2015.

A respeito da composição das imagens, afirmou:

As estatuetas se compõem de três partes distintas. A cabeça, sempre bem marcada. O tronco (formando um todo compacto com os braços, mais ou menos delineados pelo entalhe, mas nunca separados do corpo), que pode ser uma massa única, ou apresentar uma divisão na altura da cintura, definida pelo cordão do hábito ou pelos braços, sempre dobrados sobre o abdômen.⁸⁹

Marina de Mello e Souza reconhece o pioneirismo de Robert Slenes nas observações do santo feito de nó de pinho, em “*Malungo ngoma vem!*”, o autor também destaca a semelhança das imagens com os *minkisi*:

⁸⁸ SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho...*, 2001, p. 183-185.

⁸⁹ SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho...*, 2001, p. 185.

Ora, algumas dessas estatuetas lembram muito na fisionomia, postura do corpo e desenhos dos braços, as figuras *minkisi* da cultura kongo, usadas no baixo rio Zaire como fetiches para garantir a boa sorte, evitar a desventura ou (nas mãos de feiticeiros maus) levar o infortúnio para outros.⁹⁰

Slenes ressalta que os *minkisi* eram feitos de madeiras muito duras, graças às analogias feitas pelos bacongos, entre a madeira forte, representando poder, e outras madeiras provenientes de árvores fracas, demonstrando a fraqueza.⁹¹ Marina de Mello e Souza em *Santo Antônio do nó-de-pinho*, destaca que os santos passaram a ocupar um lugar de destaque entre os escravos do Sudeste Brasileiro, dado o fato da ausência de poderosos *ngangas*, responsáveis por confeccionar e manipular os poderes dos *minkisi*.⁹² Discordamos da autora com relação à ausência de *ngangas*, tendo em vista que líderes religiosos atravessaram o Atlântico e comandaram “cultos de aflição” nas áreas rurais e urbanas do Sudeste Brasileiro. E em vários desses casos, a presença de Santo Antônio, ou talvez *Ntoni Malau*, pode ser notada. Slenes, observando um processo crime de 1875, destaca o culto ao santo e a presença de um líder religioso:

“Em reuniões cabalísticas (...), diante de uma imagem de Santo Antônio, toda mutilada, e com o nariz e mãos decepadas”, os participantes do ritual “se estorciam e saltavam em danças extravagantes (...) mirando-se todos, com visagens e esgares, em pequenos espelhos redondos”, que seguravam em suas mãos. Seu líder – um tal de José Português –, descrito como “mágico, bruxo, e mezinheiro”, entre outras coisas “descobria panellas de encantamento” – uma referência, talvez a um tipo de fetiche preparado numa panela de barro, e muito comum na cultura kongo. Posteriormente, José Português foi encontrado assassinado, “deitado de costas e tendo um pequeno espelho redondo sobre os olhos”. A superfície refletiva, redonda, associada à morte, convidativa a uma viagem mística ou real ao outro mundo, é um símbolo inconfundível da *kalunga*.⁹³

Vários aspectos aproximam o caso do líder José Português a outros já apresentados até aqui, as danças extravagantes, acompanhadas de incorporações, painelas de encantamento, a presença de espelhos que faziam a ligação com o sobrenatural. Entre outros nomes, José português fora chamado de “mezinheiro”, o que aproxima das observações de Jorge Prata de Sousa para o movimento de 1848 em Vassouras, onde as

⁹⁰ SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, p. 65

⁹¹ SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 65.

⁹² SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho...*, 2001, p. 187.

⁹³ SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 65. Grifo do original.

reuniões da sociedade secreta foram chamadas de “mesas”.⁹⁴ Slenes identifica que esse “culto de aflição” acontecia em torno da imagem de Santo Antônio, que a sociedade de natureza mística recebia o nome de *ubanda* e os chefes inferiores recebiam o nome de *Tates*, já os superiores eram chamados de *Tates Corongos*. O autor destaca que o termo *umbanda* vem do *kimbundo* e significa “a arte [...] de curar, [...] adivinhar [...] e induzir [os] espíritos humanos [os mortos] e não humanos [os gênios da água e da terra] [...] [a origem] para o bem ou para o mal humano”.⁹⁵

Outro movimento, o de 1854, em São Roque, liderado pelo africano José Cabinda, usava duas estatuetas de Santo Antônio, sendo uma decapitada, isso junto a outras imagens antropomórficas de madeira e cera. Essas estatuetas também recebiam espelhos no umbigo, e no seu interior existiam “mezinhas consagradas”.⁹⁶

A essa altura cabe voltarmos à casa da Travessa Dom Manuel, pertencente ao *nganga* Francisco Firmo, que comandava um “culto de aflição”, visando restabelecer a saúde física e espiritual dos participantes. O culto a Santo Antônio fora bastante propagado entre os povos centro-africanos. Dessa forma a presença de uma imagem no interior da casa de Firmo o aproxima ainda mais das práticas realizadas em solo africano. É provável que o *nganga* visse a imagem não como Santo Antônio, mas sim *Ntoni Malau*, o Antônio da boa ventura, o da boa sorte, que era capaz de desfazer trabalhos de feitiçaria, curar doenças, e principalmente liderar outros *minkisi* como um bom *Funza*.

Podemos supor que o africano benguela tenha ajudado a propagar a crença no *Ntoni Malau* entre os descendentes de africanos presentes em sua casa e demais frequentadores de seus rituais. A África aqui era nitidamente revelada aos mais novos pelas mãos dos africanos mais idosos, como apresenta Slenes.⁹⁷ Francisco Firmo, que fora preso no dia vinte oito de agosto de 1884, passou nove dias na Casa de Detenção,⁹⁸ provavelmente ao ser solto retornou para o mesmo endereço, reconstruiu sua casa, já que havia perdido seus objetos religiosos, e voltou a atuar como renomado *nganga*, atendendo aos moradores da região, junto a seus *manipansos* e santos católicos.

Esse, aliás, é outro fator a ser destacado, a forte presença de imagens católicas dentro de casas religiosas nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro e regiões próximas afetadas pelo grande número de centro-africanos. A *Rainha do Canjerê* comandava uma

⁹⁴ SOUSA, Jorge Prata de. *A política dos escravos...* Texto inédito.

⁹⁵ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 302-303.

⁹⁶ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 298.

⁹⁷ SLENES, Robert. *Malungo ngoma vem!...*, 1992, p. 55-57.

⁹⁸ LMCDC f. 3943, 28/08/1884.

cerimônia em Niterói, cercada por oitenta e três fies, que cantavam, dançavam, se contorciam e ouviam as palavras cabalísticas em línguas estranhas proferidas pela *Rainha*. Além do número bastante elevado de participantes, salta aos olhos o fato de a líder religiosa dar atendimento ao lado de um estandarte do Divino Espírito Santo.⁹⁹ A Festa do Divino fora incorporada pela população negra da cidade, dando a ela contornos africanos,¹⁰⁰ contudo, no caso de Niterói, temos a bandeira incorporada ao culto fetichista.

Mary Karasch destaca a devoção negra a vários santos católicos ao longo do século XIX, e ressalta os “atributos compatíveis com os valores da África Central”. Dessa forma, muitos africanos não compartilhavam do conceito religioso luso-brasileiro, mas desenvolviam concepções próprias a respeito das funções e utilizações das imagens católicas.¹⁰¹ Percebemos isso, ao analisarmos os materiais selecionados por Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*. Segundo o jornal *O Paiz*, quando ele se propôs a realizar um trabalho visando melhorar a sorte da portuguesa Maria José Cordeiro, dona da estalagem na Rua do Lavradio nº 42:

O Rei prometeu fazê-lo ontem, e, para dar o *golpe de morte*, como ele o chamou, fez transportar para a casa nº 42 da rua do Lavradio grande quantidade de ervas de todas as espécies, búzios, galinhas mortas, manipansos, santos, tais como S. Damião, S. Cosme ele tudo para preparar uma sessão que poria cobro a caipora de Maria Cordeiro.¹⁰²

Como vemos, Maria José Cordeiro estava encaiporada, ou seja, infeliz, vendo tudo que desejava acontecer ao contrário,¹⁰³ e, entre os objetos comuns aos rituais africanos como galinhas mortas, búzios, ervas, que serviam para banhos de purificação, encontramos os tradicionais *manipansos* e santos. O processo aberto contra Antônio Francisco falava serem três imagens de santos, contudo, não citam seus nomes. Já *O Paiz*, citou serem duas, São Cosme e São Damião, levados para o interior da estalagem. É bem provável que essa informação se encaixe com as “três imagens de santo”¹⁰⁴ referidas no processo, tendo em vista que, ao longo do século XIX, jornalistas e profissionais da justiça se acostumaram a lidar com objetos religiosos africanos, nas frentes de combates,

⁹⁹ *Gazeta de Notícias*, 10/09/1889.

¹⁰⁰ ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

¹⁰¹ KARASCH, Mary. *Vida de escravo no Rio de Janeiro...*, p.362-363.

¹⁰² *O Paiz*, 26/08/1899.

¹⁰³ Definição do Dicionário Antônio Moraes e Silva p.750

¹⁰⁴ Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Dos objetos recolhidos, folha 4.

portanto, ao se referir como santo é viável supor que estivesse falando sobre as imagens católicas.

Africanos oriundos das regiões da África Centro-Occidental, não tiveram que abandonar seu complexo religioso, seus valores ritualísticos, seus símbolos e a maneira de manipularem suas atividades religiosas. Dessa forma, os santos católicos não serviam para esconder suas divindades africanas, mas eram incorporadas ao culto como *minkisi* e amuletos, sendo detentores de poderes equiparados as forças centro-africanas.¹⁰⁵ Se retornássemos a todas as observações descritas até aqui, perceberíamos que os santos estavam sempre nos mesmos locais que os *minkisi* ou manipansos. O próprio Júlio Ribeiro ao abordar pela primeira, em seu livro *A Carne*, a figura do *nganga* Joaquim Cabinda, de oitenta anos, e que liderava religiosamente a escravaria da fazenda, descreveu que o mesmo abriu um pequeno oratório contendo um *manipanso* e um São Miguel, lado a lado e equiparados na questão do respeito religioso.¹⁰⁶

O mesmo se passou no “culto de aflição” analisado por Robert Slenes, José Cabinda comandava o seu ritual junto a duas imagens de Santo Antônio, sendo uma decapitada, seguidas de outras figuras antropomórficas de madeira e cera.¹⁰⁷ Fica evidente que o poder ritualístico atribuído às imagens dos santos católicos ganhava notoriedade entre centro-africanos ainda em solo africano. Dessa forma, eram equiparadas as suas forças locais e divindades, assim entendemos o fato de Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*, levar além de *manipansos*, um São Cosme e um São Damião.¹⁰⁸ Dessa forma, não acreditamos que as imagens católicas tenham sido utilizadas por centro-africanos como uma maneira de ocultarem suas crenças, como escudo, principalmente se levarmos em consideração que as mesmas estavam quase sempre ladeadas de outros objetos de cultos africanos, e a maioria se encontravam dentro das casas religiosas dos referidos *ngangas*. Portanto, não tinham necessidade de atuarem disfarçando ou camuflando suas divindades, tendo em vista que recebiam seu público específico, que, de certa forma, sabiam ou supunham o que encontrariam dentro de tais recintos.

¹⁰⁵ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)...*, 2000, p. 374-375.

¹⁰⁶ RIBEIRO, Júlio. *A Carne...*, 1999, p. 37.

¹⁰⁷ SLENES, Robert. *A Árvore de Nsanda...*, 2006, p. 299.

¹⁰⁸ *O Paiz*, 26/08/1899.

Considerações Finais

Os *ngangas* foram vistos como “reis”, “rainhas”, “*Quibombos*” e eram os responsáveis pelo contato com o mundo dos espíritos, responsáveis por restabelecer a saúde e a prosperidade entre a comunidade. Essa possibilidade de contato se dava pela manipulação dos *manipansos*, pequenas estatuetas compreendidas como divinas, e que tiveram suas características e funções propagadas por diversas camadas sociais, principalmente por figurarem nas páginas de jornais, periódicos, produção literária, discursos, entre outros. O complexo de crenças que passava pela compreensão de mundo regido pela *ventura* e *desventura* foi amplamente divulgado entre os moradores das freguesias urbanas do Rio. A busca por uma boa vida, nos mais diversos campos, impulsionava a procura por essas lideranças. Foram esses *ngangas* os grandes responsáveis pela propagação dos costumes religiosos da África Centro-Occidental em solo brasileiro, e percebemos que, no decorrer do século XIX, passavam os conhecimentos litúrgicos a seus descendentes nascidos no Brasil.

Acreditamos, com isso, que as casas religiosas das freguesias urbanas, foram também locais de iniciações religiosas. Cultos de aflição eram praticados no coração da Corte, visando também o restabelecimento de saúde, o fim de uma má sorte, ou a anulação de uma ação direta de um feiticeiro mal intencionado. Esses rituais não eram frequentados ou praticados apenas pelas camadas populares, mas por membros das mais diversas esferas sociais, o que facilitava em muito as redes de relacionamentos dos *ngangas*.

Destacamos que a busca até aqui não foi a de apresentar uma superioridade religiosa dos povos estudados, mas demonstrar que diante de uma cidade cosmopolita como o Rio de Janeiro, souberam participar intensamente do diálogo religioso que se estabelecia na urbe, e por várias vezes essas escolhas passavam pelo complexo religioso comum em diferentes áreas da África Centro-Occidental. Foi o que demonstraram Felippes, Laurentinos, Firmos, Rosas, Antônio, Rainhas da Mandinga e do Canjerê, Reis, entre tantos outros poderosos líderes religiosos espalhados pela cidade, que para nossa *ventura* em algum momento de suas vidas tiveram a *desventura* de verem suas casas e rituais expostos nas páginas dos jornais e periódicos do Rio de Janeiro do Oitocentos.