

## **Apagão de informações: um ponto cego na percepção da gênese plurirreligiosa de afrodescendentes no Brasil**

*Information blackout: a blind spot in the perception of the plurireligious genesis of Afro-descendants in Brazil*

**Élcio Sant'Anna**<sup>514</sup>  
*Faculdade Teológica Batista Equatorial*

**Resumo:** A África cantada e recitada na cultura brasileira não tem lastro na história africana que gradativamente foi aportando aqui. Por isto mesmo, a gênese da plurirreligiosidade dos grupos de africanos que para vieram se perdeu. A falta de informação possibilitou a “nagoização”, resultado de processo hegemônico da “ortodoxia do candomblé nagô” que se instalou no Brasil. A reafrikanização retomou a memória ioruba como resgate da pureza africana, reinventando as tradições religiosas. Surge então, a premência de lidar com as tradições nascidas no contexto banto. Este capítulo forçosamente passa pela história da chegada de Portugal no antigo Reino do Congo e sua catolização, principalmente pelo movimento dos antonianos, que se configurou um autêntico patrimônio banto. Eis uma das identidades religiosas de afrodescendentes que precisa ser redescoberta.

**Palavras-chave:** África. Religião. Catolização. Banto

**Abstract:** the Africa of sung and recited in Brazilian culture has no support in African history that gradually ignited here. For this reason, the genesis of multi-religious African groups that came to be lost. The lack of information has allowed the "nagoização", the result of hegemonic processes of "orthodoxy of candomblé nago" that is installed in Brazil. The reafrikanization took over Yoruba memory for the ransom of African purity, to reinvent religious traditions. Then, the urgency of dealing with traditions born in a Bantu context. This chapter necessarily passes through the history of the arrival of Portugal in the former kingdom of Congo and its Catholicization, mainly by the Antonian movement, that a real Bantu heritage. It is one of the religious identities of African descent that needs to be rediscovered.

**Keyword:** Africa. Religion. Catholicization. Bantu.

### **Introdução**

O presente artigo tem o objetivo lidar com um dos temas intrigantes da discussão sobre a reinvenção de tradições e das identidades dos grupos étnicos religiosos dos escravizados que vieram para o Brasil. O desterro e a diáspora dos africanos,<sup>515</sup> que

---

<sup>514</sup> Doutor em Ciências Sociais com concentração em Antropologia pela Universidade Federal do Pará, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, Graduado em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora 2014-2016). É docente na faculdade FATEBE.

<sup>515</sup> LOPES, Ney. Diáspora. Em: *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011. p. 242.

introduziu levas e mais levas de escravizados no país, tem a proveniências de múltiplas pertencas étnicas e religiosas. Mas, no entanto, nos últimos séculos sofreu um abalo na percepção cognoscente no Brasil e outros países, destinos escravagistas.

Após a proibição do tráfico negreiro, isto em função da interdição internacional no Atlântico determinada pelo rei Jorge III da Inglaterra no ano de 1807, e a promulgação da Lei n. 581, de 4 de setembro de 1850, também chamada de Lei Eusébio de Queiroz.<sup>516</sup> Os laços entre o Brasil e os impérios africanos foram dilacerados. Sendo que um dos resultados mais evidentes foi a falta das informações mínimas da geopolítica africana, e as tradições sociorreligiosas daqueles povos.

Diante do afirmado acima se impôs a questão sobre a gênese religiosa dos grupos que aportaram no Brasil. Como lidar com o um ponto cego na percepção da gênese plurirreligiosa de afrodescendentes no Brasil? É neste afã que estas linhas são traças para o desvendamento da questão. Assim como objetivo de compreender esta problemática em primeiro lugar busca-se verificar os descaminhos evidenciados nas artes quando estas fizeram o rebatimento de uma imagem retorcida do continente e dos modos de vida daqueles povos. Isto inclui questões ligadas ao catolicismo negro, como classifica a prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marilu Márcia Campelo, ligada à Casa África - Brasil da UFPA.

Em outro momento também se tem o objetivo de analisar como a própria literatura especializada veio participando de uma polêmica, optando por uma das tradições africanas, refundadas aqui no Brasil, fruto de um processo de reafirmação propaladas pelas correntes que se entenderam como baluartes da ação de reafirmação das religiões de matrizes africanas. E por último foi se buscar entre as diversas possibilidades destas tradições radicadas na África Central, que pode ser chamado de caso Congo como um dos exemplos de tradições que podem passar despercebidas do movimento de reafirmação a partir dos anos 70.

A pesquisa foi realizada a partir do método de revisão bibliográfica como uma maneira de reconstruir histórica da geopolítica dos reinos africanos e suas transformações, começando com a chegada dos portugueses ao Rio Zaire até o envio de escravizados para as colônias portuguesas. Desta maneira se verificou que uma “desconstrução” foi operada em função do entendimento do que após o apagão das tradições africanas, que foi possível pelo que Michel Foucault e principalmente Roy Wagner chamou de invenção da cultural no caso brasileiro passou pelos processos de reafirmação pensada nos termos de Reginaldo Prandi e a nagoização de Yoshiaki Furuya. Tais fontes serviram de base para o avanço da pesquisa.

## **1 O imaginário da África entre os afrodescendentes No Brasil**

Diante de um verdadeiro apagão que se operou em termos da história da África no Brasil, durante muito tempo não houve condições de se pesquisar a gênese da configuração religiosa de africanos e afrodescendentes no Brasil, fato que se deu segundo Anderson Ribeiro Oliva porque as “conexões atlânticas brasileiras no que

---

<sup>516</sup>BRASIL. Arquivo Nacional. Mapa: Memória da Administração Pública Brasileira. Leis Eusébio de Queirós. Em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/288-lei-euzebio-de-queiroz#:~:text=A%20lei%20n.,extin%C3%A7%C3%A3o%20da%20escavid%C3%A3o%20no%20pa%C3%ADs.Acesado%2012%2F08%2F2023>.

tange ao continente africano foram contaminadas pelo silêncio”.<sup>517</sup> Segundo Oliva tal afastamento entre as grandezas transatlânticas aconteceu também na “esfera do imaginário”<sup>518</sup>.

A partir desta ocorrência, a “África” tornou-se uma abstração, uma idealização reificada através de canções e romances em que se projetou um imaginário brasileiro a partir do século XIX,<sup>519</sup> como no caso da *Canção dos Escravos* de Castro Alves:

Lá na úmida senzala,  
Sentado na estreita sala,  
Junto ao braseiro, no chão,  
Então o escravo o seu canto,  
E ao cantar correm-lhe em pranto  
Saudades do seu torrão...

De um lado, uma negra escrava  
Os olhos no filho crava,  
Que tem no colo a embalar...  
E à meia voz lá responde  
Ao canto, e o filhinho esconde.  
Talvez pra não o escutar!

"Minha terra é lá bem longe,  
Das bandas de onde o sol vem;  
Esta terra é mais bonita,  
Mas à outra eu quero bem!

"O sol faz lá tudo em fogo,  
Faz em brasa toda a areia;  
Ninguém sabe como é belo  
Ver de tarde a papa-ceia!

"Aquelas terras tão grandes,  
Tão compridas como o mar,  
Com suas poucas palmeiras  
Dão vontade de pensar...

"Lá todos vivem felizes,  
Todos dançam no terreiro;  
A gente lá não se vende  
Como aqui, só por dinheiro" ...<sup>520</sup>

---

<sup>517</sup> OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção da África no Brasil. *Revista África e Africanidades*. Ano 1- n.4 – fev. 2009. p. 2 Em: [www.africaeaficanidades.com/documentos/A\\_invencao\\_da\\_Africa\\_no\\_Brasil.pdf](http://www.africaeaficanidades.com/documentos/A_invencao_da_Africa_no_Brasil.pdf). Acessado em 12/09/2011.

<sup>518</sup> OLIVA, 2009, p. 2.

<sup>519</sup> SANT'ANNA, Elcio. Efeito distorcido da “síndrome de Estocolmo” no processo de construção imagética da África no Brasil. Resenha de OLIVA, Anderson Ribeiro. Ibid. Produzido para disciplina de Leituras em Teorias Raciais e Questões afro-brasileiras dirigida pela profa. Dra. Marilu Márcia Campelo no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFPA, 2011.

<sup>520</sup> ALVES, Castro. Canção do africano. Em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/castro-alves/a-cancao-do-africano.php>. Acessado em: 29/12/2011.

Castro Alves, em meio à chamada “poesia brasileira colonial até depois do meado, do século XIX”,<sup>521</sup> que até então tinha como parâmetro a “os modelos lusitanos, e forma portuguesa” (grafia da época),<sup>522</sup> foi considerado por José Oiticica como o iniciador da “poética nacional” com três novos ingredientes: “a paisagem brasileira, o estylo brasileiro, o thema social brasileiro” (grafia da época).<sup>523</sup>

Na verdade, Castro Alves tornou-se refém do já referido apagão por acessar o continente africano a não ser pelo imaginário que se estabeleceu deste, aproveitando-se da licença poética, produziu uma subjetividade cativa dos escravos africanos. Castro Alves como tantos outros no Brasil, nutriu-se de um imaginário fruto de um “adormecimento nos contatos”.<sup>524</sup>

O continente africano foi descrito por Castro Alves como uma terra idílica, fruto de um “paraíso perdido”. A terra da canção é aquela de alguém que está na senzala. Não é uma terra conhecida por Castro Alves. A “África” cantada não é mais que uma “reminiscência”. É uma “canção de exílio”, com configurações “míticas”: “Minha terra é lá bem longe/ Das bandas de onde o sol vem”. É uma África “paradigmática” em que “Lá todos vivem felizes/ Todos dançam no terreiro”, que se projeta para fora da realidade: “A gente lá não se vende/ Como aqui, só por dinheiro”.

A partir da segunda metade do século XIX a África começou a ser descrita ou como terra mágica, “um país das maravilhas”, ou como um arremedo deste mercado pela miséria ou tingido pelas cores do tráfico, onde só poderia fazer surgir uma forma de vida tribal e sem substância civilizada. Terra desqualificada por racializações implementadas desde o século VII entre francos e gauleses,<sup>525</sup> pregadas a partir de François Bernier em 1684,<sup>526</sup> que propugnavam que por raças não deve se entender apenas diferenças físicas, mas também graus de desenvolvimentos.<sup>527</sup>

Mesmo séculos depois, a cultura brasileira, ainda se alimentou desta construção imagética que desfigurou o continente africano entre “nós”. Era o caso da produção cultural dos anos 70 que replicava a mesma visão de séculos:

No sertão, mãe que me criou  
Leite seu nunca ma serviu  
Preta Bá foi que amamentou  
Filho meu, filho do meu filho

No sertão, mãe preta me ensinou  
Tudo aqui nós que construiu  
Filho meu, tu tem sangue Nagô  
Como tem todo esse Brasil

Lelê ô lelê ô lelê ô lalá  
Lelê ô lelê ô lelê ô lalá

<sup>521</sup> PEIXOTO, Afrânio. Castro Alves. Em: <http://www.culturabrasil.org/castroalves.htm>. Acessado em 29/12/2011.

<sup>522</sup> PEIXOTO, 2011.

<sup>523</sup> OITICICA, José apud PEIXOTO, 2011.

<sup>524</sup> OLIVA, 2009, p. 3.

<sup>525</sup> POLIAKOV apud, BANTON, Michael. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1978. p.27

<sup>526</sup> TODOROV, Tzetan. *Nós e os outros*. A reflexão francesa sobre a diversificação humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p.112-113.

<sup>527</sup> COMAS, Juan. “Os mitos das raças”. In: *Raça e cultura*. Vol. 1. São Paulo: Perspectiva, 1970. p.11-10.

Lelê ô lelê ô lelê ô lalá  
Lelê ô lelê ô lelê ô lalá

Oiê, dos meus irmãos de Angola África  
Oiê, do tempo do quilombo África  
Oiê, pra Moçambique-Congo África  
Oiê, para a nação bantu África

Pelo bastão de Xangô  
E o caxangá de Oxalá  
Filho Brasil pede a bênção Mãe África  
Pelo bastão de Xangô  
E o caxangá de Oxalá  
Filho Brasil pede a bênção Mãe África<sup>528</sup>

Na canção de Sivuca, a África é a grande mãe que cuida de todos, que ensina que temos sangue Nagô: “Filho meu, tu tem sangue Nagô”. Eis uma clara amnésia coletiva que se tem sofrido. Os afrodescendentes não são todos de sangue nagô. Na falta de contato com história africana perdeu-se as ascendências que para cá vieram. João José dos Reis apresenta um pequeno quadro estatístico da representação étnica em uma das irmandades no Pelourinho:

Quadro 1<sup>529</sup>

Origem	Número	%
Jeje	96	38,0
Crioulo	84	33,0
Angola	35	14,0
Mina	16	6,0
Benguela	9	3,5
Nagô	9	3,5
"Costa d'África"	4	1,5
Moçambique	1	0,5
<b>Total</b>	<b>254</b>	<b>100</b>

Ao mesmo tempo Sivuca chama os de Angola de irmãos, assim como os de Moçambique-Congo: “Oiê, dos meus irmãos de Angola África (...) Oiê, pra Moçambique-Congo África”. Se existe algo que não está em conformidade com as informações que foram aos poucos se estabelecendo no Brasil é que as nações Nagô e Congo eram irmãs. Enquanto, o grupo nagô é proveniente da cultura Iorubá que

<sup>528</sup> OLIVEIRA, Severino Dias de (Sivuca). Mãe África. <http://letras.terra.com.br/clara-nunes/1201407/>. Acessado em 29/12/2011.

<sup>529</sup> REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1996, p. 15

somente foi introduzido no Brasil a partir do século XVIII,<sup>530</sup> cuja língua é predominante no oeste da Nigéria. <sup>531</sup> Os angolas e os do Congo fazem parte do conglomerado linguístico que cobria quase 2/3 meridionais do continente africano<sup>532</sup>:

No Oeste, até o litoral fronteiriço somálio- queniano, no Leste, e a partir deste ponto até as proximidades de Port-Elizabeth, no Sul, fala línguas estreitamente aparentadas, denominadas línguas bantas.<sup>533</sup>

Pode se verificar de maneira bastante clara que o apagão das informações sobre a África no Brasil entre a segunda metade do século XIX e XX contaminou a percepção que a cultura popular tem da África, com também do seu contingente desterrado aqui.

## 2 A reinvenção das tradições africanas no Brasil

O presente esforço busca ter uma visão da gênese mais plurirreligiosa dos grupos africanos que foram trazidos para Brasil. Tem-se que lidar com o apagão de informações sobre a história do continente africano, um ponto cego na percepção da gênese plurirreligiosa de afrodescendentes no Brasil.

E é exatamente no contexto do apagão do fluxo de informações das conexões atlânticas que surgiu o fenômeno da retomada das tradições de africanos e afrodescendentes a partir da segunda metade do século XIX. Após a isso que surge os estudos de Roger Bastide, considerando o catolicismo entre africanos e afrodescendentes um disfarce,<sup>534</sup> uma ilusão. <sup>535</sup> A partir do princípio de cisão, Bastide “coloca-se ao lado da pureza do candomblé.<sup>536</sup> Assim começa-se a propugnar pela “ortodoxia do candomblé nagô”.<sup>537</sup>

O que foi também chamado de “nagoização” por Yoshiaki Furuya,<sup>538</sup> ou como Sérgio Ferretti chama de reafricanização,<sup>539</sup> trata-se de um completo programa de busca das raízes africanas com vistas à “dissincretização”<sup>540</sup> do candomblé. Esta é uma retomada “mito da pureza africana”. <sup>541</sup> Reginaldo Prandi diz:

---

<sup>530</sup> RAMOS, Arthur. Grupo Nagô: A cultura Iorubá no Brasil. Em: *Introdução à antropologia brasileira: As culturas não européias*. Rio de Janeiro: Editora Casa do Estudante do Brasil, 1961. p.271-290.

<sup>531</sup> ANDAH, Bassey W. Os povos da Guiné superior (entre a Costa do Marfim e a Casamância). Em: EL FASI, Mohammed; HRBEK, I. *História geral da África • III - África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 648.

<sup>532</sup> RAMOS, 1961. p.334.

<sup>533</sup> LWANGA-LUNYIIGO, Samwiri; VANSINA, Jan. Os povos falantes de banto e a sua expansão. Em: EL FASI; HRBEK. 2010, p. 194.

<sup>534</sup> FERRETI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*; um estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo, EDUSP; São Luis: FAPEMA, 1995. p.53.

<sup>535</sup> RODRIGUES, Nina. O Animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p.131s.

<sup>536</sup> FERRETI, 1995, p. 59.

<sup>537</sup>LUZ, Marco Aurélio. Cultura negra e ideologia do recalque. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

<sup>538</sup> FURUYA, Yoshiaki *Entre "Nagoização" e "Umbandização"*: Uma síntese no Culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. *Annals* 6: 13-53. Tokyo: Japan Association for Latin American Studies. 1986.

<sup>539</sup> FERRETI, 1995, p. 70.

<sup>540</sup> PRANDI, Reginaldo; SILVA, Wagner G. apud FERRETI, 1995, p.71.

<sup>541</sup> FERRETI, Sergio Figueiredo. *Sincretismo e religião na festa do divino*. Em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Sincretismo%20a%20Festa%20do%20Divino.pdf>. Acessado em 29/12/2011. p.2

O movimento de africanização do candomblé “procura desfazer o sincretismo com o catolicismo e recuperar elementos rituais perdidos na diáspora, além de reaprender a língua ioruba.”<sup>542</sup>

A reafricanização é a retomada de elementos perdidos na diáspora. É um retorno algo que está no nebuloso imaginário da África, partindo do pressuposto de ao se remeter à memória iorubá pode se resgatar a pura religião africana. Porém a notícia que se tem é que quando se trabalha com tradições o que se está fazendo é uma reinvenção. “As tradições são inventadas quando ocorrem mudanças amplas e/ou rápidas no ambiente social”.<sup>543</sup> É assim que se deve perguntar: E as outras tradições que têm o seu berço na África? Como lidar com a tradição religiosa nascida no contexto banto?

Antes de se continuar com a indagação, deve se evitar um possível equívoco ao se perguntar pela gênese religiosa dos grupos africanos que chegaram no Brasil. Seria bastante fútil considerar o processo de reafricanização uma “invenção”, e se optar por qualquer outra iniciativa de resgate de memória coletiva de africanos no Brasil como a expressão da verdade. A busca de origens religiosas seria uma invenção tão real como qualquer outra. Todavia, que se quer aqui atalhar é a afirmação de um posicionamento hegemônico. Trata-se do reconhecimento que se está diante de mais uma tradição africana resgatada.

Michel Foucault alerta o seu leitor que Nietzsche faz um jogo de palavras entre os termos *Erfindung* [invenção] e *Ursprung* [origem].<sup>544</sup> Para Nietzsche “a religião não tem origem, não tem *Ursprung*, ela foi inventada, houve uma *Erfindung* da religião”.<sup>545</sup>

Tem-se assim, uma base para pensar a invenção das tradições religiosas. No entanto é necessário tirar qualquer juízo de valor, ou preocupação moralista desta visão. Qualquer que seja o construto religioso, este se dá a partir de uma situação histórica dentro de uma dinâmica cultural favorável. Desta maneira a compreensão de uma cultura deve ser percebida dentro de um contexto criativo. É o que Roy Wagner diz:

Invenção, portanto, é cultura, e pode ser útil conceber todos os seres humanos, onde quer que estejam como “pesquisadores de campo” que controlam o choque cultural de experiência cotidiana mediante todo tipo de “regras”, tradições e fatos imaginados e construídos. O antropólogo torna suas experiências compreensíveis (para si mesmo e para outros em sua sociedade) ao percebê-las e entendê-las em termos de seu próprio modo de vida, de sua Cultura. Ele as inventa como cultura. E na medida em que durante toda a sua vida ele aprendeu a se comunicar com outros – com seus amigos e sua família tanto quanto com seus colegas – por meio das convenções compartilhadas dessa

---

<sup>542</sup> PRANDI, Reginaldo. “Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, e africanização”, CARDOSO, C. & BACELAR, J. (Org.), Em: Faces da tradição afro-brasileira: Religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO.1999, p. 97.

<sup>543</sup> HOBBAWM, Erik, RANGER, T. apud TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé a (re) invenção de tradições. Id. Ibid. p.131.

<sup>544</sup> FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1996, p. 14. FOUCAULT, 1996, p.15.

Cultura, ele agora é capaz de se comunicar com membros de uma sociedade diferente por meio da “cultura” que inventou para eles.<sup>546</sup>

Wagner desonera a noção de invenção de cultura ao afirmar que todos os seres humanos a produzem. Todo e qualquer meio de lidar com os “choques culturais” é um mecanismo de recriação cultural. Reinventa-se a cultura através de “regras, tradições e fato imaginado e/ou construído”. O manejo de convenções sociais ou culturais é instrumento para produção de uma cultura nova:

Toda expressão dotada de significado, e, portanto, toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido – isto é, para que possamos referir a outros, e ao mundo de significados que compartilhamos com eles, o que fazemos, dizemos e sentimos. Expressão e comunicação são interdependentes: nenhuma é possível a outra.<sup>547</sup>

Toda expressão repleta de significados é uma invenção. Assim o manejo de qualquer instrumental com significados é um ato criador. O estudo aprofundado de qualquer que tenha sido as experiências profundas de bantos e de iorubas é um ato fundador.

Sobre a fundação do candomblé da Bahia como conhecemos hoje, pode ser mencionado a parti de Iyá Nassô que junto com Iyá Detá e Kala fundam a casa de orixá: Ile Iyá Nassô (casa da mãe Nasso).<sup>548</sup> Roberto de Moura diz que o candomblé de Iyá Nassô era uma forma religiosa nova que cobria as lacunas na cosmogonia nagô.<sup>549</sup>

Estas lacunas se deram em razão da diáspora. O desterro mutilou as conexões entre setores da sociedade. A partir daí o que se verificou são lacunas entre os quadros sociais da memória dos afro-brasileiros.<sup>550</sup> Uma nova e exuberante organização ritual elaborada, incorporando diversas tradições da cultura dos grupos iorubanos, reconstituindo uma nova África.<sup>551</sup>

Posteriormente no mesmo bairro de Salvador surgiria outro candomblé, o de Iyá Omi Axé Iyá Massé de Gantois, juntos com a casa axé de Opô Afonjá formam uma tríade do candomblé tradicional da Bahia.<sup>552</sup>

A intenção deste presente esforço não é somente dar-se conta de que além uma religiosidade ioruba existia também uma religiosidade africana banto. Na verdade este é um dos focos de ensaio: os cultos bantos.

---

<sup>546</sup> WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 75-76.

<sup>547</sup> WAGNER, 2010, p. 76.

<sup>548</sup> MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Ediração, 1995. p. 24.

<sup>549</sup> MOURA, 1995, p. 25

<sup>550</sup> BASTIDE, Roger. *Groupes sociaux et transmission des legends*, *Psyché*, 1949. n.34. ago. p.716-755, BASTIDE, Roger. Os problemas da memória coletiva. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira Editora, 1960, p.335, e SANT’ANNA, Elcio. Reconstituição da memória religiosa. Resenha de BASTIDE, Roger. Os problemas da memória coletiva. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira Editora, 1960, p. 333-358

<sup>551</sup> MOURA, 1995, p. 25.

<sup>552</sup> MOURA, 1995, p. 25.

Arthur Ramos dispara em afirmar que os cultos fetichistas não chegaram puros no Brasil,<sup>553</sup> Citando Villault diz:

Leur religion est fort entremslée: il s’y trouve des catholiques, (outre les Portugais, qui y demeurent en grand nombre), des cinconcis que approchent du judaismes, des Mahomentans e des idolatres etc... [ Sua religião é muito misturada: eles se tornaram católicos (além do português, que permaneceram lá em grande número), que a adotaram a circuncisão do judaísmo, dos muçulmanos e dos idólatras].<sup>554</sup>

Villault verificou que entre os negros da Guiné havia uma forma religiosa híbrida. Ramos afirmou que os bantos tinham sido afetados pela catequese e o contato com os brancos.<sup>555</sup>

Manuel Quirino faz uma afirmação diferente de Ramos e de Villault, diz que “o africano já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado a adotar a religião católica”.<sup>556</sup> Era o encontro entre as formas religiosas superiores e o fetichismo.<sup>557</sup> O contrassenso está posto: os bantos já eram sincretizados com o catolicismo, ou foram obrigados a se tornarem católicos aqui?

Para considerar esta questão deve se abrir um longo capítulo relacionado ao catolicismo africano centro-ocidental a partir século XVI.<sup>558</sup> Marina de Mello Souza afirma que a relação entre o catolicismo de africanos e de afrodescendentes é em nada desprezível.<sup>559</sup> Na verdade, o catolicismo estava presente no antigo reino do Congo desde século XV.

### 3 O catolicismo congolês e sua longa história apagada no Brasil

É sempre bom recordar que a região do Congo-Angola foi daquelas que mais forneceu africanos para o Brasil.<sup>560</sup> A catolização do Congo se deu a partir do século XV e o aportuguesamento das instituições sociais desde o início do século XVI.<sup>561</sup> A monarquia congolês vai assemelhando pouco a pouco a sua coirmã lusitana.<sup>562</sup>

<sup>553</sup> RAMOS, Arthur o sincretismo religioso. Em: *O negro brasileiro*. São Paulo: Cia Editora Nacional. (há reedição fac-símile da Fundação Joaquim Nabuco). 1940, p. 106.

<sup>554</sup> RAMOS, 1940, p. 106 (tradução própria).

<sup>555</sup> RAMOS, 1940, p. 106.

<sup>556</sup> QUIRINO, Manuel, apud RAMOS, 1940, p. 113.

<sup>557</sup> RODRIGUES, 1935. p. 131s.

<sup>558</sup> Para maiores aprofundamentos ler: THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*. Wisconsin Press, 1983; THORNTON, John “The Development of an African Catholic Church in: The Kingdom of Kongo, 1491-1750”, *Journal of African History*, no 25 (1984), pp. 147-167; THORNTON, John. Early Kongo-Portuguese relations: a new interpretation”, in David Henige (org.), *History in Africa, a journal of method*, n° 8 (1981), pp. 183-204; THORNTON, John *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; e SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Em: *Afro-Ásia*, 28 (2002), p.127. n.5.

<sup>559</sup> TOHENTON, 1992, p.127.

<sup>560</sup> VAINFAS, Ronaldo; 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*. <http://www.historia.uff.br/tempo/artigosdossie/artg6-7.pdf>. Acessado em 27/12/2011. p.1.

<sup>561</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 1.

<sup>562</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 1.

Quando Diogo Cão chegou ao Rio Zaire em meados de 1482 e 1483, pôs-se a fazer contatos com a realeza no interior.<sup>563</sup> O reino era chefiado por Mani Congo, habitado por grupos de etnia bantu.<sup>564</sup> A esfera de poder era complexa, digna de consideração:

O centro de poder localizava-se na capital, *mbanza Kongo*, de onde o rei administrava a confederação juntamente com um grupo de nobres que formavam o conselho real, composto provavelmente por 12 membros, dividido em grupos com diferentes atribuições: secretários reais, coletores de impostos, oficiais militares, juizes e empregados pessoais. A centralização político-administrativa, ao mesmo tempo que conferia estabilidade ao sistema, ensejava intensas e frequentes disputas pelo poder.<sup>565</sup>

Baseados nos estudos de John Thornton Ronaldo, Marina de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas informam que o reino do Congo-Angola nada tinha de tribal, na sua organização política.

Diogo Cão levou quatro cortesões congolezes para Lisboa para ensinar-lhes “português e outras matérias da civilização européia, a fim de servirem de intermediários numa segunda viagem”.<sup>566</sup>

Os mitos fundantes do antigo reino do Congo falando da conquista do território pelos chefes guerreiros Nimi a Lukeni, que teriam subjugado as aldeias da região do Congo e imposto a sua soberania. A chegada dos portugueses a região concedeu o conteúdo ideológico para fundamentar a supremacia da linhagem dos governantes.<sup>567</sup>

A divisão fundamental na sociedade congoleza era entre as cidades - *mbanza* - e as comunidades de aldeia - *lubata*. A tradição representava esta divisão como entre povos que vieram de fora e os nativos, submetidos àqueles. Os estrangeiros seriam os membros da nobreza, os habitantes da capital, os governantes das províncias indicados pelo rei, isto é, os que ocupavam as posições superiores do reino. A *lubata* era dominada pela *mbanza*, que podia requisitar parte do excedente aldeão. Os chefes de aldeia - *nkuluntu* - faziam a ligação entre os setores, recebendo o excedente agrícola e repassando parte deste para os representantes das cidades, reconhecidos como superiores políticos. Nas comunidades rurais, a apropriação do excedente era justificada pelo poder de mediação com o sobrenatural do *kitomi*, ou pelo privilégio do mais velho, o *nkuluntu*. Como nelas a produção supria apenas as necessidades básicas, não havia um acúmulo de bens que permitisse sinais exteriores de *status* para os chefes. Enquanto nas aldeias os chefes não tinham controle sobre a produção, baseada na estrutura familiar e na divisão sexual do trabalho, nas cidades eram os nobres - as linhagens governantes - que controlavam a produção, fruto do trabalho escravo no cultivo de terras controladas pela nobreza. As

---

<sup>563</sup> CORREA, Arlindo. O reino do Congo - A Conquista – conversão ao cristianismo. Em: <http://www.arlindo-correia.com/100807.html>. Acessado em 24/12/2011.

<sup>564</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 1.

<sup>565</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 1.

<sup>566</sup> CORREA, 2011.

<sup>567</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 1.

diferenças básicas que distinguiram as cidades das aldeias eram a maior concentração da população e a administração da produção por parte da nobreza, que se apropriava de parte do trabalho escravo.<sup>568</sup>

Pode-se perceber com facilidade que o reino do Congo era uma verdadeira teia de dominação, quando os governantes podiam plenamente usufruir de sua posição hierárquica. A figura do escravo estava institucionalizada:

No reino do Congo havia, de um lado, a *escravidão doméstica ou de linhagem*, na qual o cativo era resultante de sanções sociais ou mesmo da captura em guerras, integrando-se o escravo à linhagem do senhor. Cativo em que se destacavam as escravas concubinas, que geravam filhos para o clã masculino, ao contrário dos casamentos entre linhagens, nos quais os filhos ficavam ligados à família da mãe (mastrilinearidade). Mas ao lado da *escravidão de linhagem*, (...) *escravidão ampliada ou escravismo* propriamente dito: um tipo de *escravidão comercial* ligada à produção agrícola ou à exploração de minas, a qual seria consideravelmente estimulada e desviada para o Atlântico após o contato com os portugueses.<sup>569</sup>

A *escravidão* com a chegada dos portugueses ganhou proporções vultosas. O desejo de lucrar com o pretense parceiro comercial mostrou-se incontido. Havia a ilusão de minas de ouro ou prata poderiam trazer riqueza para Portugal.<sup>570</sup> Foi então que o rei do Congo manifestou o desejo de ser catequizado e receber o batismo, como prova de sua vitória.

Em 3 de Maio de 1491 o Mani-Congo foi batizado e adotou nome de João e sua esposa, o nome de Leonor, tal como os reis de Portugal.<sup>571</sup> D. João I do Congo deu a ordem de que fossem batizados primeiro os chefes e depois os súbditos, usando o cristianismo como uma nova representação do poder.<sup>572</sup> O catolicismo agora era um instrumento de nivelamento entre as duas cortes.<sup>573</sup>

Segundo Marina de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas para os congoleses o rei de Portugal havia assimilado a *Zambem-apongo*, divindade suprema dos povos bantos, senhor que reinava no mundo dos mortos. Mas para os portugueses *Zambem-apongo* era o próprio de rei de Portugal, D. João II.<sup>574</sup>

Após a cerimônia do batismo todas as “imagens e superstições” foram interditas. Aconselhou-se que se batizassem a crianças, o que passou a ser considerada a atividade principal de missionários do padroado que se estabeleceu no Congo. Batizou-se aos milhares, todos queriam ver seus filhos batizados, uma vez que esta era a religião do Estado.<sup>575</sup>

<sup>568</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 3.

<sup>569</sup> REIS, João. “Notas sobre a *escravidão* na África pré-colonial”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.14, Rio de Janeiro, p.5-21.

<sup>570</sup> CORREA, 2011.

<sup>571</sup> CORREA, 2011.

<sup>572</sup> CORREA, 2011.

<sup>573</sup> DE PINA Rui. “Relação do Reino do Congo”. Em: RADULET, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p.101.

<sup>574</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 4.

<sup>575</sup> CORREA, 2011.

Em 1538, o Pe. Diogo Gomes, jesuíta, veio de Portugal para batizar em massa a população e fundar uma instituição para ao ensino com 600 estudantes, visando a manutenção da religião mais ortodoxa.<sup>576</sup> Mas antes disto, após a morte de D. João I, D. Afonso I (1506-1543) reinou no Congo promovendo a sua evangelização em larga escala.<sup>577</sup> Foi neste contexto que Afonso I tornou-se chefe político e espiritual da catolização do reino do Congo.<sup>578</sup> Diversos missionários foram para o Conco, franciscanos, agostinianos.<sup>579</sup>

Após a isto, no reinado de Afonso I, começou “tráfico de escravos em massa da Angola”, seriam a principal mercadoria de exportação do Congo e de Angola por mais de três séculos.<sup>580</sup> Posteriormente o tráfico saindo do controle, deixando de ser um monopólio real.<sup>581</sup>

Uma vez que era alfabetizado no Português, Afonso I trocava missivas com o rei de Portugal e com o próprio Papa. As pretensões de Afonso eram as de apresentar-se em pé de igualdade com o rei de Portugal diante do sumo pontífice. Após a decadência de Portugal em 1580, começaram a chegar ao Congo missionários espanhóis que logo de pronto batizaram 3 mil pessoas. Estes batizaram dezenas de milhares. Em 1595, foi criada pelo Papa a Diocese do Congo e Angola, devendo o Bispo, em princípio, residir em S. Salvador.<sup>582</sup>

D. Antônio Manuel, embaixador do Congo em Roma participou ativamente da vida política na cidade eterna. Encontrou-se por diversas vezes com o Papa Paulo V. Lá recebera a alcunha de Antônio *Nigríta*. Teve o seu corpo sepultado na Basílica de Santa Maria Maior. Em mausoléu é encontrado o seguinte epitáfio:

*Marchioni Antonio Nigrítæ regio congii oratori quem paulus v nondum per acta legatione in vaticano mortuum in exequiliis funeravit urbanus octavus qui primus romanorum pontificum a regibus congii per oratorem Joannem Baptistam Vives solemne christianæ obedientiæ juramentum accepit sepulchrum extruxit pontificiæ charitatis monumentum ann. dom. m dc xxxix, pont. xvi*<sup>583</sup>

Os capuchinhos espanhóis tentaram se estabelecer no Congo, mas o Papa Gregório XV tinha outros planos, fundando no Congo em 1622 a Congregação de Propaganda Fide. Com isto os religiosos espanhóis se afastaram do Congo. Após a derrocada dos jesuítas em Portugal, estes se alojaram em São Salvador. Estes fundaram uma escola que era financiada com as taxas pagas pela exportação anual de 400 escravos.<sup>584</sup>

---

<sup>576</sup> CORREA, 2011.

<sup>577</sup> CORREA, 2011.

<sup>578</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 7-8.

<sup>579</sup> CORREA, 2011.

<sup>580</sup> CORREA, 2011.

<sup>581</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 8.

<sup>582</sup> CORREA, 2011.

<sup>583</sup> CORREA, 2011. “Marchioni Antonio, o negro. Porta-voz do reino Congo. A quem Paulo V tinha real ligação. Morto no Vaticano em cortejo fúnebre a oitava cidade, primeiro dos romanos pontífices a partir dos reis do Congo pelo porta-voz João Batista Vives orador, tento uma obediência cristã solene, tomou o juramento construiu o túmulo como um monumento de graça pontificia. Ano do Senhor de 1639” (tradução própria).

<sup>584</sup> CORREA, 2011.

Com o passar do tempo as relações entre Portugal e Congo logo se deterioraram, até culminar com a batalha de Mbwila [Ambuíla] em 1665, quando os congolezes foram derrotados. O rei Antônio foi decapitado, sua coroa e cetro foram levados para Lisboa como troféus da coroa de Portugal. Muitos nobres também foram mortos, inclusive os da linha de sucessão, o que ajudou a formar um ambiente de anarquia.

A luta acirrada pelo trono do reino de Angola fez surgir um dos capítulos mais importantes do catolicismo congolês que o aparecimento do movimento dos antonianos. Se até então havia a ocorrência do conflito entre o catolicismo do padroado e a tentativa de proto-romanização, no evento dos antonianos passou a existir um conflito entre um catolicismo institucional e um catolicismo messiânico, popular e distintamente africano.

Kimpa Vita, também conhecida como Dona Beatriz, *nganga marinda*, foi acometida de uma doença fatal, após a isto ressuscitou como Santo Antônio a cerca de 1702-1703.<sup>585</sup> Tornou-se pregadora de massa. Sendo profetiza, exerceu um carisma junto à população em meio à crise nacional.

A pregação de Kimpa Vita propugnada a conciliação e a colisão nacional em torno do soerguimento de São Salvador. Kimpa proclamou a Pedro Constantino, enviando de D. Pedro IV, como rei do Congo em troca de apoio e adesão ao movimento dos antonianos. O movimento de xadrez de kimpa não era somente jogada política, havia o que Charles Boxer considerou de: “uma modalidade remodelada e completamente africanizada do cristianismo”.<sup>586</sup>

O credo de kimpa era por demais contextualizado. Acreditada Kimpa que o Deus dos cristãos era o Deus dos antonianos. Kimpa Vita dizia jantar todas as sextas-feiras, após “morrer”, para “ressuscitar” no dia seguinte. Afirma que Cristo nascera em São Salvador, a verdadeira Belém, e recebera o batismo em Nsundi, a verdadeira Nazareth.<sup>587</sup> Afirmava ainda que a Virgem Santíssima era negra, filha de uma escrava ou criada do Marquês de Nzimba Npanghi e que São Francisco pertencia ao clã do Marquês de Vunda.<sup>588</sup>

Kimpa Vita foi presa, arguída pelo capuchinho Bernardo Gallo<sup>16</sup> e condenada a morrer na fogueira como herege do catolicismo. A sentença foi executada em 1708 e na fogueira arderam Kimpa Vita e seu “anjo da guarda” – o Santo Antônio e o São João do catolicismo congolês.<sup>589</sup>

Georges Balandier considerou o movimento dos antonianos um movimento precursor do nacionalismo congolês. Uma forma messiânica, “para o reino ideal da liberdade”.<sup>590</sup> Eduardo dos Santos sugere que os antonianos devem ser interpretados como um tipo de missionação, uma catolização superficial.<sup>591</sup> A historiografia mais recente fez uma leitura histórico-antropológica, procurando realçar os fenômenos de

<sup>585</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p.11.

<sup>586</sup> BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa, Edições 70, 1981, p.132.

<sup>587</sup> VAINFAS, 2011, p. 11-12.

<sup>588</sup> VAINFAS, 2011, p. 11-12.

<sup>589</sup> VAINFAS, 2011, p. 12, e A principal fonte para o estudo do antonianismo é a “Relação” de Bernardo da Gallo, capuchinho que arguiu Kimpas Vita depois de presa.. In: *Bulletin de L’Institut Historique Belge de Rome*, fasc. XXXIII, Bruxelles/Rome, 1961.

<sup>590</sup> BALANDIER, Georges. *La vie quotidienne au Kongo du XVIème au XVIIème siècle*. Paris, Hachette, 1965, p.268.

<sup>591</sup> SANTOS, Eduardo. “O Antonianismo. Uma página da História do Antigo Reino do Congo”. Lisboa, *Studia*, ns. 30/31:81-112.

hibridismo cultural e a ressignificação do catolicismo pela cultura banto.<sup>592</sup> Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza consideram o antomianismo um:

O movimento religioso de inspiração claramente católica e sua grande originalidade foi “refazer” o legado da evangelização à moda local, reinventando o catolicismo, no limite, como tradição tipicamente congoleza. Apropriando-se, portanto, das mensagens, liturgias e dos métodos missionários católicos como se fossem patrimônios da cultura Bakongo.<sup>593</sup>

O movimento antoniano transformou o catolicismo africano num patrimônio banto em sua forma mais básica. É o que Roy Wagner chamaria de invenção do catolicismo cultural, uma reinvenção das tradições.<sup>594</sup> Um catolicismo negro, africano, uma religião banta.

A busca de uma gênese pluralizada da religiosidade africana deve levar em conta a história secular do cristianismo naquele continente. A plurireligiosidade dos grupos africanos que foram trazidos para Brasil precisa ser notada em toda a sua envergadura. Não se pode fechar os olhos para fato de que o apagão proporcionou um ponto cego na percepção da gênese plurirreligiosa de afrodescendentes no Brasil.

Mesmo sabendo que este é um componente das tradições, e, portanto, das memórias religiosas e amnésia coletiva, é necessário que todas as identidades e diversidades étnicas afrodescendentes sejam valorizadas. O contrário disto, não passaria de manejo política e construção de hegemonia étnico-racial.

## **Conclusão**

Para esta pesquisa havia o objetivo de enfrentar o problema da *Erfindung* (gênese) das tradições dos povos africanos que se estabeleceram no Brasil. Um problema bastante evidenciado quando se deparava com poesia de autores consagrados como Castro Alves e Sivuca que apresentam uma imagem que se coaduna ao imaginário da África no Brasil, mas não é confirmada na pesquisa histórica contemporânea do continente ultramarino.

Por isto, considerou-se pertinente a discussão que revisitasse muitas das fontes ligada à chegada dos portugueses ao continente africano, mesmo antes deles aportarem no Brasil. Antes de sua chegada à América os portugueses adentraram o Rio Zaire em meados de 1482 e 1483, quando se puseram a contatar a realeza da região, seguindo-se a isto, vários eventos que transformaram o modo de vida dos congolezes, a ponto de os afetarem em sua religião.

Por esta razão, começou-se a entender por que a literatura início do século XX não conseguiu aferir as incongruências das informações da história da África. Os estudos de Roger Bastide só conseguiam ver no catolicismo dos escravizados e afrodescendentes o que chamou de “disfarce e ilusão” ante à “pureza do candomblé da Bahia”, sendo uma das bases para o processo de “nagoização” das tradições africanas no Brasil, o que também foi chamado mais tarde “reafricanização”.

---

<sup>592</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 13.

<sup>593</sup> VAINFAS; SOUZA, 2011, p. 14.

<sup>594</sup> Ver notas 32 e 33.

A retomada dos elementos perdidos pela disporá africana produziu um retorno à memória ioruba, reinventando os quatros sociais das religiões africanas. Esta foi apresentada dentro de um conjunto de correntes de memórias, tendo estas como inexistentes ou como suas rivais.

O ato de fundador da cultura ioruba no Brasil se deu a partir de Iyá Nassô que junto com Iyá Detá e Kala fundam a casa de orixá: Ile Iyá Nassô (casa da mãe Nasso). Esta tentativa foi considerada uma forma religiosa de resolver os problemas lacunares da cosmogonia nagô. O desterro mutilou as conexões transatlânticas. Assim o candomblé da baiana teve o mérito de se “(re) descobrir”, diferente de outras tradições que já no século XIX estavam muito arraigadas no Brasil.

Entre as diversas tradições que não foram destacadas na reafrikanização, está aquela que hoje pode ser chamada de catolização do Congo. Os congolezes desde a fundação de sua cultura tiveram no mito de Nimi a Lukeni a sua força motriz. O seu relato fundador dava conta das façanhas que levava a constituição do seu império. As estruturas sociais divididas em *mbanza* e *lubata* (cidades e aldeias) fortaleceram a categoria de “campo e cidade” onde os povos estrangeiros seriam nobres cidadãos, habitantes da capital e os camponeses dominados outsiders.

Desta forma os governantes do Congo aliaram as forças portuguesas que foram chegando paulatinamente na região, favorecendo a escravidão, primeiro doméstica, posteriormente internacional em termos de sua commodities principal. A chegada dos portugueses deu proporções dantescas escravagismo congolês.

Na mesma medida a adoção do culto europeu foi estimulada pelos reis congolezes, Mani-Conco e sua esposa, D. João I do Congo e Dona Leonor respectivamente. Assim a o cristianismo foi aceito como representação do poder casa de D. João I. Mas é preciso que seja dito que catolicismo congolês tinha marcas própria de um cristianismo africanizado. Este era nacionalista e messiânico, era sincrético e reinventado no caldeirão banto que merece ser mais bem estudado por pesquisadores Brasileiros.

É necessário entender um catolicismo negro aos moldes do que é encontrado nas regiões rurais do Brasil adentro. Alguns autores tais como: Arlindo Costa Correa, Charles Boxer, Georges Balandier, I. HTbek, João José Reis, John Thornton, Kabengele Munanga, Marina de Mello e Souza, Mohammed El Fasi, Ney Lopes, Regiane Augusto de Mattos, Ronaldo Vainfas, Sílvia Lara, Tânia de Santana, Tereza Cristina de C. Cruz, Yoshiaki Furuya e muitos outros devem ser visitados de modo a conhecer melhor outras tradições da gênese plurirreligiosa afrodescendentes no Brasil

## **Referências**

ALVES, Castro. Canção do africano. Em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/castro-alves/a-cancao-do-africano.php>. Acessado em: 29 dez. 2011.

BALANDIER, Georges. *La vie quotidienne au Kongo du XVIème au XVIIème siecle*. Paris, Hachette, 1965.

BANTON, Michael. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1978.

BAROS, Cleusa M. Matos. *São Benedito, o santo negro*. Vida de São Benedito narrada para o homem de hoje. São Paulo, 2007.

BASTIDE, Roger. Groupes sociaux et transmission des legends, *Psiché*, n. 34. ago. p. 716-755, 1949.

BASTIDE, Roger. Os problemas da memória coletiva. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira Editora, 1960.

BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: Funarte; Goiânia: UFG, 1985.

BRASIL. Leis Eusébio de Queirós. *Arquivo Nacional*. Mapa: Memória da Administração Pública Brasileira. Em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/288-lei-euzebio-de-queiroz#:~:text=%20lei%20n.,extin%C3%A7%C3%A3o%20da%20scraid%C3%A3o%20na%20pa%C3%ADs>. Acessado 12 dez. 2021.

*Bulletin de L'Institut Historique Belge de Rome*, fasc. XXXIII, Bruxelles/Rome, 1961.

CAROSO, C. & BACELAR, J. (org.), Em: Faces da tradição afro-brasileira: Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

CAVALCANTI, Maria Laura V.C; Gonçalves, José Reginaldo S (orgs.). *As Festas e os dias*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

COMAS, Juan. “os mitos das raças”. Em: *Raça e cultura*. Volume 1. São Paulo: Perspectiva, 1970.

CORREA, Arlindo. O reino do Congo - A Conquista – conversão ao cristianismo. Em: <http://www.arlindo-correia.com/100807.html>. Acessado em: 24 dez. 2011.

CRUZ, Teresa Cristina de C. *As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes*. Em: [http://revistas.udesc.br/index.php/percursos//view\\_File/1525/1287](http://revistas.udesc.br/index.php/percursos//view_File/1525/1287). Acessado em 27 dez. 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura entre aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 440p.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, I. *História geral da África • III - África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.

FERRETI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*; um estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo, EDUSP; São Luis, FAPEMA, 1995.

FERRETI, Sergio Figueiredo. Sincretismo e religião na festa do divino. Em: <http://www.gpmna.ufma.br/pastas/doc/Sincretismo%20a%20Festa%20do%20Divino.pdf>. Acessado em 29/12/2011.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as forma jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1996.

FURUYA, Yofhiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: A Integração ao Brasil? Em: *Possessão e procissão religiosidade popular no Brasil*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994. p.11-61.

FURUYA, Yoshiaki *Entre "Nagoização" e "Umbandização": Uma síntese no Culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. Annals 6: 13-53. Tokyo: Japan Association for Latin American Studies. 1986.*

LARA, Silvia. "Significados cruzados: as embaixadas de congos na Bahia setecentista", Em: CUNHA, Maria Clementina P. (org.), *Carnavais e outras f(r)estas*, (Campinas, Cecult/Editora Unicamp, 2001), p. 71-100.

LOPES, Ney. Diáspora. Em: *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MAHFOUD, Miguel; SANTOS, (2002) Irmandades de negros: construção da identidade de seus velhos em Minas Gerais. *Memorandum*, 3, 78-103. Em: [www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/santos01.htm](http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/santos01.htm). Acessado em 20/12/2011.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2011.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; leitão. *Norte antropológicos: trajetos, trajetórias*. Belém: CEJUB, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Pajelanças e religiões africanas na Amazônia. Editora Universitária UFPA. 2008.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração*, 1995.

NUNES, Clara. *Mãe África*. <http://letras.terra.com.br/clara-nunes/1201407/>. Acessado em 29/12/2011.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção da África no Brasil. Em: *Revista África e Africanidades*. Ano 1- n.4 – fev. 2009. 27p. [https://www.africaeaficanidades.com/documentos/A\\_invencao\\_da\\_Africa\\_no\\_Brasil.pdf](https://www.africaeaficanidades.com/documentos/A_invencao_da_Africa_no_Brasil.pdf). Acessado em 12/09/2011.

PEIXOTO, Afrânio. Castro Alves. Em: <http://www.culturabrasil.org/castroalves.htm>. Acessado em 29/12/2011.

RADULET, Carmem. *O cronista Rui de Pina e a Relação do Reino do Congo*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992,

RAMOS, Arthur O negro brasileiro. São Paulo: Cia Editora Nacional. (há reedição fac-símile da Fundação Joaquim Nabuco). 1940.

RAMOS, Arthur. Grupo Nagô: A cultura Iorubá no Brasil. Em: *Introdução à antropologia brasileira: As culturas não europeias*. Rio de Janeiro: Editora Casa do Estudante do Brasil, 1961.

REIS, João José. "Notas sobre a escravidão na África pré-colonial". *Estudos Afroasiáticos*, nº 14 (1987), p. 5-21.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1996, p. 7-33.

RODRIGUES, Nina. *O Animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SANT'ANNA, Elcio. Efeito distorcido da "síndrome de Estocolmo" no processo de construção imagética da África no Brasil. Resenha de OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção da África no Brasil. Em: Revista África e Africanidades. Ano 1- n.4 – fev. 2009. p.2 Em: [www.africaeaficanidades.com/documentos/A\\_invencao\\_da\\_Africa\\_no\\_Brasil.pdf](http://www.africaeaficanidades.com/documentos/A_invencao_da_Africa_no_Brasil.pdf). Acessado em 12/09/2011.

SANT'ANNA, Elcio. Reconstituição da memória religiosa. Resenha de BASTIDE, Roger. Os problemas da memória coletiva. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira Editora, 1960, p.333-358.

SANT'ANNA, Elcio. Secularizar para reencantar a vida. Resenha de SILVA, Dedival Brandão da. As irmandades como forma de organização da sociedade brasileira. Em: *Tambores da esperança*. Um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Benedito da cidade de Bragança. Belém: Falangola, 1997.

SANTANA, Tânia de. *Devoções católicas entre os negros na Bahia colonial*. Em: [http://www.fja.edu.br/proj\\_acad/praxis/praxis\\_01/documentos/artigo\\_1.pdf](http://www.fja.edu.br/proj_acad/praxis/praxis_01/documentos/artigo_1.pdf). Acessado 27/11/ 2011.

SANTOS, Eduardo. "O Antonianismo. Uma página da História do Antigo Reino do Congo". Lisboa, *Studia*, ns. 30/31:81-112.

SINDER, Valter. *Configurações da narrativa*. Verdade, literatura e etnografia. Madrid: Ibero americana; FRANKFURT: Veruert, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Em: *Afro-Ásia*, 28 (2002), p. 125-146.

THORNTON, John "The Development of an African Catholic Church in: The Kingdom of Kongo, 1491-1750", *Journal of African History*, no 25 (1984), p. 147-167.

THORNTON, John *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

THORNTON, John. "Early Kongo-Portuguese relations: a new interpretation", in David Henige (org.), *History in Africa, a journal of method*, nº 8 (1981), p. 183-204;

THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo: Civil Wars and Transition, 1641-1718*. Wisconsin Press, 1983.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*. A reflexão francesa sobre a diversificação humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

VAINFAS, Ronaldo; 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*. [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg6-7.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf). Acessado em 27/12/2011.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.