



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

MEMÓRIAS CULTURAIS CENTRO-AFRICANAS NA VISUALIDADE DO CANDOMBLÉ

Andrea Mendes

Mestranda do Programa de História Social da Cultura – IFCH - Unicamp

andreamendez@mpc.com.br

Introdução

Durante toda a trajetória dos estudos sobre candomblé, desde os pesquisadores pioneiros (como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, entre outros), até os estudos recentes, é amplamente aceito que a base de formação desse culto, como é conhecido até hoje, teve suas origens no modelo yoruba. É curioso notar, ao mesmo tempo, que a palavra ‘candomblé’ tenha origem bantu, e que o primeiro registro dessa denominação que se tem notícia, em 1803, fosse relativa a um escravo angola, Antônio, descrito como “presidente do terreiro dos candombléis” por um capitão de milícias, segundo João Reis.

Os negros de origem bantu na diáspora, embora originários de grupos de diversas etnias, possuíam uma base cultural compartilhada - a similaridade de seu repertório cultural, sua religiosidade, suas línguas, facilitaram o contato entre os grupos, muito embora se acreditasse, durante todo o séc. XIX, e em boa parte do séc. XX, que a unidade da África Central fosse apenas lingüística. Por se tratar de uma região bastante homogênea, do ponto de vista lingüístico e cultural, talvez sua contribuição nas tradições afro-diaspóricas tenha sido menos visível que os elementos iorubas e fons, que mereceram maior atenção por isso mesmo.

A presença expressiva de centro-africanos exportados para as Américas entre 1519 e 1867 foi da ordem de aproximadamente 45% do total - um valor bastante alto que nos convida a uma revisão das percepções já estabelecidas no que se refere à formação de uma cultura negra na diáspora e, nesse caso específico, na religiosidade que se estabeleceu em terras brasileiras.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Os relatos de viajantes europeus podem trazer luz sobre algumas práticas religiosas dos centro-africanos ainda no século XVII; longe de encarar essas práticas como sendo uma origem cristalizada, única, ou mesmo “pura”, podemos considerar que tais documentos possam servir como ferramentas na busca da compreensão de uma cultura religiosa afro-americana, a partir de vestígios, de conexões, de similaridades entre as práticas relatadas nesses documentos e o candomblé no Brasil. Ainda que produzidos a partir de uma visão contrária àquelas práticas religiosas, esses relatos carregam a vantagem de serem testemunhos em primeira mão, durante o período do comércio escravo, e trazem fartas descrições sobre as práticas religiosas dos sacerdotes centro-africanos.

O presente artigo é recorte de um projeto de pesquisa em andamento¹ que pretende, a partir da análise desses documentos, focalizar as práticas que se relacionam com o modo de vestir de alguns povos africanos no século XVII, buscando os elementos visíveis, materiais, que possam nos dar pistas sobre possíveis vestígios observados na indumentária do candomblé, em especial no que se refere ao modo de vestir e aos elementos estéticos e adereços utilizados por seus integrantes, ampliando assim a reflexão sobre a presença da cultura centro-africana como contribuinte importante na sua formação.

O ato de vestir está imbricado em vários campos de poder – econômico, político, de gênero. É uma linguagem capaz de unificar, diferenciar, modificar, contestar, dominar. Opera na interface entre o mundo individual e o mundo social e, por isso mesmo, se mostra como uma linguagem politicamente poderosa, mas que ainda carece de estudos sistemáticos a seu respeito, no campo da historiografia. Segundo Jean Allman (2004), o vestuário e o ato de vestir raramente mereceram algo além das notas de rodapé, na literatura histórica. De modo geral, as vestimentas e a moda têm sido tratadas na literatura acadêmica dentro de um dos dois paradigmas dominantes, a saber, como estudo cultural ou abordagem antropológica (ou etnográfica) das mesmas. No caso específico das vestimentas nas religiões afro-brasileiras, é necessário que voltemos a atenção para a ampliação dos estudos africanistas de História, uma vez que a visão eurocêntrica, dominante por muitos anos nos meios acadêmicos, fez com que tudo

¹ Vestidos de realeza: memórias culturais centro-africanas no candomblé Angola-Congo (1944-1967) (título provisório).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

aquilo que estivesse fora da Europa ou, de modo mais abrangente, fora também da América, fosse relegado apenas a uma posição de ser interrogado etnograficamente (ALMANN, 2004, p.2).

O Candomblé: da “hegemonia nagô” às contribuições dos estudos sobre a África Central

O candomblé é uma religião cujos sentidos, ações rituais e cosmologia possuem vínculos com várias tradições religiosas do oeste e centro da África - especialmente yoruba (também chamados nagô), aja-fon (originários da África Ocidental, assim como o primeiro grupo), e bantu centro-africanos; é uma recriação destas tradições, que se forjaram ainda dentro do contexto da escravidão. Divide-se em subgrupos que se autodenominam nações²: ketu, jeje e angola (ou, em alguns casos, denominada congo-angola), entre outras. Essas nações partilham uma religiosidade baseada no respeito a um panteão de deuses mais ou menos comuns a todos, o transe, os rituais de cura, o caráter iniciático, além das festas públicas, marcadas por cantos, danças e belas vestimentas. Os estudos sobre essa religiosidade privilegiaram, desde o seu início, o culto de origem nagô, que se destacou em relação às outras nações, em prestígio, grandeza e popularidade; muito se escreveu sobre essa nação, que acabou sendo tomada como modelo ideal, em detrimento das outras.

Raymundo Nina Rodrigues (2008) afirmou a supremacia dos nagô, considerando-a como a ‘verdadeira aristocracia’ entre os negros trazidos pelo tráfico. Em seus estudos, afirmava ter buscado, sem sucesso, traços de cultura ou idéias religiosas pertencentes aos bantu. Esse ‘prestígio nagô’ nos estudos afro-brasileiros se entendeu ao longo do século XX, aparentemente inaugurada por Nina Rodrigues, e

² O termo ‘nação’, amplamente utilizado no período da escravidão, é entendido por Mariza de Carvalho Soares como aquilo que ela propôs denominar de *grupo de procedência*. O critério de pertencimento a este ou aquele grupo, por parte dos africanos escravizados, se deu a partir de sua reorganização no ponto de chegada, e não em continente africano, tendo mais relação com a sua condição em cativeiro do que necessariamente com sua origem tribal. (SOARES, 2000, p.106). A esse respeito, ver também SOARES (2004). No caso do candomblé, a divisão entre nações se manteve, mas relacionada com as diferenças que particularizam cada modalidade do culto.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

passando por Manuel Querino, Arthur Ramos, Ruth Landes, Pierre Verger, Roger Bastide e, mais tarde, já na década de 1970, Juana Elbein dos Santos, para apenas citar alguns. No entanto, essa valorização pode estar vinculada a um movimento anterior, iniciado no final do século XIX, e do outro lado do Atlântico: na cidade de Lagos, um movimento de ‘renascença cultural’ tentava reviver aspectos da religião do antigo reino de Oyó, destruído pelas guerras civis no começo daquele século; esse movimento tornou-se um projeto nacionalista, certa “invenção” de uma “nova” nação yoruba. Segundo Lorand Matory (2005), por volta da virada do século XIX para o XX os yoruba passaram ser reconhecidos internacionalmente como um povo culto e orgulhoso, possuidores de uma religião sofisticada e que não se rendeu ao colonialismo. Esse conceito de grandeza se espalhou através do atlântico negro e aparentemente se tornou uma bandeira para aqueles que buscavam uma pretensa pureza africana da cultura negra na diáspora.

Naquele período, havia um fluxo significativo de ex-escravos brasileiros que viajavam entre a Bahia e a Costa Ocidental da África, trafegando bens e conhecimentos religiosos, ajudando a reforçar a idéia de uma identidade religiosa compartilhada. Até a virada do século XX, alguns líderes espirituais do candomblé buscavam contato com a África, iniciado anos antes através do fluxo estabelecido pelo comércio, ainda que de forma menos intensa após a extinção do tráfico negreiro. Essas viagens propiciavam o acesso a objetos sagrados, noz de cola, vestimentas.

Além daquele movimento de renascença cultural observado em terras africanas, que possivelmente teve um impacto considerável no Brasil outro fator pode ter contribuído de forma decisiva na eleição do rito nagô como representante de uma herança cultural mais “pura”: enquanto que os grupos de escravos originários da África Ocidental possuíam amplas diferenças de idioma, etnia e cultura, os povos bantu, ao contrário, vinham de uma extensa área geográfica, pertencentes a vários grupos que compartilhavam semelhanças importantes no que se refere à língua, às práticas culturais e à religiosidade³. Craemer, Vansina e Fox (1976), em seu estudo sobre os movimentos

³ Diferentemente do que propuseram Mintz & Price, em **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro, Pallas, 2003 (publicação original: **The birth of afro-american culture**. Boston: Beacon Press, 1976). Mintz & Price classificaram os africanos chegados nas Américas como uma “multidão de indivíduos sem laços entre si”; John Kelly Thornton (1992) questiona esse conceito, afirmando que o grau de diversidade cultural na África pode ser facilmente



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

religiosos na África Central, identificaram um compartilhamento de valores e crenças semelhantes entre as religiosidades analisadas, mesmo havendo diferenças específicas entre os grupos. Além disso, a presença de uma comunidade europeia em contato cultural e comercial com alguns povos da região (como, por exemplo, o reino do Congo), fez com que se fortalecesse a característica de uma herança cultural mista, de raízes crioulas. Assim, suas contribuições na religiosidade negra talvez tenham sido menos evidentes e visíveis que os elementos culturais yoruba e fon, que talvez parecessem mais ‘africanos’⁴ ou, em outras palavras, mais ‘exóticos’.

Para buscar uma compreensão dos sentidos atribuídos às vestimentas no candomblé, e em que medida as experiências de centro-africanos, ainda em seu território, podem ter contribuído para forjar em contexto atlântico novos códigos e usos de seu material cultural, é de grande interesse conhecer os processos pelos quais esses sentidos atravessaram o atlântico, formando novas instituições culturais, no entanto imbricadas com velhos usos.

Buscar origens centro-africanas nas vestimentas do candomblé não implica na busca de uma pretensa ‘pureza’, como se houvesse uma cultura “cristalizada” que se perpetuasse através da linha do tempo, mas nos dá a possibilidade de encontrar os traços de um “ponto de partida”, sobre os quais foram se processando alterações e ressignificações no Novo Mundo, dando origem a uma nova cultura. Sidney Mintz e Richard Price (2003) lançaram a idéia de que o impacto do tráfico atlântico tenha arruinado a cultura dos indivíduos escravizados, e que foi necessário criar uma nova cultura afro-americana baseada na existência de uma “gramática” cultural que lhe serviu de base, onde importam mais as mudanças do que as continuidades propriamente ditas. Lara (2007) nos alerta que a linguagem das roupas africanas é bastante complexa e muito rica em significados, e esses códigos dificilmente poderiam se manter intactos no novo mundo, em virtude das condições dadas pelo contexto da escravidão.

exagerado, ao se classificar cada grupo etnolinguístico como uma “tribo” separada, e se não forem levados em conta fatores como o multilinguismo e o compartilhamento cultural não linguístico. Defende que os escravos embarcados num mesmo porto normalmente originavam-se de uma área estrita e culturalmente homogênea. Robert SLENES (1992) sugere que a identificação entre os grupos étnicos falantes de línguas bantu, originários da África Central foi tão intensa que possibilitou a formação de uma ‘proto-nação bantu’, numa associação iniciada ainda no contato entre indivíduos na travessia do Atlântico. A esse respeito, ver também SLENES (1999).

⁴ A esse respeito, ver HEYWOOD, Linda (org). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009. Introdução: pp.11-26



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Um dos marcadores da diferença entre o *candomblé nagô* e o *candomblé* de origem bantu, desde os primeiros estudiosos do assunto, é o culto a *nkisi*, ou ainda, o “empréstimo” da noção de *nkisi*, bem como suas denominações, aos *orixás*. Não discutiremos, por hora, esse “empréstimo” presumido - há quem defenda que os *minkisi*, dos *candomblés* bantu, apenas se tornaram “outros nomes” para designar suas divindades cultuadas; uma espécie de “tradução”, como sugeriu Arthur Ramos (1940, 1943, 1947), ou ainda “deuses esquecidos”, “vagas e imprecisas recordações”, como os definiu Edison Carneiro (1937b, 1948) - mas tomaremos seu culto, ainda em terras africanas, como ponto de partida, no estudo em desenvolvimento, para investigar suas possíveis ressonâncias na religiosidade africana no Brasil, no que se refere às vestimentas e adereços. Neste recorte, apresentamos alguns elementos das práticas culturais bakongo e de povos vizinhos, tanto no que se refere à sua religiosidade e, mais especificamente, o culto aos *minkisi*, quanto aos usos e importância dos tecidos na África Central.

A religiosidade bakongo e o culto a *nkisi*⁵

Podemos encontrar informações a respeito da religiosidade centro-africana em numerosas fontes produzidas por exploradores e missionários europeus, que documentaram fartamente as práticas de culto dos bakongo, e de povos vizinhos. Essas descrições, repletas de desdém e com uma boa dose de etnocentrismo por parte desses observadores, nos dizem muito sobre as noções européias de uma pretensa superioridade cultural sobre eles, ou às crenças que os assistiam (YOUNG, 2003, p. 106). Ainda assim, a despeito da hostilidade às idéias e práticas religiosas dos africanos, esses missionários tiveram a vantagem de testemunhar tais práticas em primeira mão, durante o período do comércio escravagista no Congo, e uma testemunha ocular

⁵ Adotamos a ortografia proposta por Robert Slenes e pelos estudos internacionais sobre povos africanos, sem inflexão para número e gênero. Assim, “*os kongo*” se refere a grupos que compartilham culturas e línguas semelhantes. *Bakongo* (plural de Kongo), por sua vez, se refere a um grupo étnico específico. Kongo, em maiúsculo, se refere ainda ao Reino do Kongo. Pela mesma razão, adotamos a grafia *nkisi* (*minkisi*, no plural).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

contemporânea é ainda ‘a pedra filosofal do ofício dos historiadores’. Para possibilitar uma interpretação desses relatos muitas vezes de difícil compreensão, Thornton propõe o método que ele chama de processo de triangulação, onde tais documentos devem ser revisados a partir de perspectivas decorrentes de análises da antropologia moderna (Thornton, 2009, p84).

A primeira descrição dos minkisi que se tem notícia é do século XVII, de Olfert Dapper, em seu relato *Description D’Afrique*, de 1686: “*Esses etíopes chamam moquisie tudo aquilo onde reside, em sua opinião, uma virtude secreta e incompreensível de fazer bem ou mal, e revelar eventos do passado e do futuro.*” Para ele, o Kongo permanecia

“ (...) um reino ainda imerso numa grande cegueira (...). A maioria dos habitantes (...) são ainda idólatras, eles têm moquisies ou falsos deuses de madeira... acreditam fortemente que todas as doenças que os afligem são causadas pela ira dos moquisies. Os ngangas que são os sacerdotes desses ídolos são respeitados eles mesmos como deuses”.

(DAPPER, 1686)

Wyatt MacGaffey, um dos mais importantes estudiosos sobre a cultura bakongo, escreveu extensivamente sobre os minkisi, sua construção e uso no Kongo. Sua análise descreve detalhadamente a importância dos minkisi na construção do Estado na África Central e se aprofunda sobre o papel que desempenharam na comunicação intercultural entre africanos e europeus. Analisando textos de um pequeno grupo de jovens bakongo, produzidos nas duas primeiras décadas do século XX e reunidos pelo missionário etnógrafo Karl Laman, ele identificou semelhanças estruturais importantes na religiosidade, e desenvolveu uma análise que tenta compreender o passado através da ótica bakongo do início do século XX (MACGAFFEY, 1994). Os pontos que reiteram sua hipótese são, especialmente, a permanência das práticas religiosas na África Central, bem como a estabilidade da língua.

A cosmologia dos bakongo baseia-se na idéia da divisão do mundo entre os vivos e os mortos, que permanecem em constante contato. Os vivos habitam a linha do horizonte, enquanto os mortos, bem como deuses tutelares e espíritos da natureza, habitam a linha abaixo do horizonte. O equilíbrio entre esses dois mundos é responsável direto pelo equilíbrio da comunidade, dentro da noção do complexo cultural “ventura-



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

desventura”, comum a vários povos da África Central: o bem-estar, a saúde, as boas colheitas, a fartura, entre outros valores, são constantemente influenciados pelos habitantes do mundo dos espíritos, que podem causar tanto a ventura, se estiverem satisfeitos, como a desventura, se por algum motivo estiverem descontentes. Assim, são constantemente evocados, tanto para auxiliar nas mais diversas questões, quanto para serem apaziguados (CRAEMER, VANSINA, FOX, 1976). A ocorrência de doenças, por exemplo, poderiam ser creditadas aos ancestrais que, insatisfeitos com aqueles que negligenciaram suas obrigações familiares, as mandavam como espécie de castigo. Era possível também que uma doença fosse causada pela ação de feiticeiros, através de espíritos malévolos. A noção de saúde estava diretamente relacionada à falta de proteção da alma (SWEET, 2007, p. 129). Para evocar os entes do mundo dos espíritos, existiam diversos tipos de sacerdotes, todos podendo ser denominados genericamente nganga (pl. banganga), e o faziam através de rituais que podiam envolver danças, oferendas, transes e adivinhação, na tentativa de apaziguar os espíritos insatisfeitos, ou ainda evocar a proteção de um deles.

O Ngang’a nkisi, ou simplesmente nganga, é o sacerdote proprietário e operador dos minkisi. Para os bakongo, um nkisi pode ser descrito como um feitiço, um espírito da natureza, um nganga noviço, ou a própria figura do rei (MACGAFFEY, 1986, p. 197). Sendo construídos na forma de esculturas antropomórficas de madeira, ou ainda construídos em conchas, bolsas de ráfia, ou potes de cerâmica, os minkisi são como “containers”, recipientes que abrigam uma série de elementos da natureza que, combinados, como uma poção mágica, darão a eles o poder do espírito evocado. São objetos complexos, e que requerem horas de trabalho meticuloso para a sua construção.

Os minkisi podem ser usados junto ao corpo, servindo como protetores, ou pendurados nas casas ou nas plantações. Minkisi maiores ou mais elaborados requerem, no entanto, um período de reclusão e treinamento, para que o aprendiz de nganga tenha condições de se colocar em contato com os poderes do mundo espiritual (MacGaffey, 1993, p. 50). O candidato fica escondido na mata, juntamente com o nganga, para que possa aprender as rezas, as formas de evocação e a construção do seu nkisi. Após esse período, surgem fantásticamente vestidos, comportando-se de forma não usual, mostrando que não mais voltarão a ser como eram anteriormente. Segundo a descrição



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

de um missionário inglês, (WEEKS, 1914, apud MACGAFFEY, 1993), o nganga, em sua performance de curador, se apresentava com grossos círculos brancos pintados em redor dos olhos, uma marca vermelha na testa, listras largas amarelas nos braços e no peito, e marcas de cor azul, entre outras, colocadas aleatoriamente no corpo. A vestimenta consistia de peles de animais selvagens tratadas, inteiras ou em tiras. Penas de aves, folhas secas, ornamentos de crocodilo, leopardo, ou dentes de rato, pequenos guizos de metal e tudo o que pudesse parecer incomum.

O traje do nganga comumente incluía peças que poderiam ser melhor descritas como ‘jóias de poder’, ainda segundo MacGaffey (1993). Elas possuíam uma função ornamental, desenhadas com uma função estética, mas se fizermos uma análise mais apurada, é possível identificar algo além da estética propriamente dita. O capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi, no século XVII, relata que na iniciação de um *nequita*⁶, amarravam no braço esquerdo “umas sementes furadas à maneira de contas de um terço. Essas sementes são dedicadas aos ídolos e, talvez, enfeitiçadas, para obrigar com a violência aquele infeliz a não se retirar” (CAVAZZI, 1965, p.100). Também descreveu outra categoria de sacerdotes, os *xinguila* (termo que, embora tenha sido descrito por ele como uma espécie de sacerdote dos jagas, aparece em outros momentos de seu relato como denominação “genérica” para outras categorias de especialistas do mundo dos espíritos): usavam “colares feitos com frutos da região, e carregam os braços, as pernas e o peito com argolas e correntes de ferro” (CAVAZZI, 1965, p.219).

A presença de elementos amarrados, com nós variados, (como o bracelete *nsunga*, feito de folha de palmeira ou ráfia, atado ao nkisi), se associa ao verbo *ku-kanga*, de vital importância no trabalho do nganga: esse verbo significa, a princípio, “amarrar”, mas carrega outros significados como impedir, fechar, barrar o caminho das forças espirituais, para o bem ou o mal, funcionando como uma barreira para o perigo das forças espirituais indesejáveis. O uso de espelhos na construção do nkisi pode ter a dupla função de ornamentar, mas também como artifício de adivinhação. Os guizos metálicos, ou pequenas sinetas – *ngongi* – eram associados à chefia, ou nobreza; mas também poderiam se relacionar a outro tipo de sino, *dibu*, ou o “sino de cachorro”, feito em madeira, originalmente usado atado ao cachorro, para que ele pudesse ser

⁶ Os *nequita* eram sacerdotes-membros de uma das seitas secretas iniciáticas que abundavam no reino do Kongo. Possivelmente, o termo se refere ao nkita, um espírito ou deus tutelar da terra.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

encontrado durante as caçadas, pelo caçador; pode igualmente ser usado com um nkisi no intuito de caçar bruxas. Ainda em relação a esse item, padre Cavazzi descreveu que, quando da chegada dos portugueses na África Central, uma das coisas mais admiradas pelos locais foram as sinetas; os nobres adquiriram o direito de portá-las, para “ostentarem sua excelência e para assinalarem sua presença” (CAVAZZI, 1965, p. 172).

A experiência do culto aos minkisi entre os bakongo não se resumia, de modo algum, à contemplação de objetos estéticos, mas sim ao conjunto de ações ritualísticas que envolvia música, dança, bebidas e comidas feitas especialmente para eles. O nganga, para que fosse bem sucedido, deveria conhecer não somente os segredos da construção e as rezas-cantos evocatórios, mas deveria também ser dançarino competente e um músico especializado; o complexo traje+música+dança eram indissociáveis do culto aos minkisi, pois a construção de um deles, ou a sua evocação, eram ocasiões festivas, que podiam durar muitos dias.

As vestimentas e os tecidos na África Central

Quando os portugueses chegaram ao reino do Congo, encontraram mercados regionais já estabelecidos, onde a troca de mercadorias como tecidos e metais era constante, além de existir um sistema monetário cuja moeda era o nzimbu, búzio coletado na região de Luanda, que servia de unidade básica (SOUZA, 2002, p.48). Em função disso, o fomento do comércio com o Atlântico se deu com uma participação efetiva da África – e muito mais expressiva do que se costumava pensar. Foi a partir da dinâmica interna do continente que se estabeleceu o comércio, e não necessariamente de uma presumível pressão exercida pela presença dos mercadores europeus. Nos primórdios do comércio atlântico, ao se aproximarem para estabelecer relações comerciais, os europeus ofereciam produtos que, de algum modo, já eram produzidos em continente africano. Se, por um lado, a maior parte dos produtos importados pelo continente fossem bens manufaturados, como ferro ou tecidos, uma análise mais aprofundada revela que a manufatura existente na África era capaz de suprir as necessidades do continente (THORNTON, 1992).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Outra característica importante nesse comércio é que ele não acontecia para suprir necessidades básicas, porque as importações feitas pelos africanos não serviam para suprir alguma carência ou produção deficiente, mas, ao contrário, servia para incrementar a movimentação de bens e a devida extensão de seu mercado. O caso das importações de tecidos, nesse sentido, é exemplar: os africanos não compravam tecidos dos europeus porque não possuíam seus próprios tecidos, ou porque os tecidos europeus fossem melhores (funcionalmente falando), ou ainda porque fossem mais baratos: Thornton (1992) sugere que o comércio foi em grande medida motivado pelo prestígio, por modismos, gostos diferentes e o desejo de variar. Sem dúvida, para que estes fossem os motivos para o investimento em importações, era preciso estar apoiado previamente em uma economia bem desenvolvida e um poder de compra significativo. Além do mais, a produção têxtil na África se caracterizava pela grande variedade e qualidade, sendo inclusive elogiados no início do século XVI, como observou Duarte Pacheco Pereira (1892): “No Reino do Congo eles fazem tecidos de palmeiras, com a superfície como veludo, e os desenhados como cetim aveludado são tão bonitos que não existe trabalho mais bem feito na Itália”.

Além da qualidade, o volume da produção era bastante significativo, visto que os portugueses compravam grandes quantidades de tecido do Congo oriental para exportar para o leste de Angola, sendo que um memorando registra a exportação, apenas para Angola, da ordem de 100 mil metros de tecido por ano⁷, e esse volume de exportações sugere que a produção total fosse duas vezes maior.

O consumo de tecidos, mais do que outros itens oferecidos pelos europeus (como por exemplo, o ferro), estava relacionado à exposição do poder e prestígio que seu portador detinha, uma vez que eram usados para serem vistos, como adorno, muito mais do que para proteger o corpo. Possivelmente, essa ênfase na aparência corporal, pode ser atribuída ao fato de que a elite africana tinha, na visualidade, o meio de expressar status e superioridade, segundo Miller (1988, p.82). O acúmulo de tecidos era um símbolo claro de status, e a variedade de texturas, formas, estampas também detinham papel importante nessa prática. Quanto mais variada fosse a “coleção” de tecidos do indivíduo, e se essa coleção possuíse tecidos estrangeiros, tanto melhor: era

⁷ Segundo o Memorando de Alvitre Pero Sardinha, c. 1611. apud THORNTON, op.cit.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

o sinal claro de prestígio e riqueza. Aqueles que estivessem em posição de poder costumavam escolher para si os tecidos de padronagens e texturas diferenciadas e, por isso mesmo, eram portadoras de status (Escorel, 2000). Ninguém podia vestir os mesmos tipos de tecidos escolhidos pelo rei, que mantinha grupos de tecelões que trabalhavam para ele, com exclusividade. Existia outro cargo específico na corte, o *ilunda*, que era responsável pela guarda e conservação do guarda-roupa real; este cargo era considerado de confiança e sempre era ocupado por alguém da família real (CAVAZZI, 1965, p. 192).

Em várias regiões da África, o preço pago pelos tecidos era com frequência determinado mais pelo valor de seu prestígio do que pela sua utilização: Müller, ao descrever o consumo de tecido na Costa do Ouro, critica a vaidade em armazenar e exibir vestuários, e a grande exibição pública tanto de membros ricos do grupo, quanto de pessoas comuns. Diz que o povo acã “é tão vaidoso em relação ao vestuário... e quando se depara com um tecido ele tem de adquiri-lo, mesmo que tenha que pagar duas vezes mais por ele” (MÜLLER, 1673, apud THORNTON, 1992). Os tecidos mandinga, importados do norte da Costa do Ouro, por sinal, custavam mais caro e eram mais procurados do que os tecidos europeus. A prática de acúmulo e exibição de tecidos pode ser vista, também, após a morte do rei de Loango, em 1624. Região produtora e exportadora de excelentes tecidos (chegou a exportar cerca de 200 mil metros para Angola, em 1611), por ocasião da morte do rei, seus herdeiros exibiram um estoque variado de tecidos europeus e asiáticos, bem como quase 700 metros de tecido do Congo Oriental (WASSENAER, 1625, apud THORNTON, 1992), como forma de expor a riqueza do governante, representado pelos tecidos luxuosos.

Diante desses fatos, não se pode afirmar, portanto, que o comércio afro-europeu serviu para suprir carências de uma economia frágil ou de uma produção deficitária, ou que se tratou de uma ação destrutiva, mas ao contrário disso, não havia razão para que os africanos não desejassem manter o comércio com os europeus. Ao contrário, esse comércio aparentemente aquecia e desenvolvia ainda mais a produção e o mercado já existente no continente, baseado no consumo de bens não essenciais, cuja demanda mudava com muita frequência, no que diz respeito ao tipo de artigo procurado



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

pelos africanos, que mudava drasticamente, o que causava transtorno aos mercadores europeus (MÜLLER, 1673, apud THORNTON, 1992).

Considerações preliminares

“Estar de saia”, “botar saia”, “vestir a baiana”, são expressões usuais entre o povo de santo para se referir à filha de santo que esteja pronta para iniciar o ritual do candomblé: a festa pública (Lody, 1995, p. 103). “Vestir o santo” é a forma de dizer que um iniciado está pronto para receber, em seu corpo, a divindade a que ele foi consagrado, vestindo as roupas e as insígnias características daquele orixá, nkisi ou vodum (SILVA, 2008, p.100). É o momento em que o iniciado se despe de sua personalidade civil, para emprestar o corpo à manifestação da divindade, ornada com ricos tecidos, saias, laços, armações, coroas, braceletes, inúmeros fios de contas de vidro, búzios, palhas, penas, plumas, e tantos outros elementos que são difíceis de captar à primeira vista, mas que apontam para a importância da estética nesse segmento do culto.

Entre todos os elementos que compõe o complexo rito do candomblé, as roupas e seus respectivos adereços talvez sejam a face mais conhecida da religião, mas, ao mesmo tempo, composta de inúmeras influências culturais que dificilmente serão desvendadas a contento. Como bem observou Escorel (2000), “situar cada elemento do traje afro-brasileiro é desafio análogo à da identificação das etnias trasladadas pelo tráfico de escravos”. Nem por isso devemos deixar de lado a tentativa de buscar a compreensão sobre possíveis ressonâncias de elementos similares, ainda em terras africanas, na construção dessa visualidade, evidentemente transformada e ressignificada em função das condições a que foram submetidos os indivíduos no difícil contexto da escravidão e, posteriormente, na manutenção desses elementos no pós-abolição e nas décadas que se seguiram.

Apresentamos aqui um levantamento de elementos componentes da visualidade dos centro-africanos em suas práticas religiosas e cotidianas referentes à sua indumentária. Posteriormente, serão analisadas em conjunto com as vestimentas e adereços do candomblé de matriz bantu, entre as décadas de 1940-1960, tentando



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

assim ampliar a reflexão sobre a presença da cultura centro-africana como importante formadora desse segmento religioso.

Fontes impressas

CARNEIRO, Edison. **Negros Bantos**. Editora Civilização Brasileira, 1937

_____. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: 1937b

_____. **Antologia do Negro Brasileiro**. Porto Alegre: Editora Globo, 1950

_____. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Editora Museu do Estado da Bahia, 1948

CAVAZZI da Montecúccolo, João António. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (1687)**. Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

DAPPER, Olfert. **Description de l'Afrique**. Amsterdam: Wolfgang, Waesberge, Boom & Van Someren, 1686

PEREIRA, Duarte Pacheco. **Esmeraldo de Situ Orbis (c.1506)**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1940

_____. **Introdução à Antropologia Brasileira**, 2 v. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943/1947

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**.(1900). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil (1932)**. São Paulo: Madras Editora, 2008

Referências bibliográficas

ALLMAN, Jean. **Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress** – Indiana University Press, Bloomington, 2004

CRAEMER, Willy de, VANSINA, Jan e FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. **Comparative Studies in Society and History**, 18, n. 4, out. 1976, p.458-475.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

- ESCOREL, Silvia. **Vestir poder e poder vestir. O tecido social e a trama cultural nas imagens do traje negro (Rio de Janeiro – séc. XVIII)**. Dissertação de Mestrado em História Social, UFRJ, 2000, mimeo
- HEYWOOD, Linda (org). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009
- LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007
- LODY, Raul. **O povo do santo**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995
- MACGAFFEY, Wyatt. **Astonishment & Power: The Eyes of Understanding: Kongo Minkisi**. Washington: Smithsonian Institut, 1994
- _____. Religion and Society in Central Africa: the bakongo of Lower Zaire. Chicago: University of Chicago Press, 1986
- MATORY, James Lorand. **Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble**. Princeton University Press, 2005
- MILLER, Joseph C. **Way of death : merchant capitalism and the angolan slave trade 1730-1830**. Madison : The University of Wisconsin Press, 1988
- MINTZ & PRICE. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica** (tradução de **The birth of afro-american culture**. Boston: Beacon Press, 1976). Rio de Janeiro, Pallas, 2003
- SLENES, Robert W. **Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil. Revista da USP**, nº 12, 1992. pp. 48-67
- _____. **Na Senzala, uma Flor: Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava - Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999
- SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do séc. XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000
- _____. A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 26, nº2, 2004, pp. 303-330.
- SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

SWEET, James H.. **Recriar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441–1770)**. Lisboa: Edições 70 LDA, 2007

THORNTON, John K. **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World 1400-1800**. Cambridge University Press, 1992

_____. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700.

In HEYWOOD, op.cit.

YOUNG, Jason R. **Rituals of Resistance: African Atlantic Religion in Kongo and the Lowcountry South in the Era of Slavery**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2007