

## **Entre *ngangas* e *manipansos*: a presença centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro**

**EDUARDO POSSIDONIO\***

A cidade do Rio de Janeiro conviveu, ao longo do século XIX, com a forte influência de práticas religiosas de diversas matrizes e, nesse contexto, serviu de palco para o diálogo entre as várias manifestações de crenças, entre elas as oriundas do continente africano. Nessa perspectiva, africanos vindos das regiões da África Centro-Occidental compartilhavam não somente a mesma origem etnolinguística, mas se aproximavam da mesma concepção religiosa de mundo (CRAEMER, 1976:463-464). Isso foi possível de ser observado no espaço geográfico das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, principalmente na segunda metade do século XIX. No campo do sagrado, os centro-africanos souberam impactar a vida da cidade, de tal modo que percebemos a circulação de um determinado vocabulário religioso de matriz centro-africana na imprensa e na sociedade.

Isso se evidencia ao acessarmos a residência do africano mina Felipe Miguel, que na madrugada do dia quatorze de abril de 1871, conduzia uma cerimônia marcada pela forte presença do enfurecido “toque dos tambores e das batucas”, um dos tantos motivos que o levou a ser acusado pelo *Diário de Notícias* de “feitiçarias, sortilégios e espoliações”. Felipe Miguel atuava na mesma freguesia de Juca Rosa, afamado líder religioso, morador da Rua do Núncio, próximo a Senhor dos Passos, que durante anos contou com vasta freguesia na Corte entre ricos e pobres. Filho de africanos, Rosa fora acusado de prometer a “quebra de feitiços”, “cura de quebrantos” e “maus olhados” e resolução de casos “amorosos”. Em 1871, Juca Rosa seria levado a julgamento com ampla cobertura da imprensa sobre o passo a passo do interior dos tribunais. Sátiras diárias, peças teatrais envolvendo participantes do julgamento e frequentadores do culto foram expostos de forma jocosa nos jornais. (SAMPAIO, 2009:31-108)

Como atuavam na mesma freguesia, tanto Rosa quanto Felipe Miguel, em momentos diferentes, foram levados à Casa de Detenção pelas mãos do mesmo 2º delegado, o Dr. Miguel José Tavares. *Diário de Notícias*, 14 abr.1871. Nesse contexto, tornou-se hábito das atuações policiais, recolher os objetos utilizados nos cultos de matriz africana, e não foi diferente com Felipe Miguel.

---

\* Doutorando em História Social pelo PPHR-UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
[dupossidonio@hotmail.com](mailto:dupossidonio@hotmail.com)

O jornal afirmou que os “utensílios”, que serviam para o líder religioso “armar a superstição e a credulidade pública”, se encontravam no “edifício da polícia”. *Diário de Notícias*, 14 abr.1871. Dando grande importância a sua atuação e ao assunto abordado, já que acreditava ser de interesse da sociedade, o jornalista concluiu a notícia prometendo, que no dia seguinte publicaria a lista dos utensílios apreendidos e que eram utilizados “em homenagem aos *Manipansos*”. *Diário de Notícias*, 14 abr.1871. Grifo nosso.

A promessa não fora cumprida de pronto, apenas quinze dias depois viria uma nova publicação do *Diário de Notícias* a respeito de Felipe Miguel e seus objetos. Entretanto, cabe antes destacar uma importante informação contida na notícia, a de que as cerimônias aconteciam em homenagem aos *manipansos*. Essa não era a primeira vez, e estaria longe de ser a última, que essa divindade figurava nas páginas dos jornais cariocas. Por diversas vezes, no mesmo ano de 1871, ela foi associada ao culto de Juca Rosa, praticado dentro da casa da Rua do Núncio: “Às sextas feiras, então, esta seita infernal, estes novos Thugs, adoravam o *Manipanso*, sua divindade, e Juca Rosa, em trajes de sacerdote em frente do ídolo *toscante acabado e de feições estrambóticas*, casava e batizava, erguendo saudações sacrílegas a um *pedaço de madeira informe*”. *Diário de Notícias*, 25 nov.1871. Grifos nossos.

Aqui o jornalista descreveu importantes informações a respeito do formato de um *manipanso*, e mesmo repletas de adjetivos pejorativos, não contestava o fato de ser uma divindade, a ponto de reconhecer que participantes além do culto, casavam e se batizavam diante da imagem. No caso de Felipe Miguel, a matéria do dia quatorze de abril bradou de todas as formas contra a atuação do líder religioso, porém não contestou a importância divina do *manipanso* para os participantes. O profissional da imprensa descreveu a divindade como sendo um “ídolo toscante e de feições estrambóticas”, esculpido em um pedaço de madeira, o qual fugia ao detalhado europeu das imagens católicas em que provavelmente estava acostumado, tanto que ressaltou ser a imagem “informe” e de estranhas afeições. *Diário de Notícias*, 25 nov.1871.

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

referida notícia estava inserida no contexto Juca Rosa, preso quarenta dias depois dessa denúncia. **Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte** [doravante LMCDC] ficha [doravante f.] 1042, 19/11/1870. Porém, mesmo sem figurar o nome, a narrativa do jornalista nos aproximava de objetos semelhantes encontradas na casa de Felipe Miguel e de Juca Rosa. Os *manipansos*, por sua vez, atravessaram o Atlântico e ao longo de todo século XIX representaram a continuidade das manifestações religiosas centro-africanas em solo brasileiro.

Na África Centro-Occidental, os *manipansos* desenvolviam funções semelhantes às observadas nas freguesias urbanas do Rio. Em suas viagens pelas possessões portuguesas, no início de 1841, o médico alemão George Tams se deteve por vezes a descrever a vida religiosa dos povos analisados, ressaltando em vários momentos o fracasso da missão religiosa católica em solo africano. Essa observação foi feita provavelmente pelo fato de o autor ter encontrado em pleno funcionamento diversas manifestações religiosas africanas tradicionais, como quando se deparou com barqueiros cabindas que carregavam seus *manipansos*. Segundo o Tams, os barqueiros, em inúmeros momentos ao dia, se colocavam em posição de súplica diante de pequenas imagens que traziam consigo por baixo de suas vestimentas, suas preces eram dirigidas “lealmente”, conforme observou o médico alemão. À tarde, os negros cabindas sentavam abaixo do tombadilho da embarcação, cruzavam suas pernas, levantavam com a mão direita o *manipanso* e iniciavam suas cerimônias de súplicas e adivinhações (TAMS, 1850:196) As feições e funções da divindade em solo africano em muito se aproximam das observadas no Rio de Janeiro:

Este ídolo era um pequeno boneco em forma humana, esculpido em pau miseravelmente, e coberto de sórdidos farrapos. Apresentavam, então, ao negro, um copo d’água ardente, ou água simples, uma pequena porção da qual ele tomava na boca e borbifava seu *manipanso*, dispondo-o com esta libação para a pretendida súplica. Em seguida, começava ele um surdo murmúrio de ininteligíveis orações, levando depois o *manipanso* ao seu ouvido esquerdo: passando alguns minutos, ele repetia com voz estrondosa o mesmo pedido ou pergunta que havia feito antes ao ídolo (1850: 197).

O *manipanso* era uma pequena estatueta de madeira, imitando formas humanas, cobertas por panos, miçangas e outros utensílios. A relação entre quem suplicava e a divindade era intensa, e quando o intento entre ambas era alcançado, o suplicante ou líder religioso era tomado por “violentas convulsões”, promovendo contorções por todo corpo. Após o transe, o suplicante descrevia aos ouvintes o que tinha recebido de informações do *manipanso* (TAMS, 1850:198).

George Tams identificou dois tipos de *manipansos* entre os cabindas, os que ele chamou de primeira ordem, de uso comunitário, e os familiares, que além de serem chamados da mesma forma, eram invocados “para fins idênticos”. Todavia, os *manipansos* familiares chamaram a atenção do alemão por serem representados nas “mais hediondas formas”. Segundo ele, os de primeira ordem estavam longe de representarem uma “perfeita imagem caucasiana”, já os familiares em muito se aproximavam das feições africanas, daí o espanto ao observar a escultura, marcada pelo comum olhar dos europeus no século XIX para povos de áreas dominadas pelas nações da Europa (TAMS, 1850:198-199).

Saltava-lhe aos olhos ver imagens com grandes lábios, olhos e narizes, seguindo as feições negras. Além disso, também destacou a presença de proeminência na barriga dos *manipansos* familiares, a qual “seguravam um pequeno espelho de metal ou vidro”, esses serviam para o adivinho conseguir enxergar além dos demais participantes e chegar às respostas esperadas. A maioria dos *manipansos* observados durante a passagem do médico continha um “buraco cheio de resina” em alguma extremidade do corpo, geralmente na cabeça, nas costas ou no peito. Objetos inseridos nas divindades como cantas de vidro, espelhos, argolas, pano fino europeu, entre outros, dava a esse um aumento de valor sagrado (TAMS, 1850:200).

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

Em algumas senzalas, à beira do caminho e à entrada das povoações tenho visto umas espécies de retábulos com imagens de madeira em relevo, que são o feitiço do povo (...). É ali que os pretos do povo vão pedir o que pretendem, tal como o nosso povo vai à pequena igreja da aldeia pedir aos santos de madeira ou de pedra benesses para a alma ou saúde para os seus doentes (MELLO, 1914), apud (FIGUEREDO, 2009:153).

A função de solicitar à imagem algum tipo de benefício permaneceu com o passar do tempo, chama a atenção também o fato de o autor comparar a crença no *manipanso* com semelhanças ao culto católico de invocar benesses aos santos esculpido em madeira ou pedra.

Talvez a explicação esteja nas informações que recebeu, em outra ocasião, ao questionar um africano do Congo que se encontrava em meio a um ritual contendo um *manipanso*:

Os povos do congo são essencialmente supersticiosos. O seu fetichismo envolve a ideia de Deus (...) Um dia um preto em S. Salvador que já tinha viajado e estado em Luanda, como eu fizesse certa troça dum *manipanso* esculpido num pau e lhe perguntava que valor ou poder poderia ter essa tosca escultura, respondeu-me perguntando se nós os católicos não acreditávamos também nos santos de pedra e madeira que tínhamos nas nossas igrejas. Fiquei sem respostas (MELLO, 1914), apud (FIGUEREDO, 2009:154).

Antônio Brandão de Mello pode ter chegado à resposta que queria, ou construído suas conclusões, tendo em vista que ao longo de sua escrita buscou sempre relacionar as práticas africanas, com o “feitiço do homem branco”. As feições da escultura, sua confecção e uso ritualístico se aproximam em muito das descritas em áreas do Sudeste escravista brasileiro oitocentista. Roberto Slenes em “A Árvore de *Nsanda* transplantada”, analisou três movimentos religiosos envolvendo centro-africanos em áreas do Sudeste brasileiro, em um desses, a Insurreição de São Roque, uma vila de São Paulo, liderada pelo africano José Cabinda em 1854, apresentava características que se aproximavam da realidade observada até aqui. O movimento fora marcado por fortes palavras em kikongo, como a frase que segundo um informante do *Correio Paulistano*, serviria para desencadear o movimento, “Quando landa malavo”, que significaria “Filho! Vá buscar vinho que eu quero beber”. Slenes identifica a frase como sendo kikongo, tendo como definição “vá buscar vinho de palmeira [ou bebida alcoólica]” (2006:298).

O preto forro José Cabinda também fazia uso de estatuetas em seu culto, duas de Santo Antônio, sendo uma decapitada, e outras figuras “antropomórficas de madeira e cera”, uma das estatuetas portava um pedaço de vidro na região do umbigo, com o objetivo de alcançar a adivinhação, assim como George Tams observou entre os cabindas. Slenes chama essas estatuetas de “estátuas-*minkisi*”, que seriam feitiços captadores de espíritos. Segundo o autor, essa prática do vidro na superfície que chamou de *kalunga*, seria comum em áreas do Congo. O pesquisador buscou amparo em Robert Farris Thompson, em *Four moments os the sun*, para explicar os objetos inseridos nos órgãos internos da estatueta, assim, um buraco cheio de “mesinhas consagradas” representava um forte simbolismo congo de facilitação de comunicação com o outro mundo (SLENES, 2006:299). Tams também descreveu a prática de inserir pequenos pedaços de vidro na

barriga dos *manipansos* e chegou a afirmar que era comum encontrar tais esculturas com buracos com resina preta em algumas partes do corpo (TAMS, 1850:200).

Marina de Mello e Souza, em *Reis negros no Brasil escravista*, destaca a importância dos *minkisi*, onde eram adequados para diferentes usos, e para tanto, recebiam diferentes ingredientes no seu preparo, sendo esses minerais, vegetais e/ou animal. O nome *Nkisi* fora utilizado pelos primeiros missionários católicos no Congo, para se referirem aos santos e vários objetos sagrados da Igreja (SOUZA, 2002: 65-68). John K. Thornton analisando os escritos de Antônio Cavazzi, observou que em áreas *umbundo* erguiam-se altares dedicados a divindades territoriais chamados de *kiteki*, esses altares recebiam grande atenção pública (THORNTON, 2010:87). A forma de *nkisi*, feita de pau, contendo vários objetos em sua composição, no Rio de Janeiro oitocentista, popularizou-se como *manipanso*, chegando com habitual frequência às páginas dos jornais cariocas e de outras regiões do Sudeste.

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

Ao som do – Guayá-Cayumba (instrumento feito de cabaça com cabo de pau servindo de cocalho) o grão mestre dançando e cantando uma linguagem ininteligível se dirige para o centro e ali coloca com todo respeito uma luz, uma garrafa de aguardente, uma tigela com diversas raízes, *uma figura de pau*, a meio corpo, sem braços e informe, que tem o nome de – Careta – e outra de cera com o ventre tão obeso como o do cavalo de Tróia, pois lhe sobe do pescoço e vai até os pés. O umbigo é formado por um pedaço de vidro. *Correio Paulistano*, 27 jul.1854. Grifos nossos.

Além da “linguagem ininteligível” já destacada, salta aos olhos o uso ritualístico da água ardente e das raízes antes de se dirigirem à figura esculpida na madeira, modo bem semelhante dos cabindas iniciarem suas sessões diante de um *manipanso*, bebendo um gole de água ardente e

cuspiendo na direção da escultura. A imagem continuava a causar estranheza por parte de quem a descrevesse, o que reforça a ideia de estarmos tratando de rituais semelhantes analisados por pessoas de fora do culto, que, assim como Tams, comparou o que via com as feições “caucasianas” as quais estava acostumado a se deparar. A dança diante da imagem também era um fator comum praticado por centro-africanos, que chegou até o Brasil, geralmente a dança conduzia ao transe, servindo de intermédio entre o suplicante e as divindades. *Correio Paulistano*, 27 jul.1854.

Cabe destacar que o instrumento utilizado por João Cabinda, segundo as informações do *Correio Paulistano*, a “cabaça com cabo de pau”, que tinha a função de chocalho, em muito se aproximava de objetos de matriz indígena, o próprio nome apurado pelo jornal nos aproxima dessa realidade, “*Guayá-Cayumba*”. *Correio Paulistano*, 27 jul.1854. Ronaldo Vainfas, em *A heresia dos índios*, destacou o uso de um utensílio, também para fins ritualísticos, que em muito se aproxima da *Guayá-Cayumba*. De acordo com o autor, o líder religioso caraíba se destacava dos demais pajés pela capacidade que possuía de comunicar-se com os espíritos, usando os maracás, uma espécie de chocalho feito de cabaças secas. Era o caraíba que também passava seus dons para outros indivíduos, mediante a defumação com o petim (VAINFAS, 1995). Tais semelhanças nos levam a crer em um diálogo entre os diversos povos indígenas e os centro-africanos no campo do sagrado.

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

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

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

Júlio Ribeiro apresenta Joaquim Cabinda em um local próximo à dança, em um paiol colocado “a rogo” para “sua moradia”, onde recebia seus fiéis. O ambiente é descrito como “escuro”, “imundo”, “fétido”, “nauseabundo”, entre outros (RIBEIRO, 1999 [1888]:36-37). O velho octogenário acende um cachimbo e fuma vagorosamente por vários minutos, após esse gesto se levanta, abre um oratório, acende as velas e surgem duas imagens, uma de São Miguel e outra do *manipanso*, que ganham contornos importantes para nossas observações, pela descrição feita pelo narrador:

Dois eram os divos desse mesquinho e sórdido laranjo: um São Miguel de gesso, cambuto, retaco, muito feio, muito pintado de excretos de mosca; e um *manipanso*, tecido inteirinho de cordas finíssimas de embira, hediondo, pavoroso, mas admirável pelos detalhes anatômicos, estupendo como obra de paciência. (RIBEIRO, 1999 [1888]:37)

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

as mesmas casas, ou até mesmo de insurreições no interior do Sudeste contendo primícias religiosas, como foi o caso citado de São Roque.

São Miguel, o arcanjo, presente no rito retratado por Júlio Ribeiro, já havia figurado em outra revolta, agora não no plano literário, envolvendo centro-africanos, e também de cunho religioso. Além de Robert Slenes, Jorge Prata analisa essa revolta, do ano de 1848 em Vassouras, e identifica a formação de uma sociedade secreta por parte dos revoltosos, chamada de São Miguel, onde os revoltosos se reuniam à noite em cerimônias denominadas de “mesas”, sob a liderança de “feiticeiros ou curandeiros” com “imenso prestígio, pelo caráter ora de reis ora de santos”. **Arquivo Público do estado do Rio de Janeiro**, Coleção 100, dossiê 237. (SOUSA)<sup>2</sup> Prata identifica, em correspondências oficiais entre senhores e as autoridades, que os integrantes do grupo secreto de São Miguel queimavam e bebiam pólvora, entre outras misturas; não por acaso, o poderoso fazendeiro Breves encontrou em uma de suas senzalas trinta e quatro latas de pólvora. Existiam também suspeitas de que o levante contra os senhores, em busca da liberdade, ocorreria ou no dia de Santo Antônio ou de São João. O autor salientou que tais práticas de iniciação e o uso ritualístico de substâncias como a pólvora eram de origem centro-africana (SOUSA).

Voltando à produção literária de Júlio Ribeiro, a divindade não foi a única prática comum a centro-africanos descrita na cena de *A Carne*. Aqueles que no terreiro dançavam entoavam uma cantiga marcada por fortes contornos religiosos: “Serena pomba, serena/ Não cansa de serená!/ O sereno desta pomba./ Lumeia que nem meta!/ Eh! Pomba! eh!” (RIBEIRO, 1999 [1888]:35).

A palavra *pomba* apresentada nesse contexto se aproxima da palavra *pemba* que possui um cunho ritualístico. Juca Rosa em suas cerimônias fazia uso de vários pós brancos “chamados por ele de ‘pemba’”, em seguida oferecia um copo cheio de água ardente a todos os presentes, “para que bebessem do mesmo copo” (SAMPAIO, 2009:186). Robert Slenes, estudando o movimento da *Cabula*, um “culto de aflição” de forte influência centro-africana, no Espírito Santo no ano de 1900, através dos escritos de João Batista Corrêa Nery encontrou o uso da palavra *Enba* que, de acordo com as informações de Nery, seria “pó branco, pó santo”. Slenes, amparado em outros dicionários, destacou a semelhança da palavra e de seu significado em áreas da África Centro-Occidental. Em *kikongo*, a palavra aparece como *Mpémba*, significando “giz, argila, terra branca; lugar reservado para túmulos”. Em *kimbundu* a palavra aparece como *Pemba*, significando “argila branca usada nos

---

<sup>2</sup> Texto inédito.

xinguilamentos [cerimônias para chamar os espíritos]”. Em *umbundu* Slenes identificou a palavra como *Omemba*, correspondendo a “giz”. (SLENES, 2006:293-294)

O uso ritualístico da *pemba* continuou ao longo do século XIX, também nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Em 1899, Antônio Francisco, também conhecido como o *Rei Mandinga*, fora processado pela 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro por realizar, práticas religiosas ligadas à “feitiçaria” dentro da hospedagem da portuguesa Maria José Cordeiro, de 36 anos, moradora da Rua do Lavradio 42. *O Paiz*, 26 ago.1899. Os trabalhos foram feitos dentro de sua estalagem, visando a boa sorte da casa, e entre os vários objetos ritualísticos, existiam “pequenas panelas de barro as quais achavam-se riscadas de giz diversas cruzeiras, que dentro destas panelas continha ovos (...)”. **Processo nº 691, ano 1899, caixa 1959, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro** [doravante P. nº 691, a. 1899, c. 1959, AN, RJ]. Essa não foi a primeira vez que essas substâncias eram vistas na estalagem. A brasileira Rita de Cássia Carmem, de 25 anos, solteira, moradora da mesma estalagem, disse, em seu depoimento, ter visto Antônio Francisco, Leopoldo de Tal e Justina nas práticas de feitiçaria, e que há dias tinha visto na porta de sua casa “azeite derramado” e “um pó espalhado pelo chão”. **P. nº 691, a. 1899, c. 1959, AN, RJ**. Essas observações ganham sentido se aliarmos às informações apresentadas por Slenes, nas informações do *kimbundu*, em que a *pemba* era utilizada na invocação dos espíritos, no início dos rituais pelos líderes religiosos. Nesse ponto, cabe voltarmos mais uma vez às páginas da história de Ribeiro, onde o líder africano fora chamado pelos seus de *nganga*, este, era o chefe religioso capaz de manipular e preparar os *minkisi*. Não por acaso, o médico alemão George Tams, ao descrever as características e funções dos *manipansos*, informou que a feitura das divindades era feita por uma pessoa apropriada:

A feitura destes ídolos era só confiada a uma certa classe d’obreiros, os quais, em quanto estavam empregados neste serviço, não lhes era concedido ocupar-se em qualquer outro; e enquanto duravam suas tarefas, eram vigiados por um dos seus gentílicos, e lhes era proibido ter comunicação com pessoa alguma das suas amizades ou conhecimento. (1850:200)

Os *ngangas* seriam responsáveis não só por confeccionar e manipular os *minkisi*, mas eram os detentores do contato entre os homens e o sobrenatural. Esses seriam os responsáveis por lançar e, principalmente, retirar algum feitiço colocado sobre algum indivíduo. John H. Weeks conviveu por trinta anos entre os povos bakongos, o que resultou, em 1914, na publicação de *Among the*

*primitive bakongo*, obra na qual descreveu hábitos, costumes e crenças religiosas desses povos. Um dos capítulos é dedicado à compreensão das funções exercidas pelos *ngangas*. Esses são apresentados como os que foram iniciados e habilitados para lidarem com os mistérios, são responsáveis também pela arte da adivinhação, principalmente tentando livrar sua comunidade da influência dos espíritos malignos e curar diversas doenças. Weeks observou que as curas eram realizadas com danças e cantos dos *ngangas* em torno de seus pacientes (1914:214). Como já observamos a dança, com músicas e transe faziam constantemente parte de rituais desenvolvidos por centro-africanos no Sudeste brasileiro.

O *nganga* era o responsável por manusear e oferecer remédios preparados com ervas. Segundo Weeks, esses líderes religiosos eram profundos conhecedores das plantas e, dessa forma, conseguiam preparar bebidas a serem oferecidas aos pacientes. Não foram poucas às vezes em que jornais relataram a existência de potes com líquidos e ervas nas casas de líderes religiosos nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro. Júlio Ribeiro também abordou em *A Carne* o conhecimento que Joaquim Cabinda detinha da natureza, a explicação é apresentada por Barbosa, filho do coronel, homem letrado e que na história é profundo conhecedor de vários assuntos, entre eles a botânica. Barbosa descobre que o feiticeiro usava de mistura de ervas para matar outros negros, afirmando ter visto o *nganga* da fazenda, “secar cabeças de cobra, raízes de cicuta e de guiné, sementes de datura” (RIBEIRO, 1999 [1888]:54)

John H. Weeks apresenta uma foto de um *nganga* e seus assistentes, na legenda informou estar o feiticeiro estranhamente decorado com encantos, peles, penas e giz. Um assistente trazia nas mãos um chocalho e o outro um trompete de marfim, que, segundo o autor, eram usados pelo *nganga* para buscar o responsável por ter causado a doença em seu cliente, ou para causar a morte de alguém (WEEKS, 1914:217). Casos que se aproximavam dessa realidade, nas freguesias do Rio não faltaram ao longo do século XIX. Cabe a essa altura, adentrarmos outra casa religiosa existente dentro das freguesias urbanas do Rio de Janeiro, dessa vez na de *São José*, na Travessa Dom Manuel nº 10, onde atuava com desenvoltura, o africano benguela Francisco Firmo, que era cercado por outros velhos africanos que também ganharam a denominação de benguela na ocasião do fichamento na Casa de Correção. **LMCDC, f. 3943** 28/08/1884. Dentro da casa existiam pessoas que realizavam um tratamento de saúde. Acompanhou a atuação da polícia, o profissional do *Jornal do Commercio*, e é o jornalista que descreveu que “ali residia Francisco Firmo, indivíduo de cor

preta, já velho, que tratava raparigas crédulas, de certas moléstias, *a que dava o nome de feitiços*, e que exercia de tal modo sua indústria, que sua casa tornava-se um verdadeiro antro de perdição”.

*Jornal do Commercio*, 29 ago.1884.

Estamos provavelmente diante de um *nganga* que atuava com desembaraço no coração administrativo do Império. O líder religioso associou a doença de sua fiel/paciente, a brasileira Maria Lourenço de Moraes, com a prática de feitiçaria, dessa forma, Firmo se colocava como o detentor de poderes sagrados para evitar a doença e restabelecer a saúde individual ou coletiva do grupo. *Jornal do Commercio*, 29 ago.1884. O africano benguela não fora o único a se comportar desse modo, ressaltamos que os termos “feiticeiro” e “curandeiro” se misturavam ao longo das interpretações jornalísticas do Oitocentos. *Ngangas* conseguiram angariar uma vasta clientela nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro, essa, compartilhava de seus complexos de crenças, principalmente creditando suas doenças e males aos espíritos malignos, que eram conduzidos por feitiçaria.

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

Foi o caso africano João Camilo, de procedência mina, segundo a ficha da Casa de Detenção, no auge de seus 70 anos, morador do Jardim Botânico na freguesia da *Gávea*. **LMCDC f. 3759**, 28/07/1885. Estaria praticando sessões religiosas em 1885, segundo a *Gazeta de Notícias*, “foram encontrados em sessão solene na adoração do *manipanso*”. *Gazeta de Notícias*, 29 jul.1885. Grifo do original. Estaria o africano mina praticando uma intensa troca de símbolos religiosos africanos e, dessa forma, se colocava em uma “solenidade” a uma divindade centro-africana? Ou a força cultural da presença religiosa oriunda das regiões da África Centro-Occidental na cidade fazia o jornalista associar, de imediato, qualquer divindade africana, independente da procedência, a um

*manipanso*? Essa última possibilidade ganha importantes contornos, se levarmos em conta que o termo ganhou tons de jocosidade da imprensa.

O periódico *A Comédia Social*, já em 1870, fazia galhofas usando a divindade em outro contexto fora das casas religiosas. A questão levantada pela publicação era o inoportuno uso da campanha nas cidades do Império. Após versinhos condenarem o uso da mesma, partiram para a proposta de algumas “reformas municipais”, e, posteriormente, apresentaram suas sugestões de novos artigos. O primeiro já decretava o fim de “todas as campanhas da capital do Império”, e o sétimo e último artigo bradava: “Art. 7º e último. Todo e qualquer cidadão que for encontrado agitando ou simplesmente tocando no badalo de alguma campanha, será considerado feiticeiro, nigromante, inimigo do Estado, ou mesmo ministro de *Manipanso*, e como tal perseguido pelas leis”. *A Comédia Social*, Ano 2 nº 63, 1870. Grifo nosso.

Como percebemos, o termo fazia parte do vocabulário da cidade, servindo de base para tratar de assuntos do cotidiano com certa dose de humor. A força do costume dos centro-africanos ajudou a formar um vocabulário religioso nos jornais e na sociedade, a ponto de se fazerem entender, fosse para fins religiosos, como nos casos dos líderes religiosos analisados até aqui, ou como *A Comédia Social*, de forma jocosa. O termo também ganhou característica de adjetivo ao longo do século XIX, percebemos isso ao observarmos as páginas de *O Mosquito*, de 1876, na coluna *Galeria Theatral*, na qual se abordou o tema da dama galã, e sua imponente atuação nos palcos e na vida. Logo de início ela recebe a seguinte comparação: “A dama galã é no teatro uma espécie de *manipanso* em casa de feiticeiro”. *O Mosquito*, fev. nº23, 1876. Grifo do original. A ideia de diva foi tranquilamente substituída pela comparação da importância que a divindade recebia dentro de uma casa religiosa. Cabe ressaltar que essa percepção de importância ritualística do *manipanso* dentro de uma casa religiosa sempre fora percebida pelos profissionais da imprensa, bem como por larga parcela da sociedade.

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

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

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

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

Quem não conhece agora o Juca Rosa? As crianças de hoje crescem ouvindo o nome dele; as de amanhã ouvirão falar do feiticeiro; e de boca em boca, e de geração em geração, o sacerdote de *Manipanso* irá atestar ao futuro a profunda ignorância de nossa época. *Semana Ilustrada*, 12 fev.1871. Grifo nosso.

A observação fora feita na coluna *Badaladas*, parte do jornal que analisava as notícias correntes da semana e os assuntos que mais apareceram nos demais jornais. Juca Rosa acabara de ser preso em novembro do ano anterior, mas seu nome já figurava com força na imprensa, como demonstrou Gabriela Sampaio (2009:38-52). É fato que a cobertura de seu julgamento colocou o tema feitiçaria na pauta do dia e, provavelmente, ajudou a propagar na Corte termos como *manipanso*, mas estava longe de ser à primeira vez que o assunto era colocado a público. Contudo, a propagação de um vocabulário religioso marcado pela forte influência centro-africana não se formou apenas por conta de um fenômeno da imprensa, como foi José Sebastião da Rosa, mas, sobretudo, pela força dos costumes, tendo em vista que a cidade durante o período do tráfico foi intensamente marcada pela entrada de escravos oriundos da África Centro-Occidental, principalmente na primeira metade do século XIX (FLORENTINO, 1997).

O emprego do termo *manipanso* como adjetivo perpassou o século XIX, sendo utilizado em várias ocasiões. Salta aos olhos observar Ruy Barbosa, nos idos de 1889, bradando nas páginas do *Diário de Notícias*, do qual era redator-chefe, contra o Império, visto como um regime ultrapassado e com urgentes necessidades de reformas, usar o termo da divindade africana, se referindo ao imperador que, segundo Ruy Barbosa, buscava gratidão pelo treze de maio: “Deviam dormir ali um sono ébrio de haxixe, embalado no murmúrio do nosso reconhecimento. Ao *manipanso* grotesco das senzalas, próprio de gente de África, sucedia o fetichismo da idolatria áulica, digna de uma nação de libertos inconscientes”. *Diário de Notícias*, 19 mar.1889.

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

Cabe a essa altura voltarmos às promessas do *Diário de Notícias*, a respeito dos objetos na casa de Felipe Miguel, que não foi publicada no dia seguinte conforme o combinado com os

leitores, mas sim quinze dias depois quando o mesmo foi solto. O jornalista descreveu os objetos apreendidos da casa do africano mina, e informou que “ficaram, pois, no edifício da polícia, para serem queimados, a grande série de *manipansos*, de todos os tamanhos e feitos”, vindo ao encontro do que apresentamos sobre as várias formas e características que poderiam receber os *manipansos*. *Diário de Notícias*, 29 abr.1871. Grifo nosso.

Podemos, dessa forma, questionar o fato de Felipe Miguel ser apresentado pelo jornal e fichado na polícia como africano mina, mesmo assim encontramos, no interior do sobrado da Conceição, objetos, nomes e ritos que nos remetem as regiões da África Centro-Occidental. O que nos possibilita pensarmos na possibilidade já apresentada por Mariza de Carvalho Soares ao abordar grupos de procedência em *Devotos da cor*: “Os termos nação e gentio não correspondem, necessariamente, a um grupo étnico, podendo ser resultado da reunião de vários grupos étnicos embarcados num mesmo porto (no caso de africanos) (...). Assim, os grupos africanos são chamados angola, loango, benguela, mina (...)” (SOARES, 2000:104).

Assim, poderíamos imaginar Felipe Miguel embarcado em algum porto da Costa da Mina, mas sendo oriundo de alguma região centro-africana, ou também pode ter recebido a denominação de mina ao chegar ao Brasil. Mantendo a ideia de ser de fato um africano mina, aumentam ainda mais nossas suspeitas de que as freguesias urbanas do Rio de Janeiro encontravam-se impactadas pela cultura religiosa centro-africana. A notícia a respeito do flagrante na casa de Felipe, a divulgação da listagem de seus objetos de cultos, e sua posterior soltura, estavam marcadas de vários costumes e termos centro-africanos, tais como “sectários de *Quibombo*”, ao se referir aos ajudantes do líder religioso. *Diário de Notícias*, 29 abr.1871.

Segundo Ney Lopes, em seu dicionário *Banto*, o termo Pai *Quibombo* significaria pai de santo (2006: 187). Juca Rosa também ganhou essa denominação no processo em que foi submetido, mas principalmente fora chamado assim nas páginas dos jornais que cobriam o caso. Por esse motivo, Gabriela Sampaio buscou apoio nos Dicionários de Olga Cacciatores, Altair Pinto e Assis Júnior. para ampliar o entendimento do termo:

(...) o termo [quimbombo] seria relativo à *quimbanda*, “linha ritual da umbanda que trabalha principalmente com exus” (...) Outra possibilidade para o termo quimbanda seria “sacerdote de cultos de origem banta”, ou “sacerdote e médico ritual, correspondente ao kikongo *nganga*”. Já quimbanda significa “entre fantástico”, e *quimbango*, “feiticeiro”. Todos podem ser variações do termo que tanto aparece nos

jornais do século XIX, “Pai Quibombo”. Na consulta a outros dicionários, “*quimbombo*” significa exatamente pai de santo, dirigente de terreiro, iniciado chefe; deriva do quimbundo “*kimbamba*” (SAMPAIO, 2009:198).

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

### **Fontes Impressas e**

RIBEIRO, Júlio. *A Carne*. São Paulo: Martin Claret, 1999 [1888].

TAMS, George. *Visita às possessões portuguesas na costa ocidental d’África*. Porto: Typographia da revista, 1850.

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

### **Referências Bibliográficas**

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

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

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

SLENES, Robert W. *A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)*. In: LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Júnia Ferreira. (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 291-292.

SOUSA, Jorge Prata de. *A política dos escravos: indisciplina, insurreição e religiosidade*. Texto inédito.

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