



JOHN THORNTON

A ÁFRICA E OS AFRICANOS NA FORMAÇÃO DO MUNDO ATLÂNTICO

1400 - 1800




EDITORA
CAMPUS

Capítulo

9

Religiões africanas e o cristianismo
no mundo atlântico

A DINÂMICA DAS MUDANÇAS CULTURAIS PODE SER OBSERVADA na evolução das línguas, estruturas sociais e estéticas da África, à medida que os africanos cruzaram os mares ou entraram em contato com os europeus. Esse ágil processo também afetou a religião e a filosofia africanas tanto na África quanto no momento em que os africanos se tornaram americanos no Novo Mundo atlântico. A religião respondeu, como outros elementos da cultura, à sua dinâmica interna e à nova dinâmica criada pelo contato cultural e à transferência física. O resultado foi a emergência de uma nova religião afro-atlântica identificada com frequência como cristã, especialmente no Novo Mundo, mas, na verdade, era um tipo de cristianismo que podia satisfazer o entendimento das religiões africana e européia.

Esse novo cristianismo africano permitiu que a filosofia e o conhecimento de algumas religiões africanas se acomodassem em um sistema religioso europeu e expressassem uma fusão de grande importância, semelhante à formação do budismo chinês (da Ásia Oriental) ou à indianização do Islã. Para compreender essa extraordinária transformação é preciso entender a dinâmica subjacente do conhecimento religioso (sendo ele mesmo o ramo mais essencial da epistemologia nesse período) e a partir daí os mecanismos de mudança, conversão e transformação religiosas na presença de outros sistemas de conhecimento religioso. Dessa perspectiva, podemos então analisar o desenvolvimento do cristianismo africano, primeiro na África e depois no mundo atlântico.

A BASE DO CONHECIMENTO RELIGIOSO

A fusão de religiões requer algo mais que a simples mistura de formas e idéias de uma religião com outra. Exige a reavaliação dos conceitos básicos e das fontes de conhecimento dessas religiões para encontrar a base comum. A religião praticada nos séculos XVI e XVII não era simplesmente um conceito intelectual, elaborado pelas pessoas e sujeito a ponderações ou debates. Ao contrário, as idéias e as imagens eram "recebidas" ou reveladas por seres de outro mundo de alguma maneira, e o único papel dos humanos era interpretar essas revelações e agir de acordo com elas. Assim, a filosofia religiosa não foi a formadora da religião; as revelações sim. A filosofia religiosa apenas as interpretava.

Portanto, estritamente falando, os seres humanos não eram livres para mudar religiões ou questionar as revelações, e por fim quase todas as mudanças religiosas necessitaram no mínimo de reinterpretação das revelações existentes, e no máximo de um novo conjunto de revelações mais contundentes. O desenvolvimento do cristianismo africano na África e a sua transmissão para a América ocorreram em grande parte por uma combinação de ambos os fatores, empregados tanto por africanos quanto por europeus.

Os africanos e os europeus tinham sistemas um pouco diferentes de conhecimento religioso, assim como um conjunto totalmente distinto de revelações básicas, porém ainda possuíam várias idéias importantes em comum. O desenvolvimento do cristianismo africano não teria sido possível se eles não tivessem partilhado essas idéias. Ambas as culturas aceitaram a realidade básica da religião: havia outro mundo que não podia ser visto e as revelações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas poderiam tomar conhecimento desse outro mundo.

Assim, africanos e europeus dos séculos XVI e XVII conceberam o cosmos como dividido em dois mundos separados, porém intimamente interligados: "este mundo", o mundo material no qual todos vivemos e que pode ser percebido pelos cinco sentidos normais, ou o "outro mundo", normalmente imperceptível, exceto por alguns poucos indivíduos com dons especiais, e habitado por uma variedade de seres ou entidades. Era possível passar deste para o outro mundo pela morte, de modo que as almas dos mortos estavam entre os habitantes do outro mundo.

Os europeus, que nos fornecem as fontes necessárias para estudar a religião africana desse período, estavam ansiosos por estabelecer logo

que as duas culturas partilhavam esse importante ponto de partida. Algumas vezes, a descoberta dessa crença comum era o máximo que suas questões religiosas podiam alcançar. Por exemplo, Pieter de Marees observou no seu registro da Costa do Ouro, no início do século XVII, que as pessoas acreditavam em outro mundo ao qual passavam quando morriam, uma crença que também foi relatada em vários momentos em grande parte do resto da África.¹

O outro mundo era mais que uma morada para os mortos; era também um mundo superior, onde os eventos deste mundo eram governados por esse outro mundo. Barbot, ao descrever a religião da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos entre 1678 e 1682, afirmou que todos os africanos acreditavam em um ser supremo que governava o outro mundo, provocava acidentes e determinava o tempo de vida e de morte.² Sieur d'Elbée observou, em 1671, que os habitantes de Aladá acreditavam em um poder supremo que provocava acidentes.³ Da mesma forma, em momentos difíceis para o comércio ou a pesca na Costa do Ouro, segundo Villaut, que a visitou em 1668, as pessoas atribuíam a ação a poderes superiores e faziam sacrifícios, pedindo desculpas aos poderes do outro mundo e suplicando perdão.⁴

Os africanos e seus visitantes cristãos europeus também concordavam que a forma de conhecimento sobre o outro mundo era através de revelações, embora discordassem acerca da validade de muitas revelações específicas. Não obstante, aceitavam o princípio geral comum de que as almas dos mortos e de outros habitantes do outro mundo, embora quase sempre onipresentes, eram invisíveis e não podiam se comunicar com as pessoas deste mundo regularmente. Cavazzi, um padre cujas observações sobre as religiões do Congo e de Mbundu eram muito detalhistas, relatou vários exemplos que enfatizam a inacessibilidade normal do outro mundo. Esses estudos circundam-se à África e eram provavelmente histórias de seus informantes africanos. Em um caso, ele observou que uma mulher fora cruelmente sacrificada ao outro mundo por um governante de Imbangala, mas, apesar do doloroso ferimento que sofrera, ela ainda conseguira levantar e retornar à cidade. Ao ver o

governante, ela o informou que havia estado no outro mundo mas não a quiseram e por isso havia sido devolvida. Cavazzi relatou a história, ainda mais importante, de um poderoso e orgulhoso príncipe que desejava conhecer ele mesmo o outro mundo. Ordenou, assim, que fosse queimado vivo, porém não voltou para contar qualquer história, confirmando que, não importa quão poderosos sejamos neste mundo é preciso submeter-se ao outro mundo.⁵

Em virtude da inacessibilidade ao outro mundo pelos sentidos normais do ser humano, toda sociedade tem seus descrentes, que negam a realidade de qualquer fenômeno que não podem compreender. Marcellino d'Atri, um frei capuchinho que viajou muito pelo Congo e pelas regiões de língua mbundu da África Central no final do século XVII, mencionou ter conhecido um "epicurista" (termo do século XVII para ateu ou materialista) durante suas viagens e investigações religiosas, embora tais pessoas fossem razoavelmente raras.⁶ Os epicuristas de D'Atri não apenas confirmam a existência de materialistas na África, mas estão em conexão direta com a existência de povos e sistemas de crenças semelhantes na Europa.

Aqueles que aceitavam a existência do outro mundo o faziam porque acreditavam que algumas pessoas tinham tido contato direto com ele. A maioria das pessoas não podia compreender o outro mundo grande parte do tempo, mas havia pessoas especiais dotadas de um sexto sentido que lhes permitia receber mensagens e imagens do outro mundo.⁷ Elas podiam então relatar a seus companheiros a existência, natureza e estrutura do outro mundo.

Ao mesmo tempo, o outro mundo também possuía seus próprios meios de fazer com que as pessoas deste mundo o compreendessem. Não apenas era possível se comunicar diretamente com um grupo restrito de pessoas com sexto sentido, mas também enviar mensagens a pessoas deste mundo através de meios indiretos. Isso poderia incluir so-

1. De Marees, *Beschryvinge*, p. 36b.

2. Barbot, *Voyage*, p. 352.

3. D'Elbée, *Journal*, p. 442.

4. Villaut, *Voyage*, p. 187.

5. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica" vol. A, livro 1, pp. 70, 140.

6. Marcellino d'Atri, "Giornate Apostoliche fatte da me ... nelle missioni de Regni d'Angola e Congo ... 1690" (ca. 1705), fl. 129 (ed. moderna, Carolo Toso, *L'anarchia Congolese nel secolo XVII: La relazione inedite di Marchellino d'Atri* [Gênova, 1984]).

7. Os debates medievais entre muçulmanos, cristãos e judeus sobre a natureza do profeta são especialmente reveladores sobre a natureza desse sexto sentido, como era entendido pela ampla tradição mediterrânea. Ver Moshe Perlman, ed. e trad., *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths: A Thirteenth Century Essay in the Comparative Study of Religion* (Los Angeles e Berkeley, 1971), pp. 13-39 (citando e utilizando textos dos séculos X a XII).

nhos ou instruções de eventos neste mundo para transmitir mensagens que todos entendessem (presságio).

Todas essas várias comunicações têm forma de revelações. A revelação é uma informação sobre o outro mundo, sua natureza ou suas intenções perceptíveis para as pessoas deste mundo, por meio de um ou outro canal. As revelações fornecem a este mundo uma janela para o outro. As informações assim reunidas constituem, então, dados fundamentais para a construção de uma compreensão geral da natureza do outro mundo e de seus habitantes (uma filosofia), uma percepção clara de seus desejos e intenções para que as pessoas obedeçam (uma religião), e um quadro mais amplo dos trabalhos e da história de ambos os mundos (uma cosmologia). É então através de revelações que as religiões são formadas, e também é por meio delas que sofrem modificações.⁸

Os viajantes europeus, tanto padres quanto leigos, tinham idéias definidas sobre o papel das revelações na formação de sua própria tradição. Os conceitos cristãos estavam fundados em uma série de revelações, cujo registro estava contido nas Sagradas Escrituras. Essa série teve início com as revelações de Moisés que formaram as antigas leis hebraicas (assim como a história da criação), e estendeu-se por histórias de profetas hebreus ou seus escritos no restante do Antigo Testamento. Por sua vez, isso foi transformado pela revelação de Jesus e, posteriormente, pelo testemunho inspirado dos apóstolos no Novo Testamento. Os católicos acreditavam que muitos dos escritos pós-bíblicos ("Padres e Doutores da Igreja") também eram inspirados e suas palavras consistiam em revelações do outro mundo similares às contidas nas Escrituras, e todos aceitavam a idéia de que revelações menores, na forma de sonhos, conjun-

8. As discussões modernas sobre a revelação na literatura ocidental estão em geral restritas ao cristianismo e ao judaísmo, porém reconheceu-se que importantes trabalhos do Islã, zoroastrismo, hinduísmo e budismo também se baseiam em revelações de tipos bastante similares; ver R. C. Zaehner, em *At Sundry Times* (Londres, 1958). Ver também J. H. Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde* (Londres, 1970), para um texto teológico de orientação mais cristã que discute a revelação nas religiões orientais. Estudiosos de religião africana e de outras religiões primitivas estão menos certos sobre a aplicabilidade deste conceito; ver o importante trabalho de Jack Goody, que traça uma forte distinção entre "religiões reveladas no livro" da Eurásia e as tradições da África, com base em um complexo de traços sociais e materiais (propriedade privada, pagamento de dotes, agricultura de terra arada, agricultura intensiva de terra arada e, acima de tudo, tradições escritas) (ver, entre outros, *The Domestication of the Savage Mind* [Londres, 1977]). Outros estudiosos, entretanto, aceitam a universalidade da idéia, especialmente daquelas associadas aos conceitos de Rudolph Otto, *The Concept of the Holy* (1918), como G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 2 vols. (1933; Nova York, 1963).

ções de eventos, aparições celestiais e coisas semelhantes eram mensagens divinas como as Escrituras.

Os africanos também reconheciam o conceito de revelação, e suas próprias revelações tinham muito em comum com aquelas da Europa, de modo que os europeus tiveram pouca dificuldade em aceitá-las, como os africanos, em última análise, também tiveram em admitir o conteúdo da Bíblia ou as histórias da Igreja dos europeus como revelações. Por fim, o que africanos e europeus nem sempre concordavam era com a validade de qualquer revelação, já que ambos reconheciam que as revelações óbvias podiam ser recebidas por loucos ou que pessoas ambiciosas e cínicas poderiam simular revelações para aumentar seu próprio poder e prestígio. Muitos europeus, além disso, acreditavam que embora as revelações africanas fossem mensagens genuínas do outro mundo, tinham origem diabólica e por isso não deviam ser seguidas, um ponto contestado pelos africanos. Os africanos estavam menos preocupados com as revelações diabólicas, mas tinham dificuldade em aceitar a validade de muitas das revelações que os europeus diziam ter recebido no passado remoto e para as quais não havia testemunhas recentes.

As revelações africanas dos séculos XVI e XVII podem ser divididas em várias categorias. O presságio e a adivinhação envolvem o estudo de eventos para determinar as intenções do outro mundo. A interpretação de sonhos baseia-se na noção de que o outro mundo pode algumas vezes comunicar-se através do inconsciente. As revelações mais drásticas tomam a forma de visões ou de vozes, em geral recebidas apenas por pessoas dotadas. A forma mais dramática de revelação talvez seja dada pelo espírito mediúnico ou o objeto possuído, em que a entidade do outro mundo se apossou e falou através de um humano, animal ou objeto material.

Os europeus, familiares com o conceito em sua própria tradição, reconheceram logo o presságio africano, embora muitos escritores o encarassem como uma trama diabólica. No presságio, eventos ao acaso deste mundo são estudados para determinar os desejos ou intenções do outro mundo. Cavazzi, ele mesmo um crente convicto no presságio como forma válida de revelação cristã,⁹ mencionou que na sociedade mbundu, em meados do século XVII, as pessoas estavam atentas aos gritos dos

9. Ver sua própria lista de profecias na tradição cristã que ocorreram enquanto residia em Angola, MSS Araldi, "Missione evangelica", vol. B, fls. 548-611.

pássaros, ao comportamento dos cães, raposas e coelhos, à irrupção de fogo, aos tremores de terra, à descoberta de pedras ou plantas de formas raras e aos fenômenos celestes.¹⁰ O pastor luterano Müller acrescentou apelos de pássaros e espirros de seres humanos a uma lista similar, compilada na sociedade da Costa do Ouro em torno de 1669.¹¹

A observação da passagem do tempo (como a astrologia na Europa) era quase sempre uma forma de presságio, pois Müller observou que o povo da Costa do Ouro nessa época elaborou um calendário de dias de boa e má sorte. O povo evitava fazer vários tipos de negócios em dias específicos de má sorte, e a data de nascimento de um indivíduo prescrevia um ciclo individual de bons ou maus dias.¹² Uma forma correlata de presságio com o tempo foi observada por Cavazzi na África Central. Nessa região, as condições do nascimento de um indivíduo podiam algumas vezes revelar o caráter da pessoa ou conduzir suas decisões. Na verdade, observou ele, a rainha Jinga recebeu este nome pois nasceu com o cordão umbilical enrolado em torno do pescoço. Isso a predestinou a ter um caráter arrogante e orgulhoso.¹³

A adivinhação era uma variante do presságio. Na adivinhação, as pessoas realizavam uma atividade e pediam ao outro mundo que influenciasse os resultados de tal forma que as pessoas deste mundo pudessem conhecer as intenções do outro mundo. Como veremos, os padres cristãos utilizavam com frequência várias formas de adivinhação para determinar o santo a quem dirigir suas orações ou a qual igreja deveriam se dedicar, embora também acreditassem que a adivinhação em outros contextos fosse uma consulta ao demônio.

Uma das formas africanas mais famosas de adivinhação, conhecida mais comumente por seu nome iorubá, ifa, foi relatada com detalhes em uma descrição de Ajudá do início do século XVIII. O sacerdote jogava búzios em um tabuleiro especialmente desenhado, enquanto pedia ao outro mundo que influenciasse o resultado deste evento para permitir que o adivinho respondesse a perguntas.¹⁴ O padre capuchinho Naxera, ao visitar Aladá em 1660-2, estava falando provavelmente de ifa

10. *Ibid.*, vol. A, livro 1, pp. 122-3, 125, 127-8.

11. Müller, *Afrikansche*, pp. 99-101.

12. *Ibid.*, p. 99.

13. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica" vol. A, livro 1, pp. 50-1, 125, e livro 2, p. 20.

14. Archives Nationales de France, Dépôt des Fortifications d'Outre Mer, manuscrito 104, anônimo, "Relation du Royaume de Juda en Affrique", pp. 56-7.

ou de um tipo correlato de adivinhação, quando constatou que eles se consultavam com "o demônio" ao tirar a sorte.¹⁵ O tabuleiro de adivinhação de Aladá, obtido por um curioso europeu antes de 1659, está até hoje no Museu Ulmer e é parecido com os utilizados atualmente.¹⁶

Mas ifa não esgota de forma alguma a adivinhação na África. O missionário jesuíta Alvares identificou várias formas em Serra Leoa, inclusive jogar palitos ou pedras ou escolher tirar a sorte ao acaso.¹⁷ Müller descreveu outra forma de adivinhação utilizada na Costa do Ouro. Jogava-se de maneira especial pedras marcadas, chamadas "obuss ubbues" (*obussù bù*), para cima e as recolhia em uma cesta. Outro método era jogar cordas de dentes, cuja posição ao aterrissar fornecia os dados básicos para a interpretação.¹⁸

Esse tipo de adivinhação é em geral utilizado para conhecer as intenções do outro mundo, encontrar soluções para problemas existentes e que podiam ser tratados pelo outro mundo ou para determinar a melhor forma de ganhar o favor desse mundo. As provas judiciais encontradas na maioria das sociedades africanas atlânticas eram uma variante disso. Nesse tipo de adivinhação, pedia-se ao outro mundo que influenciasse os eventos de forma a revelar a culpa ou a inocência de uma pessoa acusada de um crime.

Uma provação comum, como o *bulungu* de Angola,¹⁹ a prova "água vermelha" da região da Guiné²⁰ e a de Aladá observada pelos capuchinhos no início dos anos 1660,²¹ exigiam dar veneno ao acusado — se ele vomitasse, era tido como inocente; caso contrário, morria em consequência de seus efeitos ou era tido como culpado. Outras provas tinham o mesmo objetivo. Uma delas, famosa em Aladá, consistia em jogar o acusado em um trecho especialmente perigoso de rio, que algumas vezes sugava nadadores (considerados então culpados) ou jogava-os na margem (declarados inocentes). José de Naxera mencionou que mesmo aqueles que não sabiam nadar eram submetidos a essa provação con-

15. Naxera, *Espejo mystico*, p. 278.

16. O tabuleiro é ilustrado e discutido em Vansina, *Art History*, pp. 2-3.

17. BSGL, Alvares, "Etiopia menor", fl. 108.

18. Müller, *Afrikansche*, pp. 62-3; ver também Barbot, "Journal", p. 174. Estas referências, assim como a terminologia moderna e os dados etnográficos, estão reunidos e analisados em Jones, *Brandenburg Sources*, apêndice A19.

19. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica" vol. A, livro 1, pp. 82-3, 112.

20. BSGL, Alvares, "Etiopia menor", fls. 58v-60.

21. Naxera, *Espejo mystico*, p. 281.

fiantes de que sua inocência os salvaria.²² Cavazzi também registrou várias outras provas judiciais em seu inventário cuidadoso sobre a religião africana em Angola, inclusive mergulhar as mãos em água quente ou agarrar ferro quente (o inocente não se queimava) ou jogar pedaços de pau (como em outras formas de adivinhação). Além de testar, ele mesmo, uma prova (ele se queimou gravemente), Cavazzi também identificou várias práticas africanas semelhantes às europeias.²³

O presságio e a adivinhação eram formas indiretas de revelação e alguns possuíam interpretações ambíguas. Isso pode explicar por que os africanos também confiavam em revelações mais diretas. Uma dessas revelações veio de um estudo de sonhos. Como os africanos, da mesma forma que povos de outras regiões, com frequência acreditavam que os sonhos e outros estados alterados de consciência forneciam acesso ao outro mundo, eles ficavam cuidadosamente atentos aos significados atribuídos aos sonhos. Já que todas as pessoas sonham, eles não eram considerados mais importantes que o estudo da adivinhação ou do presságio. Os sonhos empregavam linguagem simbólica e, com frequência, exigiam interpretação — a revelação não ambígua e direta na forma de sonho parece ter sido rara. Cavazzi observou que o povo em Angola quase sempre relatava conversas em sonhos com as almas de ancestrais mortos e, como essas eram formas razoavelmente diretas de comunicação, as pessoas quase sempre prestavam bastante atenção a seus sonhos.²⁴

O pequeno número de pessoas que tinha visões ou ouvia vozes do outro mundo constituía uma parte importante do sacerdócio. Os sacerdotes da Costa do Ouro relatavam, na verdade, terem visto seres do outro mundo e terem se comunicado com eles. Eles podiam fornecer descrições físicas de tais seres e, Müller, com base em uma dessas descrições e alguma exegese bíblica duvidosa, concluiu que o ser não era outro senão o próprio demônio.²⁵ Miguel Cube, um sacerdote de Temne em Serra Leoa, que pela conversão ao cristianismo tornou-se um informante importante para os jesuítas no início do século XVII, também lhes forneceu uma descrição do "demônio" que havia visto.²⁶ Finalmente, o

22. Ibid. pp. 277-80.

23. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica" vol. A, livro 1, pp. 112-21.

24. Ibid., p. 126.

25. Müller, *Afrikansche*, pp. 45-8.

26. BSGI, Alvares, "Etiopia menor", fl. 64.

rei de Aladá informou a seu convidado francês d'Elbée, em 1671, que ele havia visto tal divindade na forma de uma criança branca, e essa criança tinha previsto a vinda de d'Elbée.²⁷

Essas mensagens, escutadas ou observadas por pessoas especiais, eram, é claro, revelações muito diretas, pois o sacerdote podia realmente conversar com um ser do outro mundo. Mas as pessoas normais não podiam ter essa comunicação. Ao contrário, tinham de confiar na comunicação do sacerdote ou sacerdotisa e informar a mensagem ao resto do povo. Müller observou este fato na sua descrição da religião da Costa do Ouro. Os sacerdotes com frequência saíam de si e tinham visões, e voltavam para relatá-las à comunidade.²⁸

As revelações mais dramáticas e convincentes eram, com certeza, aquelas dadas a médiuns ou objetos possuídos e santuários, revelações que os europeus comumente associavam ao demônio (possessões demoníacas que necessitavam de exorcismo) e não a Deus, mas que ainda assim eram revelações. Os cristãos acreditavam, entretanto, que o Espírito Santo possuísse, rotineiramente, as igrejas durante a realização da missa e que Cristo estivesse fisicamente presente em espírito na Eucaristia, crenças análogas à possessão de santuários, embora as mensagens não fossem recebidas dessa maneira.

No caso da possessão de indivíduos, um ser do outro mundo entraria no corpo de um médium que falaria com sua voz ou com a do médium. No caso de um santuário, o ser poderia utilizar um objeto material com o mesmo intuito. Obviamente, qualquer um ao alcance da voz poderia ouvir claramente o ser e assim a revelação obtida seria perfeitamente clara e precisa. Além disso, o ser poderia iniciar uma conversa e até responder a perguntas enquanto estivesse habitando o corpo do médium. A possessão ocorreria apenas depois que o médium entrasse em transe, pois como nos sonhos, o outro mundo parece ter maior facilidade de comunicar-se com pessoas em estado alterado de consciência ou de inconsciência. Esse transe poderia ser induzido por drogas ou danças, cantos ou tambores hipnóticos.

A mediunidade desempenharia uma função na fusão das tradições na África, especialmente quando médiuns possuídos por santos ou ancestrais advertiam seus descendentes a adotar práticas cristãs. A África

27. D'Elbée, "Journal", p. 434.

28. Müller, *Afrikansche*, p. 45.

Central era a terra dos espíritos mediúnicos por excelência, e temos descrições detalhadas de médiuns possuídos em Angola e no Congo. Luca da Caltanisetta, que viajou por toda a região na última década do século XVII, fornece uma excelente descrição de um médium em ação. Quando o povo queria saber a causa de "uma morte ou doença, ou a perda de algo ou qualquer outra coisa" dirigia-se até o *nganga ngombo* (médium). Formavam um círculo ao seu redor e "cantavam e rezavam para que o demônio entrasse na cabeça daquele sacerdote" (entrar na cabeça é um termo usado para possessão do espírito). Depois que o espírito entrasse, faziam suas perguntas, querendo saber tudo sobre quem envenenou quem ou como alguém havia morrido ou alguma coisa que havia se perdido. O "demônio" então "fala mil mentiras através da boca daquele feiticeiro [*fatuciero*] e se eles desejassem tratar uma doença, também fornecia o remédio para ela."²⁹

Cavazzi forneceu descrições de detalhes similares do médium angolano, o *xingila*. Como o médium no Congo, o *xingila* entrava em transe induzido por palmas, tambores ou danças — processo que em um caso observado por Cavazzi levou três dias para acabar. Em uma descrição minuciosa de um médium em 1657, Cavazzi viu o ser, nesse caso o irmão falecido de um governante de Ibangala, entrar no médium, falar de maneira convincente com a voz do irmão e então informar ao rei que ele estaria bem aconselhado se concordasse em estabelecer um tratado de paz com os portugueses, em discussão há algum tempo. Esses ancestrais com frequência repreendiam os vivos por sua falta de atenção ou por não fazerem sacrifícios, quase sempre fazendo mais solicitações específicas.³⁰

O povo da África Central argumentava que era melhor tentar essa forma de mediunidade na presença de restos físicos do ancestral, assim como os cristãos quase sempre utilizavam relíquias de santos para se dirigir a eles com mais força. Por isso, os médiuns comumente faziam suas atuações no túmulo do ancestral ou com receptáculos (chamados *misete*) de relíquias de ancestrais como ossos ou objetos pessoais. Se a possessão fosse por uma divindade ou ancestral que morrera há muito

29. Luca da Caltanisetta, "Relatione della missione fatta nel Regno di Congo per il Padre Fra' Luca da Caltanisetta... 1701", fl. 48. ed. moderna, Romain Rianero, *Il Congo agli inizi del settecento nella relazione di P. Luca da Caltanisetta* (Florença, 1974). A numeração original das páginas está indicada nesta edição e na tradução francesa de François Bontinck (Bruxelas, 1971).

30. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica" vol. A, livro 2, pp. 85, 86-9.

tempo e o túmulo não mais estivesse preservado, então a possessão poderia acontecer perto de santuários especialmente construídos.³¹

A possessão poderia dar força especial também à adivinhação. Tanto Caltanisetta quanto d'Atri, seu companheiro constante, escreveram sobre o *nganga ngombo* como adivinho. Ele colocava seus ajudantes à sua frente enquanto estava possuído e, então, caía de tal forma que sua posição ao fazê-lo indicaria as respostas às questões. Em outra circunstância, os próprios auxiliares pareciam ter sido possuídos, pois nas descrições de d'Atri eram chamados de "ajudantes encantados".³²

A possessão de objetos também é bastante relatada nas descrições da África Ocidental. Uma das formas mais dramáticas de revelação na África Ocidental parece ter sido os santuários falantes, nos quais seres do outro mundo possuíam um objeto físico e falavam através dele. Quando Naxera vivia em Aladá em 1660-2, observou a presença de um santuário ("ídolo") que falava com a voz de uma divindade (que ele, é claro, supôs ser o demônio), que o próprio rei admitia escutar.³³ O capitão inglês Phillips, em visita em 1694, também ouviu o santuário e foi esparto o suficiente para atacá-lo, atirando nele e provocando um pequeno dano. O rei contou-lhe que o santuário não era em si um deus, mas apenas um veículo para que ele falasse ao povo, mas não falaria com os europeus.³⁴

Em Senegâmbia, eram comuns os santuários que não podiam falar, mas que apesar disso representavam lugares onde entidades do outro mundo se expressavam. Alvares observou que um dos santuários, conhecido como "torre de bagabaga", era por vezes a residência de uma divindade local responsável pela chuva. Durante um período de seca, os trabalhadores religiosos cristãos, tradicionais, e os muçulmanos realizaram seus rituais em torno de um deles.³⁵

Os animais também podiam ser possuídos assim como os objetos materiais, embora eles não enviassem necessariamente mensagens. Os animais possuídos, em geral, eram agentes do outro mundo procurando vingança ou obediência. Logo após a morte da rainha Jinga em 1663, por exemplo, o povo de Matamba foi perturbado por leopardos perigo-

31. *Ibid.*, p. 85; livro 1, pp. 29, 60, 90, 93, 98.

32. Caltanisetta, "Relatione", fls. 48-48v, 49v; d'Atri, "Giornate apostoliche", fls. 223-4.

33. Naxera, *Espejo mystico*, pp. 96, 203.

34. Phillips, "Voyage", pp. 239-40.

35. BSGI, Alvares, "Etiopia menor", fls. 10, 103v.

ossos, que eles acreditavam estar possuídos pela alma da rainha morta e cujo exorcismo exigiu a atenção de Cavazzi.³⁶ O companheiro de Cavazzi no Congo, Girolamo da Montesarchio, enfrentou um problema similar com cobras, elefantes e leões possuídos em uma ou outra ocasião, durante sua estadia de vinte anos lá.³⁷

Animais possuídos realizando trabalhos do outro mundo não eram monopólio da África central. Alvares observou problemas freqüentes com leopardos possuídos em Serra Leoa, que poderiam estar realizando a vontade do outro mundo.³⁸

Finalmente, a possessão de objetos materiais por seres do outro mundo pode não ser necessariamente uma forma de revelação, assim também como os animais possuídos. Esse tipo de possessão está na raiz da eficácia do feitiço, cuja utilização foi amplamente disseminada. As descrições modernas do niquise, os feitiços do Congo, sugerem que o sacerdote possa na verdade fixar o ser no objeto, subjugando-o desse modo à sua vontade (uma forma de mágica exatamente análoga à magia européia da mesma época).³⁹ Embora as descrições do século XVII não o confirmem, Cavazzi observou que o sacerdote, na preparação desse feitiço e para dar-lhe eficácia, fazia primeiro um sacrifício à alma da primeira pessoa a realizar o feitiço.⁴⁰ Aparentemente, a alma desse "inventor da arte" fornecia o poder do outro mundo que permitia capturar a entidade.⁴¹

Por conseguinte, os africanos possuíam uma variedade de tipos de revelações pelas quais podiam conhecer os desejos do outro mundo ou pedir que usassem seus poderes neste mundo para ajudá-los. A informação contida nessas revelações podia então ser reunida em uma cosmologia

36. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica", vol. A, livro 2, pp. 222-3. O texto na verdade menciona "tigres", mas eles não existem na África central. Cavazzi provavelmente referiu-se a um felino predador, e desse modo pode ter se referido a leopardos.

37. Montesarchio, "Viaggio", fls. 50v-53.

38. BSGL, Alvares, "Etiopia menor", fl. 28. Esta talvez seja uma menção anterior da sociedade do jaguar responsabilizada por muitas mortes no início do período colonial.

39. Ver a discussão minuciosa baseada principalmente nas escrituras do Congo no início do século XX nos cadernos de Laman, e em observações de campo mais recentes feitas por Wyatt MacGaffey, *Religion and society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire* (Chicago, 1986), pp. 137-48.

40. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica" vol. A, livro 1, pp. 77, 81.

41. Nos rituais de magia da Eutopa na época os "demônios" eram capturados em instrumentos de magia, mas ainda assim apenas porque o mágico solicitava o apoio de Deus ou de outros agentes divinos (santos, anjos etc.). Para uma discussão geral ver Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry by the Great Witch Hunt* (Nova York, 1975), pp. 168-70.

e filosofia abrangentes, e as instruções, os prêmios e as punições recebidos eram compilados em um código de comportamento e uma religião.

Tanto o cristianismo quanto as religiões africanas foram construídos da mesma maneira, através de interpretações filosóficas de revelações. As africanas, entretanto, ao contrário das cristãs, não construíam essas interpretações religiosas de modo a criar uma ortodoxia. Assim, os africanos podiam concordar na origem do conhecimento religioso, e por essa razão aceitar as descrições filosóficas ou cosmológicas, porém não estavam totalmente de acordo com toda a sua especificidade. Quando os africanos entraram em contato com os cristãos, essa ausência de ortodoxia facilitou a conversão, e de modo geral as relações entre as duas tradições não eram hostis, pelo menos do ponto de vista dos africanos.

Essa ausência de ortodoxia na África tinha duas causas. A primeira era a ausência relativa de poder do sacerdócio, que não tinha meios de forçar toda a população a aceitar uma cosmologia uniforme. O segundo motivo é que os africanos recebiam continuamente revelações e, sem um sacerdócio forte que reforçasse um determinado tipo de interpretação, as cosmologias ou filosofias rígidas não podiam sobreviver ao acréscimo constante de novos dados.

A precariedade da posição do sacerdote advinha do fato de que muitas formas de revelação baseavam-se no agenciamento de seres humanos. Para muitos tipos de revelação, ninguém podia ter certeza se os sacerdotes realmente tinham tido a revelação ou estavam iludindo o povo para seu próprio enriquecimento ou prestígio. A comprovação das revelações é um problema para todas as tradições religiosas que nelas se baseiam, e todas essas tradições necessitam de alguma forma de sua manifestação.

Na tradição ocidental, os milagres eram um meio de validação. Se um profeta demonstrava poder ou conhecimento que não estavam disponíveis nas leis físicas normais (como eram então compreendidas), então isso era visto como um sinal (a raiz da palavra "milagre" refere-se basicamente a uma demonstração), de que a revelação relatada realmente provinha do outro mundo.⁴² Isso explica por que as histórias de milagres são tão centrais (e importantes) para as escrituras cristãs, pois pretendem validar as revelações narradas nas mesmas passagens.

42. Para uma excelente discussão filosófica sobre isso, para toda a tradição mediterrânea, ver Iba Kammūna, *Examination* (ed. Perlmann), pp. 20-4 (as notas desta edição especificam também outros textos).

Na África, em geral, solicitava-se aos sacerdotes que fornecessem provas mais ou menos freqüentes de sua capacidade de receber e de transmitir revelações. De modo geral, essa prova não era tanto a realização de milagres como a eficácia de suas advertências. Se predissessem o futuro de maneira precisa, fizessem curas eficazes ou localizassem claramente os culpados, então suas afirmações eram comprovadas; caso contrário, estariam sujeitos à rejeição ou ao desprezo. Em casos extremos, poderiam ser punidos. Em 1563, o rei Dongo possuía onze fazedores de chuva, mas mandou matá-los pois não conseguiram fazer chover e foram, por isso, acusados de fraude.⁴³

Essa exigência constante de validação conferia aos sacerdotes africanos uma situação precária. Eles obtinham seu sustento do pagamento dos clientes, uma das razões pelas quais Cavazzi acreditou que enganassem o povo para encher os bolsos. Ele observou que os bons eram bem pagos e viviam confortavelmente; os menos eficazes podiam, na verdade, viver na pobreza e desistir da profissão.⁴⁴

Um sacerdote realmente bem-sucedido podia chegar ao ápice e obter um grande número de seguidores. Por exemplo, chamou a atenção das autoridades portuguesas em Angola, em torno de 1642, um sacerdote conhecido como Sucequo. Ele se dizia capaz de fazer curas milagrosas, abençoar colheitas e coisas similares, interpretar sonhos e ser possuído pelo ancestral de quem quer que fosse. Sua carreira foi breve, pois os portugueses o capturaram e o queimaram em um tronco, mas sua queda foi, afinal, tida simplesmente como evidência de que seus poderes o haviam abandonado.⁴⁵

Tais casos não estavam restritos à África central. Müller relatou o caso de um famoso sacerdote na Costa do Ouro que obteve grande apoio dos ingleses assentados ao redor de Kormantin, depois de 1665, por haver feito previsões corretas e importantes. Ele logo conquistou uma grande clientela entre as pessoas da região, mas depois seus poderes o abandonaram, e terminou "difamado e desprezado tanto por negros quanto por brancos".⁴⁶ Mais uma vez, vemos que as declarações tinham de ser continuamente comprovadas, e a reputação valia pouco para a manutenção do prestígio.

43. Antonio Mendes ao Padre Geral Jesuíta, 9 de maio de 1563, fl. 223, MMA 2:508-9.

44. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica", vol. A, livro 1, pp. 78-100, passim.

45. Narrado na íntegra em Cadornega, *História* 1:367-71.

46. Müller, *Afrikanische*, pp. 76-8.

Dado o potencial das recompensas, havia sem dúvida casos de fraude, e esses casos, quando eram descobertos, levavam ao imediato abandono e empobrecimento do sacerdote. Comerciantes dinamarqueses expuseram com êxito um grupo de fraudadores em Comenda em 1668, que foram rapidamente difamados por todos.⁴⁷ Alguns europeus acreditavam que os sacerdotes africanos eram trapaceiros. Outros estavam convencidos de que os sacerdotes tinham contatos com o outro mundo, embora os mais religiosos entre eles atribuíssem o poder ao demônio. A atitude de Cavazzi era claramente ambígua, por exemplo, e alternava entre a explicação de embuste e a demoníaca.⁴⁸ Mas os próprios africanos pareciam compartilhar essa suspeita sobre as declarações de qualquer sacerdote e, desse modo, com efeito, todos eles precisavam confirmar constantemente seus poderes.

A insegurança do sacerdócio apresentava, obviamente, uma barreira imposta à ortodoxia nas religiões africanas. Além disso, embora os reis e outras pessoas poderosas tivessem quase sempre sacerdotes próprios e do Estado, a ausência de propriedade de terras significava que a manutenção de um clero era impossível. Os sacerdotes viviam à mercê de seus clientes, fossem eles governantes ou pessoas simples que pagavam por serviços prestados. Os sacerdotes podiam ser capazes de impor comportamentos, como Cavazzi acreditava que certamente o faziam, especialmente se insistissem que lhes havia sido revelado que determinados tipos de comportamento eram essenciais para agradar o outro mundo. Mas, em última análise, suas restrições eram aceitáveis só se os governantes as acatassem ou o povo concordasse em obedecê-las. Os protagonistas religiosos não possuíam poder independente para impor ortodoxia.

O cristianismo europeu, ao contrário, desenvolveu-se com um clero forte que possuía poderes políticos, recrutava seus membros e tinha leis próprias, e algumas vezes até ameaçava a autoridade do Estado. Mesmo em países como Espanha, Portugal e o norte da Europa pós-Reforma, onde os padres estavam em grande parte sob o controle do Estado, havia interesse de ambos em manter a instituição de um clero inatacável, cujas interpretações das revelações não podiam ser questionadas. Isso seria importante na conversão dos africanos ao cristianismo tanto na África quanto nas Américas. Na África o clero cristão continuou a ser precário,

47. *Ibid.*, pp. 81-2.

48. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica" vol. A, livro 1, pp. 79-100, passim.

Revelação contínua (base de fé cristã) e assim a conversão sempre envolvia o questionamento da autoridade clerical. Na América, o clero podia seguir seu próprio caminho, embora os africanos continuassem a ter suas dúvidas sobre a realidade das afirmações do clero.

Revelação contínua (base de fé cristã) e assim a conversão sempre envolvia o questionamento da autoridade clerical. Na América, o clero podia seguir seu próprio caminho, embora os africanos continuassem a ter suas dúvidas sobre a realidade das afirmações do clero.

A segunda barreira à ortodoxia foi o crescimento desmesurado da primeira condição. As revelações ocorriam aos africanos em um fluxo contínuo, dia após dia, e cada uma exigia validação. Dada a precariedade do clero, eles não podiam impor sua interpretação a essas revelações nem podiam controlar seu aparecimento ou institucionalizá-las. Esse fato agravava-se em virtude da posição contrastante do clero cristão. No princípio do cristianismo também havia uma corrente contínua de revelações, como a revelação de Jesus seguida por Paulo (e com implicações mais importantes sobre como a fé devia ser praticada) e outros na época inicial. Mas, quando a Igreja Cristã foi co-optada pelo Império Romano sob Constantino, o clero consolidou uma posição independente e, além disso, as revelações foram canonizadas, criando o que se pode chamar de uma revelação descontínua, ao contrário do padrão de revelação contínua dos africanos.⁴⁹

Revelação contínua (base de fé cristã) e assim a conversão sempre envolvia o questionamento da autoridade clerical. Na América, o clero podia seguir seu próprio caminho, embora os africanos continuassem a ter suas dúvidas sobre a realidade das afirmações do clero.

A revelação descontínua, resumida na Bíblia (grande parte produto do trabalho do primeiro clero firmemente estabelecido em Israel), forneceu a base inviolável para a fé e a estrutura de grande alcance para a religião e a cosmologia. Mas nem a Igreja nem os leigos deixaram de acreditar na realidade da revelação contínua. Os trabalhos de doutores ou pastores da Igreja, por exemplo, eram vistos como inspirados pelo Espírito Santo, sendo assim uma revelação contínua. Além disso, os europeus do século XVI acreditavam que vários presságios, adivinhações e aparições de seres do outro mundo aconteciam constantemente e consultavam com regularidade astrólogos, geomânticos ou outros adivinhos e curandeiros.⁵⁰

49. A distinção de revelação contínua versus descontínua é semelhante, mas não é exatamente igual à da teologia cristã entre revelações especiais e gerais, em que revelações especiais (ou privadas) feitas a um indivíduo diferiam das revelações gerais (ou públicas) dirigidas a toda a população. Ver, entre outros, A. R. Dulles, *Revelation Theology: A History* (Londres, 1969).

50. Para uma análise útil das crenças ibéricas, ver o trabalho do século XVI de Pedro Ciruelo, *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, 1ª ed. (Salamanca, 1530; ed. atualizada, Alva Ebersole da edição de 1547, Valença, 1978); a tradução inglesa da edição aumentada de 1628 de Eugene Maio e D'Orsay Pearson, *Pedro Ciruelo's A Treatise Reproving All Superstitions and Other Forms of Witchcraft* de (Cranbury, N. J., 1978). Ciruelo atribuiu todas essas práticas a "bruxarias implícitas" ao argumentar que apenas o demônio poderia fazer revelações a leigos, porém é óbvio que nessa época

Devidos Contínuo e assim a conversão sempre envolvia o questionamento da autoridade clerical. Na América, o clero podia seguir seu próprio caminho, embora os africanos continuassem a ter suas dúvidas sobre a realidade das afirmações do clero.

Isso não era simplesmente uma crença folclórica; a Igreja também a aceitava. William Christian, valendo-se de análises detalhadas de espanhóis do século XVI, demonstrou que os sacerdotes utilizavam em sua rotina adivinhações para determinar que santos deveriam guiar determinada missão ou apadrinhar uma igreja ou uma capela, e muitos aceitavam votos como conseqüência das respostas a orações aos santos.⁵¹ É preciso ler apenas o trabalho do padre Cavazzi para ver quanto completamente a idéia de revelação contínua estava fixada na mente do clero europeu escolhido para o trabalho missionário.⁵²

Contudo, no início, a Igreja moderna tinha conhecimento do perigo da revelação contínua para sua autoridade e, apesar de reconhecê-lo, ela também procurava contê-lo. Os padres missionários fizeram isso primeiro insistindo na primazia da revelação descontínua (a ponto de negar a validade de uma revelação se ela contradissesse diretamente a Bíblia), enquanto colocavam sua interpretação em suas próprias mãos e depois atribuíam ao demônio revelações com as quais não concordavam.

Os filósofos escolásticos e humanistas, por exemplo, procuraram reforçar a leitura cuidadosa da revelação descontínua como um substituto para a aceitação das revelações contínuas até o ponto em que Lutero fez isso, em sua declaração, *sola scriptura*, questão principal da Reforma teológica, embora nem ele nem seus seguidores protestantes a tenham tomado literalmente, como alguns críticos católicos logo apontaram.⁵³

O conceito de revelação contínua de inspiração diabólica foi a segunda justificativa para o controle da Igreja sobre a revelação contínua. O tratado popular do sacerdote espanhol Pedro Ciruelo sobre esse assunto descreve cuidadosamente a posição da Igreja, atribuindo ao demônio todas as formas de revelações populares (presságio, astrologia, adivinhação etc.), mesmo quando os agentes da revelação eram bons cristãos e agiam de boa-fé.⁵⁴ Todas essas revelações podiam ser então

apenas uma minoria aceitava essa posição ortodoxa, e muitos não viam seu comportamento como bruxaria. Para uma análise interessante da influência das práticas inglesas, ver Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth Century England* (Londres, 1971) (mas com reservas sobre o argumento geral).

51. William Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Nova York, 1981).

52. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica", vol. B, pp. 548-611.

53. Ver, por exemplo, os argumentos controversos de St. François de Sales, François Vernon, e do jesuíta Juan Maldonat, que enfatizaram a exigência decisiva da revelação para a fé e deixaram aberta a porta para a revelação contínua (Richard Popkin, "Skepticism and the Counter-Reformation in France", *Archiv für Reformationsgeschichte* 51 [1960]: 62-6).

54. Ciruelo, *Reprouacion*.

classificadas como bruxaria e seus praticantes queimados (como na verdade milhares foram), embora a Igreja ainda aceitasse a maioria das que estavam sob seu controle ou que não fosse ameaçadora (como as aparições de santos e da Virgem).

Essa investida contra a revelação contínua obteve êxito, entretanto, apenas porque tanto as autoridades da Igreja quanto do Estado aceitaram a idéia de um clero forte. Em uma posição de segurança, o clero podia então usar a força, se necessário, para garantir a ortodoxia. Os julgamentos de bruxarias, as fogueiras no início da época moderna e as atividades da Inquisição foram todas manifestações de força.

Sem um clero forte e com a valorização da revelação contínua, as religiões africanas eram menos ortodoxas. A cosmologia, a descrição do universo religioso, não é dada em toda a abrangência das revelações descontínuas recebidas em grandes intervalos e cuidadosamente registradas por escrito ou através de tradição oral para a posteridade,⁵⁵ mas, ao contrário, é um retrato constantemente atualizado do outro mundo, percebido como um fluxo.⁵⁶

Quando Müller apresentou a Bíblia, que ele tratava como revelação descontínua, à população da Costa do Ouro, as pessoas não ficaram impressionadas. Acharam o cristianismo, como apresentado nas escrituras sagradas, difícil de aceitar pois os eventos em questão haviam acontecido há muito tempo e estavam muito distantes.⁵⁷ Em vez de consultar um livro de revelações como a Bíblia para determinar o curso da ação em uma situação específica, os africanos simplesmente abordavam um padre ou um médium e podiam esperar uma resposta sobre um tópico muito específico quase imediatamente. Se consultas prévias ao outro

55. Os primeiros evangelhos cristãos, o Alcorão e as escrituras hindus e budistas existiram na forma oral antes de serem escritas. Na cultura indiana, a transmissão oral era sempre vista como a forma mais apropriada de passar as "escrituras" adiante, e as formas escritas eram evitadas; ver C. MacKenzie Brown, "Purana as Scripture: From Sound to Image in the Hindu Holy Tradition", *History of Religion* 26 (1986): 68-86. Nesse caso, a transmissão oral, em uma sociedade com um clero forte, é um meio de salvaguardar o conhecimento secreto de uma revelação descontínua. A revelação descontínua, portanto, não depende da existência de uma tradição escrita. Podemos acrescentar a isso a longa retenção de ensinamentos esotéricos passados oralmente entre uma elite escolhida. O Talmude e muitas das principais doutrinas do budismo Mahayana eram preservadas oralmente por gerações antes de serem tornados públicos.

56. A súbita aparição de escritos esotéricos pode atualizar revelações descontínuas, que também é a função dos comentários, especialmente aqueles inspirados por escritores místicos ou até mesmo estritamente intelectuais (como os escritos de Santo Tomás de Aquino).

57. Muller, *Afrikanische*, p. 91.

mundo tivessem produzido conselhos diferentes, a pessoa em questão teria de assumir que as entidades do outro mundo haviam mudado de idéia ou que a estrutura do outro mundo também mudara nesse ínterim. Como os africanos estavam em contato quase constante com o outro mundo, exacerbava-se o potencial para uma cosmologia e uma religião instáveis, em constante mudança, enfraquecendo o papel dos sacerdotes.

Embora a primazia da revelação contínua na África enfraquecesse o clero, não impedia a criação e a manutenção de uma cosmologia razoavelmente estável. Uma vez que um grupo de revelações estabeleceu a existência de um conjunto de inter-relações dos dois mundos, foi possível criar uma cosmologia coerente. As revelações podiam não mudar pontos sutis na cosmologia, mas não precisavam mudar muito ao longo do tempo. Assim, estudiosos das religiões na África moderna encontram grandes semelhanças entre as cosmologias do século XVII e as do século XX.

Isso está muito evidente na religião na África central, onde graças a uma descrição abrangente das crenças em várias fontes (entre as quais a contribuição de Cavazzi talvez seja a melhor), a cosmologia está claramente de acordo com as descrições modernas. Wyatt MacGaffey, ao comparar suas próprias observações de campo sobre a religião do Congo em 1960 às de literatos no Congo no início dos anos 1900, e às descrições encontradas em fontes de missionários em 1500, foi capaz de identificar a mesma estrutura religiosa básica. Existiam, e existem, quatro categorias de seres do outro mundo: ancestrais (as almas daqueles que viveram anteriormente); divindades territoriais (que informantes modernos acreditam terem sido seres que já viveram, mas há tanto tempo que não possuem nenhum grupo específico de descendentes), chefiados por Nzambi Mpungu, o "primeiro homem" de quem todos descendem; espíritos menos elevados que podem ser capturados em magias; e espíritos perigosos que vagam em lugares fora do caminho (fantasmas).⁵⁸ Em contrapartida, embora o esquema geral de divindades e ancestrais seja o mesmo, os informantes modernos nem sempre descrevem a religião exatamente da mesma maneira. Ainda não está claro se isso é consequência de nosso conhecimento incompleto do período inicial ou de mudanças históricas.

58. Todo este grupo está descrito em MacGaffey, *Religion and Society*, pp. 63-135. Minha edição de Cavazzi conterá um instrumento crítico estabelecendo relações entre suas descrições e as do trabalho de MacGaffey.

Ao reunir um sistema crítico da descrição de Müller da religião da Costa do Ouro, Adam Jones tentou realizar a mesma tarefa para aquela região, ao comparar a antiga descrição às narrativas etnográficas do início do século XX. Embora menos extensas que as narrativas de MacGaffey, ainda demonstram a identidade básica dos dois sistemas de crenças.⁵⁹ Em Acã, como no Congo, é possível identificar um grupo de divindades territoriais, almas de ancestrais e divindades que habitam feitiços.

Os relatos dos jesuítas portugueses em Serra Leoa e em regiões vizinhas, assim como as narrativas anteriores (a descrição de Alvaro Velho da religião em Serra Leoa que data de cerca de 1506 é uma das primeiras e mais detalhadas) não foram sistematicamente comparados a uma etnografia moderna. À medida que esses textos têm sido publicados, especialmente por P. E. H. Hair, a tarefa tem sido realizada quase à maneira de Jones. Em Serra Leoa é possível identificar um grupo de divindades territoriais ("corofins" em fontes portuguesas, *krifi* hoje) e ancestrais no outro mundo; fantasmas e espíritos enfeitiçados são encontrados em outras regiões.⁶⁰

Em Serra Leoa, muitos escritores mencionam a existência de "sociedades secretas", ou seja, associações dedicadas à adoração de determinadas divindades e nas quais a entrada era restrita a certas pessoas (quase sempre dependendo da riqueza ou *status*). Havia probabilidade de que o conhecimento esotérico estivesse associado a essas sociedades. Alvares até identificou uma "universidade" de várias sociedades locais próximas a cabo Mount.⁶¹ Essas sociedades podem ter elaborado cosmologias e dirigido grande parte da vida religiosa, porém nosso conhecimento sobre elas naquela época, assim como agora, é limitado.⁶²

A cosmologia do grupo de pessoas iorubá-aja (inclusive aladá) foi estudada em maior profundidade nos tempos modernos do que muitas

religiões africanas, e as histórias sobre a gênese e as cosmologias têm sido registradas (muitas delas escritas pelos próprios iorubá) desde 1840. Essas cosmologias modernas contêm uma série importante de diferentes divindades, todas com poderes universais (ao contrário das divindades da maioria das outras regiões, que são especificamente mais territoriais), embora a cosmologia também reconheça uma multidão de espíritos menores e de ancestrais.⁶³ Essas cosmologias são importantes para os americanos, visto que algumas das religiões afro-americanas modernas, especialmente Santeria em Cuba, apóiam-se nelas.⁶⁴ Os iorubá foram muito pouco descritos no século XVII, e relativamente poucos foram escravizados na época, mas as cosmologias aja em geral podem ser encontradas entre os povos do litoral em Aladá e Ajudá.

A descrição de James Barbot de Ajudá do final dos anos 1670 refere-se a três classes de deuses: um deus elevado que era superior a todos os outros; outros deuses importantes, um das árvores, outro de uma serpente (provavelmente o culto de Dangbe); e uma divindade do oceano, que, como na cosmologia iorubá moderna, e ao contrário daquelas de outras regiões, tinha autoridade universal. Esses deuses manifestavam-se, por sua vez, em vários outros deuses menores, para quem as pessoas rezavam, em geral através de "ídolos", todos semelhantes a crenças religiosas na região atual.⁶⁵

Os elementos da cosmologia de Aladá foram elaborados na edição de Henri Labouret e Pierre Rivet do catecismo de Aladá em 1658, que revelou que a cabeça de Deus naqueles dias (como hoje) era composta de dois elementos, conhecidos como Vodou e Lisa, mas que o catecismo identificava como Deus e Jesus Cristo (como o conceito de três em um na Trindade ocidental).⁶⁶ Embora seja fácil reconhecer os princípios gerais dessas descrições mais antigas, as mudanças são marcantes. Uma

59. Ver a edição de Müller em Jones, *Brandenburg*, pp. 158-81 e o apêndice A19 (incorporado a *Afrikanische*, pp. 43-101). As anotações de Jones são especialmente úteis pois também incluem referências a outra literatura dos séculos XVII e XVIII.

60. Ver as anotações extensivamente comentadas nas fontes jesuítas por Hair (Donelha, *Descrição da Serra Leoa, por exemplo*) e as numerosas citações curtas de documentos portugueses publicados no *Africana Research Bulletin* (Serra Leoa).

61. Sobre a sociedade "contuberia", ver BSGL, Alvares, "Etiopia menor", fols. 67-70, e Almada, "Tratado breve", MMA2 3:351; por menções anteriores a várias sociedades, ver Fernandes, "Descrição", fol. 131v.

62. Sabemos menos ainda sobre as manifestações das várias sociedades secretas de Igbo e das sociedades do delta do Níger, pois falta material descritivo sobre aquela região nessa época mais antiga.

63. Para uma narrativa mais abrangente, baseada nas histórias da gênese, ver Peter Morton-Williams, "An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba", em Elliot Skinner, ed., *Peoples and Cultures of Africa* (Nova York, 1973), pp. 654-77.

64. Para uma avaliação de Santeria como uma religião iorubá, ver Joseph Murphey, *Santeria: An African Religion in America* (Boston, 1987).

65. Barbot, "Voyage", pp. 340-5, 354-6 (para Aladá). Ver descrições similares nos Archives Nationales de France, Dépôt des Fortifications d'Outre-Mer, manuscrito 104, "Relation", pp. 53-4. Para alguns detalhes sobre as religiões da região em tempos mais recentes, ver Merville, J. Herskovits, *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, 2 vols. (Nova York, 1937).

66. Henri Labouret e Pierre Rivet, *Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVIIe siècle* (Paris, 1929).

dessas modificações e que diz respeito a Aladá é a introdução do culto do deus Mawu, que substituiu Vodú (das primeiras fontes), uma introdução que pode ter ocorrido durante o século XVIII em consequência da política religiosa do reinado de Daomé.⁶⁷

REVELAÇÃO CONTÍNUA E A CONVERSÃO DE AFRICANOS

Estabelecida a base do conhecimento religioso em ambas as tradições, podemos agora examinar as circunstâncias históricas em que aconteceu a fusão. Não é surpreendente que a fusão não tenha sido simplesmente um emaranhado de cosmologias nem um empreendimento intelectual mas, ao contrário, um exame complexo das revelações conduzidas tanto por africanos quanto por cristãos. A forma como as revelações interagiram e foram validadas determinou a natureza da religião resultante: o cristianismo africano.

O cristianismo africano podia ser considerado uma forma de cristianismo uma vez que seus adeptos aceitavam uma série de verdades a partir das quais diversos seres do outro mundo — sobretudo santos reconhecidos pelos cristãos católicos, porém filtrados pela tradição religiosa africana — eram dados a conhecer, conquistando desse modo status especial, e sendo adorados pelos africanos. Ao mesmo tempo, entretanto, o cristianismo africano não era idêntico àquele praticado na Europa ou pela maioria dos euro-americanos, cuja filosofia resultante continuou a reconhecer muitas outras revelações como válidas e, além disso, nunca aceitou totalmente determinados pontos da doutrina católica, especialmente os que reforçavam o poder do clero (a primazia das revelações descontínuas como a Bíblia ou a sucessão apostólica, e as atitudes resultantes dos sacramentos e a função do papado).

A maioria dos estudiosos interessados na conversão dos africanos ao cristianismo nesse período voltou sua atenção para as Américas e restringiu-se à conversão dos escravos. Até certo ponto, isso é uma abordagem enganosa, pois a conversão dos africanos na verdade começou na África, e os estudos modernos desconsideraram esse aspecto do problema.

67. Ver a interessante discussão de Robin Law, "Ideologies of Royal Power: The Dissolution and Reconstruction of Political Authority on the 'Slave Coast', 1680-1750", *Africa* 57 (1987): 330. A lei declara, entretanto, que a introdução de Mawu foi simplesmente o reforço de um culto existente. Suas fontes (nota 30 p. 341) mencionam um deus supremo mas não dizem o nome, enquanto o catecismo de Allada o nomeia claramente Vodú.

Embora apenas um número limitado de escravos fosse cristão antes de sua chegada ao Novo Mundo (a maioria de africanos da África central), o impacto dos cristãos africanos foi muito maior que sua quantidade. Isso ocorreu em virtude de os cristãos africanos serem quase sempre escolhidos como catequistas, tanto formal quanto informalmente. Além disso, mesmo se os africanos não se convertiam na África, eles provavelmente possuíam um grande conhecimento do cristianismo antes do embarque, em consequência do empenho missionário e do proselitismo dos mercadores cristãos e de outros colonos, maior do que normalmente se tem reconhecido.⁶⁸

Assim, devemos considerar a conversão de africanos como um processo contínuo, iniciado na África e estendido ao Novo Mundo. Além disso, devemos compreender que não era inteiramente dependente da condição da escravidão ou da escravidão sociológica, pois, na parte africana, muitos dos convertidos eram livres e até mesmo poderosos. Tais pessoas quase sempre moldavam a cosmologia e a direção do cristianismo para todos os cristãos africanos, especialmente em regiões como o Congo, onde havia um Estado que dava suporte à Igreja.

A maioria dos especialistas que analisou a conversão dos africanos, na África ou nas Américas, procurou explicar o processo tentando contrapor as cosmologias. Desse modo, trataram as cosmologias africanas como fixas em vez de dinâmicas e submetidas à revelação contínua. Para explicar a conversão tem sido necessário, portanto, demonstrar como uma cosmologia se fundiu ou substituiu outra.

Sobel, por exemplo, apresentou uma das discussões mais abrangentes e extensas sobre a conversão dos africanos e seus descendentes na América do Norte. Sobel escreve em termos gerais sobre um "cosmos africano sagrado" e os "cosmos afro-americanos sagrados" correlatos que se desenvolveram nas colônias inglesas na América do Norte. Em sua análise, as cosmologias dos africanos foram adequadas às várias denominações européias cristãs. Nos países católicos e da América Latina em geral, onde a adaptação foi apropriada, desenvolveu-se um sincretismo satisfatório, e a conversão ocorreu rapidamente (pelo menos a conversão nominal). Entretanto, onde as cosmologias eram diferentes, como nos países protestantes, os africanos elaboraram uma nova cosmologia

68. Como tentativa de retificar essa questão, ver John Thornton, "On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas", *The Americas* 44 (1988): 261-78.

própria (o cosmos afro-americano sagrado) a partir de suas diversas tradições, e apenas aceitaram a conversão quando esse cosmos começou a ruir ao longo do tempo.⁶⁹

O trabalho de Sobel na América tem paralelo ao de Hilton no Congo, onde a maioria das conversões nesse período foi feita na África. Hilton, como Sobel, procura compreender exatamente como as crenças africanas fundiram-se às cristãs no Congo. Ao encontrar uma adequação imperfeita, Hilton conclui que o cristianismo nos séculos XVI e XVII era uma religião apenas parcialmente cristã, e foi só pelo estímulo dos mal-entendidos das duas tradições que os paroquianos africanos puderam realmente se comunicar com os padres cristãos.⁷⁰

Ao abordar a questão da conversão de maneira diferente enfatizando os elementos dinâmicos (revelações), em vez dos mais estáveis (cosmologias), a natureza da conversão se modifica. Os africanos tornaram-se cristãos não porque os padres ou os convertidos procurassem correspondência ou substitutos de suas cosmologias. Ao contrário, eles se convertiam pois recebiam "co-revelações", ou seja, revelações na tradição africana que se encaixavam na tradição cristã. A conversão era aceita, visto que os cristãos também aceitavam esse conjunto particular de revelações como válido.

O processo de conversão, portanto, era realmente um processo de troca e avaliação de revelações. Isso pode explicar por que alguns europeus aceitaram as revelações de adivinhos e médiuns africanos, assim como os africanos aceitaram as revelações do cristianismo. Deve-se sempre lembrar que o controle da Igreja sobre o processo de revelação contínua na Europa era incompleto, e os europeus do século XVI quase sempre acolhiam como válidas revelações que a Igreja não aceitava, embora tenha sido exatamente nesse período que a Igreja começou a controlar o processo de revelação contínua de maneira decisiva.

O processo manifestava-se ocasionalmente na África, onde, por exemplo, Alvares constantemente acusava os portugueses de Serra Leoa de serem maus cristãos e até bruxos por seguirem as revelações contínuas dos sacerdotes locais.⁷¹ Os ingleses que escutaram o oráculo em Koromantin, que predisse a chegada de navios, estavam provavelmente

aceitando essas revelações contínuas, assim como muitos outros europeus na América, como veremos.

Essa visão das revelações contínuas na Europa ajudaria a moldar a atitude cristã em relação a outras religiões. Seria fácil atribuir ao demônio as revelações que formaram a base de outra religião e, então, introduzir a série cristã. Mas, até certo ponto, essa abordagem estava restrita à idéia de que Deus deve ter se revelado a outros povos além dos judeus, e assim, possivelmente, pelo menos outro povo no mundo pode ter tido revelações comprovadas de Deus e não do demônio.

Essa idéia era especialmente relevante para as religiões não-mediterrâneas. O demônio pode ter motivado os judeus que rejeitaram Cristo ou utilizaram as crenças romanas para tentar conter a propagação do cristianismo ou fizeram falsas revelações a Muhammed, mas ele o fez na batalha contra Cristo. Contudo, nas regiões do mundo onde Cristo nunca esteve, muitos acreditavam que Deus não teria dado tal liberdade ao demônio.

Isso foi exatamente a atitude do clero espanhol no confronto com as religiões mexicanas, por exemplo. Ao escutar as histórias dos astecas sobre Quetzalcoatl, um bom rei (deificado no século XVI) que foi expulso do México por um estratagemma e que retornaria glorioso, decidiu que Quetzalcoatl deve ter sido o apóstolo Tomás, trazendo a palavra do cristianismo, e aqueles que o expulsaram devem ter sido inspirados pelo demônio. Desse modo, procurou-se persuadir os astecas de que estavam restituindo Quetzalcoatl ao trazer o cristianismo, enquanto atacavam ao mesmo tempo violentamente as práticas astecas mais atuais por serem diabolicamente inspiradas pelos inimigos de Quetzalcoatl.⁷²

O empenho com que o clero cristão procurava explicar as revelações de outra religião ao vê-las como diabólicas ou divinas determinava o grau de tolerância a aspectos daquela religião. Ao descobrir que uma religião estava fundamentada em revelações diabólicas, a Igreja não tinha escolha senão adotar o que chamei de abordagem "exclusiva". Toda a sua sabedoria devia ser negada, um curso de ação evidente na destruição das escrituras mexicanas. Mas, se algumas das revelações de uma religião fossem de origem divina, então grande parte de seu conteúdo

69. Mechal Sobel, *Trabelin' On: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith* (Princeton, 1988).

70. Hilton, *Kingdom of Kongo*, pp. 90-103 e passim.

71. BSGI, Alvares, "Etiopia menor", fols. 110-12V e passim.

72. Ver, entre outros, Diego Duran, *Book of the Gods and Rites of the Ancient Calendar*, trad. Fernando Horcasitas e Doris Heyden (Norman, Okla., 1971).

seria aceito em uma abordagem "inclusiva", se fosse possível eliminar os elementos diabólicos.⁷³

A decisão da abordagem mais apropriada a seguir dependia de muitos fatores, é claro, e na maioria das missões ocorriam ao mesmo tempo ambas as abordagens, mesmo onde alguns elementos da religião local eram vistos como revelações válidas. De modo geral, as considerações sobre o poder desempenhavam um grande papel, de modo que a Igreja tinha predisposição a ser bastante exclusiva em sua atitude quanto a outras religiões, nas quais ela exercia um claro poder político (como no México) e inclusiva em caso contrário (China). Isso, por sua vez, refletia o grau de segurança do clero europeu em oposição à precariedade. Na África, os europeus exerciam pouco poder sobre a sociedade local e, por essa razão, a abordagem inclusiva tendia a prosperar lá.

A revelação contínua desempenhou um papel importante no desenvolvimento do cristianismo africano, sobretudo quando as revelações foram aceitas por ambas as partes. Esse processo pode ser claramente observado na missão mais bem-sucedida na África: a missão do Congo. A experiência de conversão no Congo e o seu subsequente desenvolvimento foram de grande importância para o desenvolvimento do cristianismo na África. A conversão do Congo depois de 1491 começou com uma série de co-revelações. Logo após a chegada dos primeiros padres católicos oficiais no Congo, dois nobres congolenses sonharam ao mesmo tempo com uma linda mulher que suplicava ao Congo para seguir o cristianismo. Além disso, um deles também encontrou uma pedra, que era "preta e diferente de qualquer outra no país" em forma de cruz próximo à sua casa. Quando o rei Nzinga, um nkuwu, ouviu essas histórias, pediu explicações ao clero cristão presente. Eles explicaram sem hesitar que a mulher no sonho era a Virgem Maria e que ela e a pedra eram "sinais de graça e salvação" e que os eventos eram "milagres e revelações".⁷⁴

Se o clero cristão via esses eventos como milagres e revelações, o Congo também. Como vimos anteriormente, sonhos e pedras incomuns representavam formas de presságio no Congo, e por isso uma forma aceitável de revelação.⁷⁵ Para provar isso de maneira mais completa, a

73. Thornton, "African Catholic Church", pp. 152-6.

74. Pina, *Cronica*, cap. 61, extraído do MMA 1:124-5 (uma edição superior às outras).

75. Para uma discussão mais detalhada do incidente como presságio no Congo, ver Hilton, *Kingdom of Kongo*, pp. 50-1 (mas com reservas sobre sua reconstrução geral da interpretação cosmológica).

primeira igreja construída no Congo foi dedicada à Virgem Maria, que apareceu no sonho, e a pedra foi colocada dentro dela como objeto de veneração.⁷⁶

Em poucos anos, o presságio da primeira conversão foi reforçado por uma revelação mais direta. O segundo rei cristão do Congo, Afonso, lutava contra rivais a quem definiria posteriormente como pagãos, quando uma visão deslumbrante de São Tiago Maior apareceu no campo de batalha e dizimou os inimigos.⁷⁷ Como na primeira revelação, esta também foi reconhecida como milagre e validada por Portugal, pois quando, em 1512, o rei de Portugal pediu que um brasão fosse registrado no Congo, os eventos da aparição foram incorporados.⁷⁸ Além disso, o dia de São Tiago (25 de julho) tornou-se o feriado mais importante do Congo.⁷⁹

Essas co-revelações ocorriam de tempos em tempos. No século XVII, freis capuchinhos registraram uma aparição da Virgem a uma devota de São Salvador⁸⁰ e outra que deu vitória ao Conde de Nsevo contra os rebeldes.⁸¹ Os missionários da província de Nsoyo, no litoral do Congo, ouviram que o anjo da guarda da província aparecera sobre a igreja e falara com o Conde de Nsoyo, pedindo a paz entre ele e seu senhor feudal no Congo.⁸² Essas aparições interessavam muito ao Congo, que as levava a sério, assim como aos sacerdotes, que também as encaravam como revelações divinas.

76. Pina, *Cronica*, cap. 62, em MMA 1:130.

77. Afonso descreveu esse incidente em uma carta ao rei de Portugal em 1509. Foi incorporada a vários rascunhos de cartas para ele se dirigir ao povo, aos lordes e ao papa (tudo em MMA 1:257, 268) e tornou-se fonte de descrições literárias do mesmo evento (Martin Fernandez de Enciso, *Summa de geographia* [Sevilha, 1519], pp. 109-110; Barros, *Decadas* I, livro 3, cap. 10). Afonso faz referência à aparição e sua carta anterior na carta a Manuel I, de 5 de outubro de 1514, MMA 1:301. Uma tradição posterior (registrada em Pigafetta, *Relazione* [ed. Cardona], p. 52) colocava a Virgem Maria na aparição original.

78. Ver a explicação do brasão do Congo em Afonso aos Lordes de Seu País, 1512, MMA: 1:263, 268. Esta carta foi escrita para ele em Portugal, com base nas informações contidas na carta de Afonso de 1509, refletindo a aceitação dos portugueses das visões como aparições.

79. Para o feriado no século XVI, ver Pigafetta, *Relazione* (ed. Cardona), p. 52.

80. Biblioteca Nacional de Madri, manuscrito 3533, Antonio de Teruel, "Descripcion narrativa de la mission del PP. Capuchinos en el reyno de Congo" (c. 1664).

81. Montesachio, "Viaggio", fols. 25-25v; Biblioteca Nacional de Madri, manuscrito 3533, de Teruel, "Descripcion narrativa", fol. 99. Esses padres consideraram a aparição suficientemente importante para proceder a um inquérito formal e tomar o testemunho do lorde de Masinga na Nseva, líder dos rebeldes.

82. Biblioteca de Palacio, Madri, manuscrito 722, Juan de Santiago, "Brebe relacion de lo sucedido a Doce Religiosos Capuchinos que la Santa Sede Apostolica enbio por misionarios al reyno de Congo" (c. 1647), p. 136.

Algumas vezes, as co-revelações milagrosas tomavam uma forma diferente e dramática. Quando a rainha Jinga pensou em permitir que os padres viessem à sua base em Matamba em 1654-5 e convertesse seu povo, ela se aconselhou com três espíritos mediúnicos (*xingula*) que a serviam. Cada um dos médiuns foi possuído por um de seus ancestrais, e ela perguntou se deveria seguir o cristianismo a cada um dos ancestrais que falou através dos médiuns. Em cada caso o ancestral incitou-a a aceitar o cristianismo, ainda que isso significasse que ela não mais seguiria o culto aos ancestrais. O episódio foi encarado como milagre, tanto por Calisto Zelotes dos Reis Magros, o padre do Congo que o testemunhou, quanto por Antonio de Gaeta, que o registrou, pois como viram, o próprio demônio (o "verdadeiro" possuidor dos médiuns) estava admitindo a derrota.⁸³

O presságio do clero também completou esses eventos dramáticos. Em meados do século XVI, uma série de igrejas e capelas foi construída em todas as províncias importantes de todo o país. Cada uma delas foi dedicada a um santo ou outra figura da cosmologia cristã. Embora não saibamos os detalhes dos ritos de consagração dessas igrejas, há pouca dúvida de que os patronos eram escolhidos por métodos que empregavam adivinhação ou presságio, como acontecia na Europa, e essas adivinhações eram com certeza aceitas como co-revelações pelo Congo. Esta foi sem dúvida a forma como procedeu Cavazzi ao construir a primeira igreja em Matamba em 1660, pois sua narrativa é uma longa descrição de milagres e revelações.⁸⁴

Essas práticas, quando realizadas na presença do povo do Congo, certamente reforçavam o conceito de revelação. Poderiam, também, ter o efeito de criar uma fusão de uma divindade, ancestrais e seres do outro mundo locais que apareceram na região antes da conversão, com santos ou anjos católicos que haviam se revelado aos sacerdotes ou a outras pessoas. Assim, o povo do Congo compreenderia que os seres que há muito tempo se revelavam foram sempre santos ou anjos e, em vez de divindades locais e particulares que ele acreditava habitar a região, eram santos ou anjos universais. No caso de Nsoyo, o conceito de um determinado anjo da guarda para cada pessoa (ou, nesse caso, território) po-

83. Antonio da Gaeta, *La meravigliosa conversione alla Fede Santa de Jesu Christo della Regina Singa* (Nápoles, 1668), pp. 103-4.

84. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica", vol. A, livro 2, pp. 139-41.

deria fundir-se às idéias locais de divindades territoriais. A fusão dessas divindades com santos era mais interessante, pois na teologia católica os santos eram tanto universais quanto particulares. Esse conceito de um determinado santo ser específico de uma localidade e ainda possuir um aspecto que fosse universal era encontrado na Europa, onde a Virgem desta ou daquela cidade era reconhecida como específica da cidade e universal.

A fusão das divindades do Congo com os santos ou anjos católicos foi uma das partes do diálogo aberto por uma série de revelações cristãs africanas. Além disso, entretanto, o clero católico também aceitou implicitamente que algumas das revelações ocorridas antes da chegada dos missionários eram válidas. Quando os missionários decidiram que o Congo conhecia o Verdadeiro Deus, a quem chamavam de Nzambi a Mpungu, como mencionou Mateus Cardoso em 1624,⁸⁵ eles também estavam afirmando que Deus deve ter se revelado de alguma forma no Congo sob o mesmo nome.

As implicações de reconhecer que revelações anteriores deram aos africanos conhecimento sobre o Verdadeiro Deus antes da chegada dos missionários também foi sentida em outras regiões. Assim, por exemplo, quando os capuchinhos e a Inquisição espanhola decidiram imprimir um catecismo para Aladá em 1658 que utilizava as palavras "Vodu" para Deus e "Lisa" para Jesus, também estavam de maneira implícita admitindo que o povo da região deve ter tomado conhecimento, de alguma maneira, da existência tanto de Deus quanto de Jesus antes da chegada dos missionários.⁸⁶

O clero europeu também reconheceu alguma forma de revelação local em Warri. Warri foi convertida ao cristianismo em 1570 e permaneceu comprometida com a religião pelo menos até o final do século XVIII.⁸⁷ Infelizmente, temos muito poucas informações sobre a natureza da adoração religiosa em Warri, ao contrário das missões no Congo, que estão totalmente documentadas. Contudo, os missionários de Benim

85. [Mateus Cardoso], *História do Reino de Congo* (1624), fol. 14 (ed. atualizada, Antônio Brásio, Lisboa, 1969). O número das folhas do manuscrito original também está marcado na edição e tradução francesa de François Bontinck, *Histoire du royaume de Congo* (1624) (Bruxelas, 1972), em que a autoria deste texto não-assinado é estabelecida.

86. O catecismo está reproduzido fotograficamente em Laboret e Rivet, *L'évangélisation*.

87. Ver Alan F. C. Ryder, "Missionary Activity in the Kingdom of Warri to the Early Nineteenth Century", *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2 (1960):1-24.

em 1637 observaram que lá o povo chamava Jesus de "Yangemeno",⁸⁸ uma palavra que se referia a mensageiros do outro mundo em Itsequiri (a língua local).⁸⁹

Entretanto, se os missionários europeus na África adotaram uma abordagem inclusiva da conversão religiosa e assim identificaram tanto milagres contemporâneos quanto revelações antigas aos africanos como de origem divina, ainda poderiam ver uma parte considerável da vida religiosa africana como de natureza diabólica. Já vimos que eles acreditavam firmemente que a maioria das revelações feitas em sua época sem um conteúdo especificamente cristão era diabólica, tal como na Europa quando a Virgem ou outros santos apareciam ou davam mensagens.

Essa atitude naturalmente se mantinha nas missões africanas. Uma vez estabelecida a Igreja, talvez por meio das revelações, a maioria das manifestações contínuas a partir de então era vista como diabólica, a menos que viesse especificamente do clero. Eles, portanto, não tinham constrangimento em descrever quase todos os mecanismos de revelação contínua na África como diabólicos, "vãos" ou "supersticiosos" (termos utilizados na acepção de Ciruelo, e não na de uso moderno).

Isso também acontecia nas revelações que envolvessem divindades cristãs. O famoso caso de Dona Beatriz Kimpa Vita ilustra bem esse fato. Beatriz, uma antiga médium (*nganga marinda*), foi possuída espontaneamente por Santo Antônio em 1701, que permaneceu nela até sua morte, em 1706. Outros santos, conhecidos tanto por seus nomes de santos quanto como "Pequenos Antônio" (*Antoni piccoli*), possuíram outros médiuns. Nessa época, Santo Antônio falou ao povo do Congo, incitando-os a reconstruir o reino e atacando muitas práticas locais de adivinhação. Santo Antônio sempre voltava para o céu para consultar Deus e retornava para possuir novamente seu corpo de certa forma morto (ou pelo menos comatoso).

Embora Santo Antônio respeitasse, em geral, os missionários e incitasse o povo a dar apoio a eles e ao papa, os missionários nunca tiveram qualquer dúvida de que isso era uma possessão demoníaca. Eles denun-

88. Columbino de Nantes a um frei superior capuchinho, 7 de agosto de 1637, MMA 8:387.

89. Informação fornecida por Vini E. Nakpedia, um estudante itsequiri da Universidade de Howard, em maio de 1987. Ele chamou o ser em questão de um "ser, anjo celestial ou mensageiro de Deus". Ele também observou que, nas modernas missões cristãs, Jesus é conhecido pelo nome de "Otun Oriseh", que significa "Filho de Deus".

ciaram Beatrice ao rei do Congo, Pedro IV, e ela foi executada em 1706.⁹⁰ Talvez porque na Europa a possessão do espírito estivesse tão intimamente ligada à bruxaria (mesmo nos dias do Novo Testamento; Jesus sempre expulsava o demônio que se apossava espontaneamente das pessoas) ou talvez porque um espírito mediúnico representasse um desafio fundamental para os padres e, por isso, eles não pudessem aprovar sua função.

Nesse sentido, o cristianismo africano era aceito na África e na Europa em grande parte pela força de suas revelações, especialmente aquelas permitidas por ambas as tradições. É claro que não havia uma superposição total. Muitos africanos continuaram a apoiar sacerdotes, cujas revelações não faziam parte da tradição cristã ou não eram reconhecidas pela Igreja, e, embora muitos europeus aceitassem algumas revelações africanas, eles rejeitavam outras como demoníacas. Em geral, os africanos nunca foram especialmente sensíveis ao argumento de revelações demoníacas, apesar de verem a bruxaria como um processo em que uma pessoa podia unir-se a poderes do outro mundo para fazer mal a outras. Por esse motivo, podiam compreender as perseguições a sacerdotes africanos feitas pelo clero católico por trabalharem com fins maléficis, mesmo se não concordassem que o ser invocado ou revelado fosse intrinsecamente demoníaco.⁹¹

CRISTIANISMO AFRICANO NO NOVO MUNDO

Grande parte do cristianismo africano cruzou o Atlântico até a América. Além dos africanos que também eram cristãos, havia catequistas que ajudavam a gerar uma forma de cristianismo entre os escravos que não eram cristãos. Mas o cristianismo no Novo Mundo também possuía algumas características próprias que o separavam de seu ancestral e esteio no Velho Mundo.

90. Esta história foi recontada em detalhes em narrativas da época, em especial por Bernardo da Gallo, o frei capuchinho que testemunhou todo o episódio. Grande parte dos documentos originais foi reimpressa por Teobaldo Filesi, "Nazionalismo e religione nel Congo all'inizio del 1700", *Africa* (Roma) 9 (1971): 267-303, 463-508, 645-68. Uma narrativa em francês e as traduções desses documentos estão em Louis Jadin, "Le Congo et la secte des Antoniens: Restauration du royaume sous Pedro IV et la 'Saint Antoine' congolaise (1694-1718)", *Bulletin, Institut Belge de Rome* 33 (1961): 411-615. Interpretações desses documentos são encontradas mais recentemente em Thornton, *Kingdom of Kongo*, pp. 106-12; Hilton, *Kingdom of Kongo*, pp. 208-10; MacGaffey, *Religion and Society*, pp. 208-11.

91. Ver Thornton, "African Catholic Church".

Por exemplo, na África, a maioria das pessoas seguia determinada religião ou cosmologia razoavelmente fixa e estável. Para elas, existia um corpo específico de revelações que vieram a aceitar como legítimas e a partir do qual construíram uma religião e uma cosmologia. Essas religiões eram bastante especiais e confinavam-se a uma região circunscrita, embora não necessariamente a uma determinada nação ou grupo etnolingüístico. Embora o povo de Ajudá do início do século XVIII também pudesse aceitar revelações iorubá (lucumi)⁹² ou a população da África central visse as revelações dos mercadores vili itinerantes como tendo algum valor,⁹³ eles não entrariam em contato com religiões mais distantes.

Na América, no entanto, pessoas de regiões mais distantes da África seriam reunidas. A não ser pelo tráfico de escravos, os senegâmbios não teriam provavelmente encontrado o povo da Costa dos Escravos nem este povo o de Angola. Assim, os africanos de regiões díspares encontrariam cosmologias bastante diferentes de suas próprias. Seria difícil, por exemplo, os centro-africanos ou os senegâmbios com seus conceitos de divindades locais aceitarem as divindades mais universais do grupo aja da Costa dos Escravos.

Os jesuítas franceses no Caribe, por exemplo, que tinham interesse no passado africano de seus escravos paroquianos, dividiam com frequência a África em três grandes zonas. Mongin, em 1682, designou essas zonas pelos nomes dados a Deus. Na Senegâmbia, a divindade era chamada Reboucou; em Aladá, Boudou (Vodu); e em Angola, Gambi (Nzambi).⁹⁴ De modo geral, esse esquema é apropriado, e designa três grandes padrões cosmológicos diferentes, como já foi visto na discussão das religiões africanas, e corresponde a divisões culturais mínimas das três "costas".

Como em outros aspectos da cultura africana, o contexto básico em que essas diversas tradições ganharam expressão inseria-se nas diversas funções da "nação". Havia, portanto, provavelmente, várias religiões na-

92. Archives Nationales de France, Dépôt des Fortifications d'Outre-Mer, manuscrito 104, "Relation de Judas", pp. 21, 53-4.

93. Por exemplo, ver sua reputação no Archivio de Propaganda Fide, Scrittura Originali nell Congregazione Generale, vol. 249, fol. 243, Francesco da Monteleone, carta de cerca de 1656.

94. Mongin para Personne de Condition, maio de 1682, p. 85. Ele também reconheceu que muitos dos senegâmbios eram muçulmanos e os centro-africanos cristãos. Para uma divisão semelhante, ver o esquema de Perse em Charlevoix, *Histoire*, pp. 501-2.

cionais funcionando a qualquer momento, embora as fusões possam ter começado a acontecer bastante rápido. A Inquisição mexicana, por exemplo, examinou o caso de reuniões conduzidas por um escravo de nome Domingo durante as quais figuras possuídas eram consultadas e, entre outras coisas, os participantes "dançavam as danças de sua nação" e falavam em quicongo.⁹⁵ Herlein, um observador no Suriname no início do século XVIII, que tinha experiência pessoal tanto na África central quanto na ocidental, observou que muitos africanos no Suriname praticavam religiões ligadas a suas nações (*stam*).⁹⁶

Conceitos religiosos nacionais provavelmente influenciaram as práticas funerárias que, como vimos, constituíam-se quase universalmente em uma parte importante da vida social e cultural. Em razão de lidarem com a transição para o outro mundo, os funerais possuem uma grande importância religiosa e seriam então o momento mais apropriado para praticar o comportamento aprendido através de revelações originais feitas a nações africanas específicas. Várias testemunhas observaram que os funerais também eram reuniões nacionais, pelo menos onde existe documentação sobre a existência de nações. Portanto, pode-se supor que essas celebrações possam ter sido ocasiões para relembrar religiões nacionais.

Contudo, grupos de todas as nações da África atlântica reuniam-se muito próximos uns dos outros nas fazendas e nas cidades americanas. As amizades e os casamentos interétnicos também aumentariam o contato entre povos de diferentes nações. Eles estavam, sem dúvida, bem conscientes das diferentes cosmologias e revelações específicas das diversas nações e podem ter procurado uma conciliação. Havia muitos motivos nessas circunstâncias para que fosse despendido tempo e esforço considerável para desenvolver uma nova cosmologia, com base nessas várias tradições.

Sobel argumentou que essas diferenças podem ter sido grandes o suficiente para garantir a emergência de uma nova cosmologia no Novo Mundo, que ela chamou de "cosmos afro-americano sagrado".⁹⁷ Os afri-

95. Caso citado em Palmer, *Slaves of the White God*, p. 164.

96. J. D. Herlein, *Beschryvinge van de Volk Plantige Zuriname* (Lecuwarden, 1718), pp. 106-8, com exemplos citados da experiência tanto no Suriname quanto em Loango. Herlein também visitou a Costa do Ouro.

97. Sobel, *Tabelin' On*, pp. 58-75.

canos que chegaram ao Novo Mundo mesclaram suas distintas cosmologias para chegar a uma nova cosmologia comum, que não era nem cristã nem semelhante a uma cosmologia africana específica. Ao contrário, era composta de elementos construídos a partir de uma ampla base comum a todas as religiões africanas atlânticas.

Sem negar a probabilidade dessa nova cosmologia, se quisermos compreender a fusão das tradições africanas, é preciso observar melhor as revelações como fundamentos das cosmologias, em vez de simplesmente procurar contrapô-las como se fossem entidades estáticas. Embora os africanos, especialmente os de regiões em que o cosmos era concebido como o local que continha divindades e ancestrais, pudessem admitir que estavam agora separados dos ajudantes e inimigos do seu outro mundo original, começaram imediatamente a procurar revelações de quaisquer seres do além que pudessem habitar esse novo mundo.

Nessa tarefa, eles seriam com certeza auxiliados por vários padres que com eles vieram da África nos navios negreiros. Os padres eram, na verdade, bastante numerosos. Cavazzi, por exemplo, sem dúvida contribuiu para o desenvolvimento das religiões africanas no Novo Mundo quando condenou sacerdotes africanos a "atravessar a água salgada" (serem deportados para a América como escravos) por bruxaria e consultas ao demônio. As autoridades no Novo Mundo nem sempre apreciavam seus esforços nesse aspecto. Quando condenou o sacerdote principal de Matamba à escravidão no Brasil em 1660, o governador do Rio de Janeiro, Salvador de Sá, reconheceu o sacerdote por tê-lo conhecido quando foi governador de Angola. Ele ordenou que ele retornasse e, para sua surpresa, Cavazzi encontrou o mesmo sacerdote de volta a Matamba, dois anos após sua condenação.⁹⁸

O jesuíta francês Jean Mongin dá uma idéia melhor de quão numerosos eram os sacerdotes africanos ou pelo menos dos africanos capazes de receber revelações que estavam na América. Ao assumir seu posto de missionário na ilha de Saint Christopher (St. Kitts) em 1678, fez uma análise religiosa cuidadosa dos escravos. Ele descobriu 26 pessoas que se consideravam "feiticeiras" ou eram reconhecidas como tal em uma população de 2.400 escravos — suficiente para ter um sacerdote para cada 90 pessoas.⁹⁹ Se aceitarmos que esses sacerdotes africanos faziam adivi-

98. MSS Araldi, Cavazzi, "Missione evangelica", vol. B, p. 470; vol. A, livro 2, pp. 155-9.

99. Mongin para Personne de Condition, p. 83.

nhações, interpretavam presságios e atuavam como médiuns, então não há dúvida de que também recebiam uma quantidade substancial de revelações que eram específicas para a América. Eles eram, com certeza, numerosos o bastante para fornecer uma ampla quantidade de revelações de modo a construir uma nova cosmologia.

Pode-se ter uma idéia dos tipos de revelações que os africanos tinham no Novo Mundo, pois muitos deles eram perseguidos pela Inquisição por bruxaria. Se as pessoas acusadas eram realmente sacerdotes africanos ou não, elas eram aceitas pelo povo africano nas Américas como capazes de receber ou interpretar revelações. No conceito africano generalizado de um sacerdócio precário, a distinção entre um sacerdote e um leigo inspirado ou talentoso não seria, de qualquer maneira, muito importante. Mas as revelações que recebiam seriam o material bruto para uma nova cosmologia.

A perseguição da Inquisição a africanos que recebiam revelações era, é claro, uma continuação da prática européia de suprimir a revelação contínua considerada diabólica. Em 1618, por exemplo, a Inquisição brasileira ouviu um testemunho sobre um curandeiro e adivinho de origem africana chamado Jorge Ferreira, convocado em 1615 para curar uma criança doente por meio de adivinhações e tratamentos.¹⁰⁰ Ao investigar outro caso relacionado a um velho escravo africano sem nome a que todos conheciam como um adivinho "que conhecia coisas do futuro", o inquisidor perguntou expressamente a uma das testemunhas, Francisco Nogueira, de Lisboa, se ele estava ciente "de que o demônio poderia adivinhar coisas do futuro" e se sabia ou não se o homem havia feito "um pacto implícito expresso com o demônio", embora isso refletisse claramente a visão da Igreja de seu poder e não de seus fiéis, tanto africanos quanto portugueses.¹⁰¹ Tais adivinhos eram comuns no Brasil, pois os conquistadores holandeses em 1640 sabiam que havia muitos deles entre a população afro-brasileira que tratavam de pessoas doentes (especialmente aqueles que estavam enfeitiçados) e podiam predizer a chegada de navios,¹⁰² como na Costa do Ouro.

100. Testemunho de António da Costa, 17 de setembro de 1618, em Eduardo d'Oliveira França e Sonia Siqueira, "Segunda visitação do Santo Ofício as Partes do Brasil: Padre Inquisidor e Visitor Licenciado Marco Teixeira (1618-20)", *Anais do Museu Paulista* 17 (1963): 446.

101. Testemunho de Francisco Nugueria, 18 de setembro de 1618, *ibid.*, pp. 452-3.

102. Nieuhof, *Gedenkwaaerdigee Lant- en Zeereize*, pp. 215-16.

A Inquisição mexicana examinou centenas de casos, muitos dos quais foram cuidadosamente analisados por Gonzalo Aguirre Beltrán. Beltrán tentou identificar crenças e costumes religiosos em termos de cosmologias africanas como eram compreendidas por antropólogos, em vez de focar simplesmente o processo de revelação, mas seu trabalho ainda assim é admirável. Ele mostra, por exemplo, que a utilização de pó de túmulo em várias cerimônias mencionadas nos textos do século XVII está relacionada ao conceito de ancestrais, e que o conceito dos africanos sobre a alma repousa nas acusações de "roubo de sombras".¹⁰³

Entretanto, como no Brasil, vemos claramente que os afro-mexicanos recebiam revelações, não apenas através de adivinhações, citadas com frequência, mas também pela possessão do espírito. Dizia-se, por exemplo, que Lucas Olola havia recebido em 1629 revelações depois de dançar e aparentemente cair morto, quando levantou-se "em fúria" possuído por um espírito. Não apenas esse caso de possessão impressionou as autoridades da Inquisição (que lhe atribuíram uma origem demoníaca), mas também aos americanos nativos da região, que tomaram como divina a possessão, mesmo sem ter tradição local de espírito mediúnico.¹⁰⁴ Domingo, que ocupava posição de destaque nas danças no México, recebeu revelações de personagens que falavam espanhol no Quicongo, agiam como possuídos ou de santuários falantes.¹⁰⁵

A Inquisição de Cartagena relatou casos semelhantes de "bruxos", a maior parte dos quais vindos de Angola. Fernando Caramoche foi denunciado em 1632 por informar a todos os escravos africanos em Pamplona que ele podia estar possuído e, então, foi possuído, falando com as pessoas reunidas, entre as quais se incluíam os espanhóis.¹⁰⁶ A esse respeito, é interessante registrar que vários grupos conspiradores de bruxos brancos (euro-colombianos engajados em atividades definidas como bruxaria pela Igreja) foram dirigidos por pessoas descendentes de africanos, embora outros afro-colombianos estivessem estritamente proibidos de se juntarem ao grupo.¹⁰⁷ De fato, assim como na África e na

103. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia: El proceso de acculturación en la estructura colonial* (México, 1963), p. 110 e passim.

104. *Ibid.*, pp. 65-6.

105. Citado em Palmer, *Slaves of the White God*, p. 164.

106. Jose Toribio Medina, *La Inquisición en Cartagena de Indias*, 2ª ed. (Bogotá, 1978), pp. 106-8.

107. Manuel Tejado Fernandez, *Aspectos de la vida en Cartagena de Indias durante el Seiscentos* (Seville, 1954), pp. 127-30.

Europa, os europeus nem sempre aceitaram a definição de bruxaria dada pela Igreja e apoiaram a revelação contínua de seus escravos africanos, assim como na Europa ou na América eles apoiaram astrólogos, geomancistas e outros profissionais leigos.

O conteúdo das revelações africanas no Novo Mundo não foi necessariamente idêntico ao do Velho Mundo. Em primeiro lugar, afro-americanos estavam em constante contato com o cristianismo através dos cristãos africanos e dos ministérios de missionários e padres. Os registros da Inquisição mexicana mostram claramente que as revelações de muitas das acusadas como bruxas continham elementos cristãos de uma ou de outra fonte. O famoso caso de Leonor de Isla, julgada em 1622, é um caso pertinente. Alegou-se que ela chamou o espírito do mar (talvez o deus do mar de Ajudá mencionado em descrições contemporâneas)¹⁰⁸ e que podia fazer as almas dos mortos falarem (mediunidade espírita). Ela também começava suas preces invocando "Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador do Mundo", chamando outros santos também. Uma outra curandeira, Ana de Pinto, invocava a Trindade e, nas roupas de seus pacientes, costurava bolsas decoradas com o sinal da cruz contendo pós. Alguns adivinhos, quando eram questionados sobre a proveniência de seu poder, negavam a prerrogativa da Inquisição de que eles tivessem feito algum tipo de pacto com o demônio e, às vezes, argumentavam que o poder viera de um santo cristão.¹⁰⁹

Ao mesmo tempo em que os médiuns recebiam revelações de natureza africana e também européia, os padres aceitavam a validade essencial de alguns elementos do cristianismo africano que vieram para as Américas, e até desejavam aceitar o conceito geral africano de Deus. Assim, jesuítas franceses como Mongin aceitaram que Vodou, Reboucou e Nzambi, que haviam se revelado para os africanos, fossem na verdade manifestações do Deus cristão, mesmo se eles não concordassem com as revelações mais correntes que construíram a base de muitas daquelas cosmologias religiosas.¹¹⁰

Os padres tinham revelações na presença dos africanos. Na América assim como na África, eles praticavam a adivinhação para determinar

108. Barbot, "Voyage", p. 340. Este talvez seja um culto da moderna e conhecida deusa do mar no Brasil e em outros lugares, Iemanjá.

109. Como registrado em Palmer, *Slaves of the White God*, pp. 161-2, 163, 164.

110. Mongin para Personne de Condition, p. 85.

a que santos as igrejas, os navios e as fazendas deveriam ser dedicados. Sem dúvida, os africanos que viviam em uma propriedade rural sabiam que ela estava dedicada a um santo, a cuja proteção eles todos estavam confiados. Pelleprat relatou que os escravos na Martinica, nos anos 1650, jejuavam na véspera da epifania porque chegaram à conclusão de que o rei negro entre os três reis era seu padroeiro, assim como Santo Inácio era o padroeiro dos jesuítas.¹¹¹

Às vezes, os africanos nas Américas participavam de revelações propriamente cristãs. Com certeza, uma revelação marcante desse tipo aconteceu na Costa Rica em 1635, quando uma mulata chamada Juana Peireira encontrou uma imagem de tez escura da Virgem Maria. A imagem foi considerada posteriormente como uma revelação de Maria e denominada "La Negrita", permanecendo até hoje como padroeira do país.¹¹²

Verificaram-se igualmente revelações menos marcantes de santos características das Américas. Isabella Folupo, uma escrava da região dos Rios da Guiné, não era cristã em sua terra natal, mas testemunhou a cura milagrosa do filho de sua amiga Marianna de Capoverde quando o colocaram sobre o túmulo de Pedro Claver. Ela não hesitou em relatar no inquérito de 1658 que a alma do padre morto tinha sido a responsável; naquele momento, confirmava-se não só para ela como também para os que a interrogavam que ele, do outro mundo, havia ajudado pessoas deste mundo.¹¹³

Pelleprat relatou que um escravo de 14 anos decidiu liderar uma procissão de crianças a uma capela jesuíta quando seu irmão estava doente. Não só os jesuítas como também os africanos estavam convencidos de que o outro mundo fora responsável pela subsequente recuperação do menino.¹¹⁴

Por fim, da mesma forma que as línguas européias influenciaram a formação das línguas crioulas, assim também o cristianismo influenciou o desenvolvimento do cristianismo afro-americano. Assim como os escravos crioulos ou os escravos nascidos de casamentos entre nações tinham de aprender as formas crioulas das línguas européias para se comunicar, também o cristianismo gerou um tipo de língua franca que

111. Pelleprat, *Relation*, p. 64.

112. Victor Manuel Arrieta Q., *La patrona de Costa Rica*, 2ª ed. (San José, 1960). Ver também Eliado Prado, *Historia de Nuestra Señora de los Angeles* (San José, 1926).

113. BN Colômbia, Inquérito de Claver, fol. 166v.

114. Pelleprat, *Relation*, p. 63.

reuniu tradições religiosas de várias nações, embora, neste caso, não as substituindo necessariamente.

Portanto, o culto aos santos pode ter facilitado aos africanos de diferentes tradições nacionais fundirem suas próprias versões do cosmos pelas revelações dos entes sobrenaturais cristãos. Por exemplo, se as divindades do grupo aja, com seu alcance universal, pudessem ser fundidas com os santos católicos (como certamente o foram, pois este é um traço das formas mais modernas do cristianismo afro-americano),¹¹⁵ então também poderiam ser identificadas com os mesmos santos reconhecidos na África central. Isso permitiria aos centro-africanos e aos africanos da costa da Guiné, baseados no seu conceito de divindades peculiares aos territórios (salvo, naturalmente, para a divindade mais elevada), comunicarem-se com o grupo aja e suas divindades universais, conciliando os aspectos territorial e universal no âmbito dos santos católicos.

Nas áreas católicas do Novo Mundo, as co-revelações das revelações facilitaram aos africanos aceitar as revelações cristãs, pelo menos na mesma medida em que fora fácil para seus compatriotas na África. De fato, a maior parte das autoridades católicas acreditava que os africanos convertiam-se com facilidade e procuravam realmente de forma ativa ser cristãos. Se a lei espanhola de 1545 que dizia que "todos os negros por inclinação querem se tornar cristãos e são fáceis de ser convertidos"¹¹⁶ era por demais generalizada, o testemunho específico do jesuíta Luis de Grã, em 1554, para o mesmo fenômeno em relação à sua experiência no Brasil foi menos abrangente.¹¹⁷ Na verdade, o arcebispo de Lima percebeu que às vezes isso era uma dificuldade, porque não se podia determinar os escravos que não eram batizados, já que eles se declaravam batizados para não serem considerados "selvagens".¹¹⁸

Se as opiniões do clero não fossem suficientes, os próprios escravos expressavam esse desejo geral de serem cristãos ou pelo menos um interesse em se comunicar com os seres sobrenaturais cristãos, talvez os considerando divindades específicas do Novo Mundo. Não podia haver tes-

115. Ver, por exemplo, Roger Bastide, *African religions of the New World*.

116. Cédula impressa em Richard Konezke, ed., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, 5 vols. (Madri, 1953-62), 1:239.

117. Luis de Grã para Diego Mirón, 27 de dezembro de 1554, em Serafim Soares Leite, ed., *Monumenta Brasiliae*, 4 vols., *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Roma, 1956-60), 2:147.

118. Texto citado em Bowser, *African Slave*, p. 238.

temunho mais eloqüente que o fato de escravos fugidos normalmente seguirem o culto cristão em seus assentamentos. Assim, os soldados que atacaram o acampamento de fugitivos perto do lago Maracaibo, em 1585, encontraram um fugitivo que "andava por lá com uma *sobrepellia* e uma touca e que rezava a missa e batizava as crianças que nasciam".¹¹⁹ De modo semelhante, um padre que praticava os ritos cristãos mas não era ordenado viveu no acampamento do rei Bayano na Venezuela por volta do mesmo período.¹²⁰

Os relatórios holandeses sobre Palmares afirmavam em 1647 que as pessoas seguiam a "religião portuguesa", e um relatório de 1675 descrevia um altar bem montado e uma capela com imagens.¹²¹ Os clérigos em Hispaniola acreditavam que as imagens de santos nas comunidades de fugitivos eram "ídolos", mas relatavam que os fugitivos rezavam preces cristãs como a Ave Maria e o Pai Nosso.¹²² Yanga, líder da comunidade de fugitivos de Vera Cruz, sentiu-se forte o suficiente com relação à fé cristã e arriscou revelar a localização de seu acampamento para obter os serviços de um padre e, quando os espanhóis o capturaram, foi encontrado em sua capela rezando.¹²³

Apesar de os sentimentos diversos dos escravos a respeito de se tornarem católicos, nas áreas protestantes houve sérias barreiras para sua conversão. Os colonizadores da Holanda e da Inglaterra recusaram-se a acreditar, independentemente do que os padres lhes dissessem, que um escravo tornando-se cristão não se tornava um escravo livre, e assim eles procuravam ativamente desencorajá-lo. Mesmo nos lugares onde os padres continuavam a pregar para escravos, como na Nova Holanda, eles duvidavam que os escravos estivessem realmente sendo convertidos, acreditando que eles procuravam a conversão para obter a liberdade ou amenizar sua carga de trabalho.¹²⁴

119. Luis de Rojas para o rei, 16 de abril de 1586, em Trochis de Veracoechea, *Documentos*, pp. 79-80.

120. Agudo, *Historia*, livro 9, cap. 10. Agudo pensava que sua execução da missa era uma paródia, mas as pessoas parecem tê-la levado a sério.

121. Barlaei, *Rerum per octennium*, p. 203; "Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco... de 1675 a 1678" (ed. Drummond), *Revista do Instituto de Historia e Geographia do Brasil* 22 (1859): 306.

122. Probanza de 22 de novembro de 1622 e carta de 1662, citadas em Dieve, *Esclavitud*, pp. 491-2.

123. Alegre, *Historia* (ed. Burrus e Zubillaga), 2:175-6 e 180.

124. Ver o testemunho do padre Selvyns em 1664, em Jameson, *Narratives of New Netherlands*, pp. 408-9.

Ligon, por exemplo, foi severamente censurado quando procurou discutir religião com um escravo em Barbados.¹²⁵ Maurile de S. Michel, um padre francês que conhecia tanto a política inglesa quanto a holandesa no Caribe, denunciou a prática desses senhores de manter seus escravos afastados da fé por temerem que assim ganhassem a liberdade.¹²⁶ Como resultado, os franceses constantemente tentavam pregar subrepticiamente aos escravos ingleses onde fosse possível, como quando compartilharam a administração de Saint Christopher.¹²⁷

Além dos problemas criados pela resistência dos senhores em catequizar os escravos por temerem que isso lhes permitiria requerer a liberdade, a forma de apresentar a religião deve ter sido mais difícil. Desde que Lutero proclamara a fórmula *sola scriptura*, os protestantes tinham tentado aceitar um cristianismo apresentado como nas escrituras sagradas, afastando-se do conceito de revelação contínua que a Igreja Católica adotava. Desse modo, assim como Müller, ao tentar trazer o evangelho para a Costa do Ouro como um livro de revelações antigas, os protestantes podem ter encontrado africanos relutantes em aceitar a palavra de seus senhores sobre a relevância dessas mensagens.

Nas áreas protestantes, naturalmente, os escravos eram menos capazes de receber as revelações dos seres cristãos, ou pelo menos de terem essas revelações reconhecidas ou pelos líderes religiosos ou pelos colonos euro-americanos. Há pouca documentação sobre em que exatamente tais escravos acreditavam, embora, se aceitarmos o testemunho de Herlein sobre a religião escrava no Suriname como característica de outras áreas protestantes, provavelmente eles desenvolveram variantes americanas muito fortes das tradições nativas africanas, que incluíam, talvez, as revelações de seres de origem não apenas cristã como também americana nativa. Eles podem tê-las fundido num cosmos sagrado afro-americano uniforme, como propõe Sobel, embora até agora tudo isso deva permanecer como especulação. Ela fornece evidência para revelações que aconteceram no âmbito da comunidade africana e afro-americana e, se a experiência de outras partes das Américas é indicativa, certamente algumas dessas revelações eram cristãs, especialmente

125. Ligon, *True and Exact History*, p. 50.

126. Maurile de S. Michel, *Voyages des Isles Ameriques*, 2a ed. (1651; Paris, 1653), pp. 80-1.

127. Archivum Romanum Societatis Iesu, Francia, vol. 45, fols. 410-412v; Biet, *Voyage*, pp. 276-7, 292.

em áreas como a da Carolina do Sul, onde os cristãos africanos eram bem numerosos.¹²⁸

Mas, para os escravos norte-americanos, a conversão que era aceitável por ambos os grupos teve de esperar pelo Grande Despertar dos meados do século XVIII. A teologia do Grande Despertar apoiava-se maciçamente nas experiências de conversão pessoal para criar um renascimento e fortalecer a fé. Essas experiências produzidas normalmente em reuniões emocionais de massa foram, praticamente, revelações do Espírito Santo. A ênfase dada à intervenção do Espírito Santo pelos pregadores batistas na América do Norte e pelos moravianos na Jamaica forneceu a essa tradição cristã uma revelação contínua, que tanto os escravos cristãos euro-americanos quanto os afro-americanos puderam compartilhar. Já que essas revelações originaram-se de uma fonte protestante, elas deram uma versão sobre o outro mundo, diferente da do cristianismo africano ou do catolicismo. Por fim, inserir o Espírito Santo no ato da conversão resultou na conversão marcante de escravos nos países protestantes. Agora os afro-batistas na América do Norte ou os *myalist* na Jamaica podiam praticar uma nova forma de mediunidade espírita e, assim, aceitar um conjunto de revelações admitidas pelo cristianismo e ainda adequadas a seus conceitos de verdade religiosa.¹²⁹

A mudança e a fusão das filosofias religiosas no mundo atlântico foram um outro exemplo da complexa dinâmica cultural que transformou gradualmente os africanos e especialmente os afro-americanos. A conversão religiosa, como é entendida convencionalmente, não foi, portanto, um simples processo em que os europeus forçaram os africanos a aceitar uma religião estranha, nem a prática das formas africanas tradicionais de revelação contínua no Novo Mundo representa algum tipo de resistência heróica religiosa e cultural. Em vez disso, foi um ato voluntário, espontâneo por parte dos africanos, convencidos pelos mesmos tipos de revelações que seus próprios deuses haviam-lhes mostrado que o outro mundo era habitado, na verdade, por um grupo de seres idênticos às divindades dos europeus.

128. Ver Thornton, "Trail of Voodoo", para a importância dos cristãos africanos na Carolina do Sul.

129. Para as colônias norte-americanas, Sobel, *Trabelin' On*, pp. 99-135. Para Jamaica, ver Monica Schuler, *Alas, Alas Kongo: A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-65* (Baltimore, 1980), pp. 34-6. Meu uso desses dois livros representa uma reinterpretação desses trabalhos secundários de modo que não reflita necessariamente a análise de seus autores. O período está fora desse estudo e deve ser tomado mais como indicativo e especulativo do que como documento.

Resistência, fugas e rebeliões

APESAR DE OS AFRICANOS CONSEGUIREM, em muitos momentos, recriar e transmitir a cultura africana no Novo Mundo, não se pode esquecer que esses escravos ainda enfrentavam tempos extremamente difíceis. Mesmo que possam ter constituído famílias, socializado entre si, desenvolvido organizações de auto-ajuda e coisas do gênero, não se pode deixar de lado o fato de que os escravos eram, normalmente, muito explorados. Até quando tinham algum privilégio, eram impedidos de participar de forma integral da comunidade como um todo. Em tais condições, sempre há pessoas, quer exploradas quer privilegiadas, que não vêem como mudar ou melhorar sua sorte seguindo as regras normais do sistema. Essas pessoas procuram ir além das circunstâncias que a escravidão lhes impõe e exigem mais do que seus donos ou governantes estão dispostos a dar-lhes por livre vontade.

Esses descontentes eram os resistentes, os rebeldes ou os fugitivos. Cada um, a seu modo e de acordo com seus próprios meios, procurava alterar o sistema e suas regras. Para alguns, era um modo de barganhar melhores condições para si e para o grupo; para outros, era uma maneira de adquirir poder, libertar-se ou determinar seu próprio destino; e para um outro grupo, um meio de virar a mesa sobre seus senhores e governantes.

Os especialistas, ao avaliarem a resistência, abordam-na, de modo geral, expressando opiniões conflitantes. Há os historiadores que tomados pelo nacionalismo cultural, por exemplo, vêem os escravos rebeldes