



Larissa Oliveira e Gabarra

**O REINADO DO CONGO NO IMPÉRIO DO BRASIL.**

O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias  
da África Central

**TESE DE DOUTORADO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Margarida de Souza Neves

Rio de Janeiro  
Novembro de 2009

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



**Larissa Oliveira e Gabarra**

## **O REINADO DO CONGO NO IMPÉRIO DO BRASIL.**

O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias  
da África Central

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof<sup>a</sup> Margarida de Souza Neves**

Orientadora

Departamento de História

PUC-Rio

**Prof. Robert Wayne Andrew Slenes**

Departamento de História

UNICAMP

**Prof. Leonardo Affonso de Miranda Pereira**

Departamento de História

PUC-Rio

**Prof. Marcelo Bittencourt Ivair Pinto**

Departamento de História

UFF

**Prof<sup>a</sup> Mônica Lima e Souza**

Departamento de História

CAp/UFRJ

**Prof. Nizar Messari**

Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais

PUC-Rio

Rio de Janeiro, 17 de novembro de 2009.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Larissa Oliveira e Gabarra**

Graduou-se em História (Bacharel e Licenciatura) em 1999, fez especialização em Educação Fundamental em 2000 e mestrado em História Cultura em 2004 – todos os títulos pela Universidade Federal de Uberlândia. Além de experiência como docente no ensino fundamental, médio e superior, atua também nas áreas de Arquivo e Artes, com ênfase em Fotografia. Atualmente é tutora no curso de Licenciatura em história da PUC-Rio modalidade à Distância em parceria com o MEC e UERJ – FFP e professora contratada no curso de História da UERJ-FFP.

### **Ficha Catalográfica**

Gabarra, Larissa Oliveira e

O reinado do Gongo no império do Brasil : o congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central / Larissa Oliveira e ; orientadora: Margarida de Souza Neves. – 2009.

296 f. : il. (color.) ; 30 cm

Tese (Doutorado em História)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História social da cultura. 3. África Central. 4. Congado. 5. Império. 6. Memória. 7. Cultura popular. 8. Diáspora africana. I. Neves, Margarida de Souza. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História.. III. Título.

CDD: 900

Para meus avós,  
Bilica, Benoni e Olímpia  
que em espírito participaram comigo  
da reta final desse trajeto,  
cujo início puderam acompanhar em vida.

## Agradecimentos

Agradecer não é um momento fácil, não porque seja difícil admitir o quanto foi preciso ajuda, de várias formas, para escrever esta tese; mas pela emoção que chega junto com a lembrança de cada pessoa querida e instituição que participou da construção dessa trajetória. Que me perdoem aqueles que por um lapso da memória eu venha esquecer.

Primeiramente, a sempre presente Margarida de Souza Neves, minha orientadora, que me apresentou a memória como fonte histórica, sem ela eu não teria sido capaz de elaborar o conteúdo dessa tese.

A CAPES, órgão financiador dessa pesquisa e a PUC e seus funcionários, uma grande universidade. Aproveito para agradecer a todos os funcionários, em especial a Edna e Claudio e aos professores do departamento de História.

Ao Museu Real da África Central que me concedeu o privilégio de uma bolsa de pesquisa, nas pessoas do diretor Guido Gryssel, de Hein Van Hee, Kennis Lutergard, Agnes Lacaille e Isabelle Garcia, Muriel Van Nuffel, que me acolheram em 2005 e novamente em 2008. Ainda na Bélgica agradeço aos amigos, mas principalmente as mulheres da família De Coster: Nicole, Paschoal e Françoise.

Ao professor Milton Guran e À professora Mariza Soares de Carvalho que me incentivaram a saltar do mestrado e continuar a empreitada no doutorado, dando-me ânimo e perspectivas durante esses anos. A banca de qualificação, formada pelos Professores Martha Abreu e Robert Slenes que me deram forças para continuar quando tudo parecia nebuloso. A minha orientadora de mestrado Maria Clara Tomas Machado, como representante dos professores e funcionários da Universidade Federal de Uberlândia, por ter me colocado em contato com a academia de forma séria e acompanhado momentos ainda difíceis do doutorado.

Foi um trabalho com linha, tesoura, agulha e paciência para costurar muitos retalhos de memórias congadeiras. Agradeço enormemente a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, à Iara e Malaquias e família Moçambique Estrela Guias, General do Congado Jeremias Brasileiro (pesquisador incansável), Dona Gessy (em memória) e a família Marinheirão e Beira Mar, a Maria Alice e Janice (antigas juízas), Jaime de Araxá, Sebastião Matinada (em memória) e a família Matinada, Pacu e

esposa (em memória) e a família Catupé do Martins, Shirley e a família Catupé Dona Zumira, Brija (Waldoiro Reis) e esposa, Dona Creuza (em memória), Deny Nascimento e a diretoria da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em especial Cláudio Rodrigues (amigo e pesquisador), Rúbico, Renato e Márcia do Congo Azul de Maio, Maria do Rosário (em memória) e família Terreiro Coração de Jesus, Dona Vera e família Congo Verde de Monte Alegre, Tia Bida e Flávio Lúcio e família Rosário Santos, Zé Herculano e família Congo São Domingos, Iara Carlota Pereira de Romaria, Dona Dolores (em memória) e família Marinheirinho, Mario Antônio e Zezão e família Congo Sainha, Geraldo Miguel, Vovô Charqueada, e família Moçambique Pena Branca, Enildo e família Catupé Azul e Rosa, Chefinho e família Congo Branco, Fabinho e família Chatão, Osmarão e Rogério família Congo Verde e Branco, Sr. Custódio e família Congo Cruzeiro do Sul, Dona Badia do Catupé de Patrocínio, Nei e Claudio e família Moçambique Raízes, Zé Pedro e família Baialô, Carlos Feijó, José Barbosa Filho e família Vilão fantástico de Serra de Salitre, Tin, Ladinho, Muranguinha, Tio Candido, Osmar do Princesa Isabel de Araguari e Bianor do Congo Verde e Rosa de Araguari, Senhorinha e família Lua Branca de Ituiutaba, Família do terno Congo Azul Claro de Monte Alegre, Carlinho e D. Fátima família Camisa Verde, Geraldinho e os congos de Ibiá. Que todos os amigos se incluam verdadeiramente em cada uma das famílias que citei, pois podem ter certeza que lembrei cada um de vocês quando a suas famílias eu me referi.

Em nome da COAFRO (Coordenadoria Afro-racial da Secretaria da Municipal da Cultura de Uberlândia), Carlos Silva e Iane. Ao Ricardo Nassar funcionário da Cúria Diocesana de Uberlândia, em nome de outros atenciosos funcionários das cúrias e de arquivos eclesiásticos de Uberaba, Patrocínio, Formiga, Divinópolis. Em Araxá a Fundação Calmon Barreto e em Belo Horizonte ao Arquivo Público Mineiro.

A minha mãe, Ani Cintra e Oliveira por ter lido e dado sugestões preciosas, em fim embarcado na minha viagem com toda fé e coragem. Ao meu irmão, meu técnico de computador, que nunca me deixou na mão, nem nas horas preenchidas de seu tempo. Ao Papai e ao Fernando, os homens da minha vida, que com doces palavras fizeram-me ver outros mundos que aliviaram meu cansaço.

Aos pesquisadores do Congado, amigos, trocadores de idéias, de copos de cerveja, de teses, de dissertações, monografias, pareceres, apreciações, obrigada pelos 8 anos juntos: a, primeiramente, Fabíola Benfica Marra, Cláudio Alberto dos Santos, Renata Nogueira, Ana Paula Alcântara, Juliana Calábria e Vanesca Tomé Paulino. Às

companheiras do grupo de estudos Palavra: Marina Annie Berthe, Clícea Maria Miranda, Maria Lúcia e Simone Ribeiro que, na cidade Maravilhosa, sempre com disposição, ouviram minhas angustias africanistas, me apresentaram novos escritores, mostraram-me que sempre vale a pena continuar a pesquisa.

À minha grande família capoeira Angola, mulheres e homens guerreir@s desse mundo, que todos se sintam inclusos, pois são vocês que me agüentam, que me cobram, que me elogiam, que me derrubam e me colocam de pé, que esta tese seja mais uma conquista para nossa luta contra a discriminação de qualquer forma. Axé!

Ribeirão Preto, 25 de dezembro de 2008.

## Resumo

Gabarra, Larissa Oliveira e; Neves, Margarida de Souza. **O Reinado do Congo no Império do Brasil. Congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central.** Rio de Janeiro, 2009. 296p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O estudo das influências centro africanas no congado de Minas Gerais no século XIX possibilitou uma análise sobre a história dos africanos e seus descendentes, membros das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Essas irmandades foram consideradas como o espaço da experiência da liberdade, pois a partir das heranças culturais, religiosas e políticas da África Central foram capazes de reconstruir funções sociais que exerciam nos seus contextos originais, como resultado das relações inter-étnicas nas circunstâncias históricas que lhes couberam. A partir das memórias congadeiras foi possível rastrear uma trajetória familiar oriunda dos arraiais e vilas que se constituíram no início do século XIX, depois de um período de destruição dos quilombos da região, como também observar o horizonte de expectativas possíveis para os africanos e seus descendentes na sociedade Imperial. Nesse sentido, experimentaram na unidade do reinado do Congo uma diversidade de nações de procedência: Moçambiques, Congos, Marinheiros, Catupés e Vilões, cuja distinção se evidenciava através da nomenclatura dos ternos e dos ornamentos corporais utilizados, e ganhava forma na organização referida aos mitos fundadores. Essas marcas de identidade são entendidas na tese como relíquias da história da diáspora africana, já que registram processos da história da África Central.

## Palavras chave

África Central; congado; Império; memória; cultura popular; diáspora africana.

## Résumé

Gabarra, Larissa Oliveira; Neves, Margarida de Souza (directrice de recherche). **Le Royaume du Congo dans Empire du Brasil. Congado de Minas Gerais dans le XIX siècle et lés mémoires de l' Afrique Centrale.** Rio de Janeiro, 2009. 296p. Thèse de Doctorat – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro.

L'étude des influences de l'Afrique centrale dans le congado du Minas Gerais au XIXème siècle a permis une analyse de l'histoire des Africains et de leurs descendants, membres des Irmandades de Nossa Senhora du Rosario et de São Benedito comme étant l'espace de l'expérience de la liberté, puisqu'à partir des héritages culturels - religieux et politiques - de l'Afrique Centrale, ils ont été capables de reconstruire les fonctions sociales qu'ils exerçaient dans leurs contextes originaux, et comme étant le résultat des relations inter-ethniques dans des circonstances historiques qu'ils ont pu vivre. À partir des mémoires *des congados*, il a été possible de suivre des trajectoires de familles, originaires des fêtes foraines et des villages qui se sont constitués au début du XIX ème siècle, après une période de destruction des quilombos de la région et d'observer également l'horizon des espérances possibles pour les Africains et leurs descendants dans la société Impériale, puisque, conformément à la Constitution Impériale, ils ne faisaient pas partie de la nation brésilienne. Ces hommes et ces femmes ont expérimenté, au sein de l'unité du règne du Congo, une diversité de nations en provenance de Moçambiques, Congos, Marinheiros, Catupés et Vilões qui se distinguaient entre eux par des ornements corporels et s'organisèrent à travers des mythes fondateurs. Ces marques d'identité sont considérées comme des reliques de l'histoire de la diaspora africaine, puisqu'elles s'imprègnèrent d'un macro processus de l'histoire de l'Afrique Centrale.

## Mots clé

Afrique Centrale; congado; Empire ; mémoire ; culture populaire ; diaspora africaine.

## Sumário

1. Introdução	019
1.1. O congado no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba	019
1.2. Referencial Teórico e Objeto	030
1.3. Quando o objeto é sujeito	039
1.4. Memória escrita por várias mãos	041
2. Unidade da Diversidade	048
2.1. Congado: Patrimônio Cultural	048
2.2. A desconstrução de um paradigma analítico	055
2.3. O espaço das festas, das irmandades e dos quilombos	056
2.4. Famílias Escravas e formas de sociabilidade	061
2.5. O lugar historiográfico do estudo do congado	070
Parte I: Unidade: O Reinado do Congo	
3. Nação Brasileira e nações africanas	081
3.1. Irmandades do Rosário: homens de nação	081
3.2. Homens de Nação, povo da Nação	090
3.3. Linguagens como instrumento de negociação	103
4. O Passado de um destino comum	110
4.1. Os grandes homens do reino do Congo	118
4.1.1. Heranças indivisíveis: cosmologia centro-africana	119
4.1.2. Das Casas aos reinos do Congo, de Tio e de Cuba	128
4.2. O <i>mani</i> Congo católico	140
4.2.1. Afro-catolicismo na costa da África Central	142
4.2.2. Irmandades católicas: no limbo dos dois mundos	155

## Parte II: Diversidade: Moçambiques e Congos nas Gerais

5. Registros de Liberdade em uma sociedade escravocrata	163
5.1. Africanos e crioulos nos Sertões do oeste do Rio São Francisco	166
5.2. Nomear os sertões para submeter o Campo Grande	171
5.2.1. Quilombos do Campo Grande	177
5.2.2. Irmandades do Rosário nos Sertões	181
5.3. Reinado do Rosário como herança cultural dos quilombos	187
5.4. Territórios culturais de famílias de procedência africana	195
6. Relíquias da Memória do Congado	203
6.1. Memórias centro africanas	207
6.1.1. Artefatos ritualísticos, Instituições e estratificação social	210
6.1.2. Moçambiques, Congos e Marinheiros	219
6.2. Relíquias e Identidades	236
6.1.1 <i>Inquices</i> e Arte Católica	238
6.1.3. O Preto-Véio e os espíritos ancestrais	244
6.1.2. Bastões	253
7. Conclusão	264
8. Fontes e Referências Bibliográficas	276

## Lista de figuras

- Figura 01 - Presidente da Irmandade do Rosário fazendo reverência à bandeira do terno Marinheiro de Marinheiro de Nossa Senhora do Rosário. Uberlândia/MG, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. 026
- Figura 02 - Coleta para manutenção da Igreja do Rosário. Rio de Janeiro. c. 1830. In: DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica o Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet/ Apresentação M.G. Ferri. Tomo II.Vol III. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. p.258 105
- Figura 03 - Mapa da Republica Democrática do Congo. The University of Texas at Austin©. Disponível em: [http://bbsnews.net/bbsn\\_photos/Maps-and-charts/congo\\_demrep\\_pol98](http://bbsnews.net/bbsn_photos/Maps-and-charts/congo_demrep_pol98). Acessado em 29/04/2009. 114
- Figura 04 – Mapa do Antigo Reino do Congo, século XVI-XVII. Adaptação cartográfica – Pesquisa historiográfica e geográfica Rafael Sanzio Araújo dos Anjos. Projeto Geografia Afro-Brasileira. Centro de Cartografia Aplicada e Informação geográfica da Universidade de Brasília. 121
- Figura 05 - Bastão do Sr. Protásio no quartel do terno Moçambique Estrela Guia. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. 133
- Figura 06 – Reinos do Congo, Loango, Tio, Cuba e Ndongo. Adaptação livre Larissa Oliveira e Gabarra do desenho de Taiam Ebert. In: SOUZA, Marina Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2002. p.125. 137
- Figura 07 - Danço Congo. Ribeira Afonso, São Tomé e Príncipe, 2005. Viviane Lièvre ©. 142
- Figura 08 - Congado em Ibiraci /MG, 2008. Foto: José Limonta. PROBRIG ©. 145
- Figura 09 - Ruínas da Catedral construída em Mbanza Congo. EP.1953.74.0075, coleção MRAC Tervuren; MRAC Tervuren ©. 149
- Figura 10 - Estatueta em madeira do Baixo Congo. EO.1995.55.131, coleção MRAC Tervuren; MRAC Tervuren ©. 157
- Figura 11 - Mapa da localização dos quilombos na região do Campo Grande

- feito durante a expedição do capitão Pamplona em 1769, coleção Manuscritos, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. 173
- Figura 12 - Julgados de Desemboque e Araxá, referidos no alvará de 4 de abril 1816. In: MENDONÇA, José. **História de Uberaba**. Uberaba: Edição Academia de Letras do Triângulo Mineiro. Bolsa de Publicações do Município de Uberaba, 1974. 175
- Figura 13 - Vista do morro do Espia para o terreno do Quilombo do Ambrósio, 2007. Patrimônio Histórico Nacional, reconhecido pelo IPHAN em 1989. Foto: Rui Assubuji. 190
- Figura 14 - Preto-Véio Rei (entidade presentificada na escultura). Uberlândia, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. 193
- Figura 15 – Bandeireiras segurando o estandarte do grupo de Moçambique de Ituiutaba. Ituiutaba, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. 203
- Figura 16 – Bastão do grupo étnico bacongo ao Norte de Angola, c.1938. EO.1967.63.1812, coleção MRAC Tervuren. MRAC Tervuren ©. E Coroas e bastões da nação de Congo Sainha de Uberlândia/MG, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. 207
- Figura 17 - No meio da multidão, o rei e a rainha Congo logo atrás do andor de São Benedito. Uberlândia, 2001. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. 211
- Figura 18 - Penteadado Mikotte, grupo étnico Pende, Baixo-Congo, antes de 1920. E.PH.2229. Coleção MRAC Tervuren, MRAC Tervuren ©. 214
- Figura 19 – Dança guerreira com arcos do Rei Musinga do grupo étnico Watuzis, Ruanda. Coleção MRAC Tervuren, Ofício Colonial IX – 5164. MRAC Tervuren ©. 216
- Figura 20 - Vilão fantástico dança em agradecimento ao almoço concedido. Serra de Salitre/MG, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. 217
- Figura 21 - Instrumento musical encontrado em Kayes, Mali. MO.1967.63.979. Coleção MRAC Tervuren, Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. MRAC Tervuren ©. 218
- Figura 22 - Tamborim do Vilão Fantástico. Serra de Salitre/MG, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra. 218
- Figura 23 - Chefe Ngoy e sua corte em Kwango em 25/07/1929. Coleção MRAC Tervuren; Missão: Padre Biebuyek. Foto: Padre Van Doorslaerqui,

MRAC Tervuren ©.	219
Figura 24 - Dança dos notáveis do grupo étnico Bacuba, c.1953. EP.0.0.9358. Coleção MRAC Tervuren, foto R. Beeldens, MRAC Tervuren ©.	220
Figura 25 – Representação do rei Kot a-Mbwecky II (1892- 1896). EO.1993.14.1. Coleção MRAC Tervuren, foto Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.	221
Figura 26 - Dançadores Bambudye, grupo étnico Luba, região Shaba, c.1936. EP.0.0.3417. Coleção MRAC Tervuren, W.F.P.Burton , MRAC Tervuren ©.	222
Figura 27 - Dançadores do grupo étnico Hembra da região de Luika. EP.0.0.4251. Coleção MRAC Tervuren, Vanderroy, MRAC Tervuren ©.	222
Figura 28 - Moçambique Princesa Isabel. Uberlândia/MG, 2002. Foto: Mara Porto.	223
Figura 29 - Moçambique Pena Branca. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	223
Figura 30 – Moçambique Pena Branca de Uberlândia. Uberlândia/MG, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	224
Figura 31 – Moçambique de Belém de Uberlândia. Uberlândia/MG, 2001. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	224
Figura 32 – Moçambique Estrela Guia de Uberlândia. Uberlândia/MG, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	224
Figura 33 – Moçambique Estrela Guia de Uberlândia. Ituiutaba/MG, 2007. Foto: Rui Assubuji.	224
Figura 34 – Dança popular do grupo étnico bacuba em Ifuta, ente 1909 e 1927. AP.0.0.23799, coleção MRAC, Tervuren, foto H. Harroy. MRAC Tervuren ©.	226
Figura 35 – Tocadores de Tam-tam, entre eles o chefe da vila Itufa, grupo étnico bacuba, ente 1909 e 1927. AP.0.0.23872, coleção MRAC, Tervuren. Foto: H. Harroy, MRAC Tervuren ©.	227
Figura 36 - O chefe da vila de Itufa e suas esposas, grupo étnico bacuba, ente 1909 e 1927. AP.0.0.23840, coleção MRAC, Tervuren, foto: H. Harroy, MRAC Tervuren ©.	227
Figura 37 – Terno de Congo de Baú. Romaria, 2007. Foto: Rui Assubuji.	228

Figura 38 – Terno de Congo de Baú. Romaria, 2007. Foto: Rui Assubuji.	228
Figura 39 – Terno de Congo. Romaria, 2007. Foto: Rui Assubuji.	228
Figura 40 – Terno de Congo. Romaria, 2007. Foto: Rui Assubuji.	228
Figura 41 – Terno Congo Azul Claro, Monte Alegre/MG, 2007. Foto: Rui Assubuji.	229
Figura 42 – Terno Congo Azul Claro, Monte Alegre/MG, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	229
Figura 43 – Congo Azul Claro, Monte Alegre/MG, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	229
Figura 44 – Terno de Marinheirão fazendo o trança fita para homenagear família Chatão (tradicionalmente rei e rainha Congo). Uberlândia, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	232
Figura 45 - Cerimônia de Circuncisão do grupo étnico Bwaka, na cidade de Lengwelle, chefaria de Buzoko, c.1936. E.PH.6251. Coleção MRAC Tervuren, foto: Henry Rosy, MRAC Tervuren ©.	233
Figura 46 - Virgem Mãe feita por Antoine Muhalu de Luambu do grupo étnico pende em Kwango. EO.1960.40.23. Coleção MRAC Tervuren, foto: Larissa Oliveira e Gabarra. MRAC Tervuren ©.	240
Figura 47 – Crucifixo em metal. HO.0.0.53.461. Coleção MRAC Tervuren, foto: Larissa Oliveira e Gabarra. MRAC, Tervuren ©.	241
Figura 48 – Fetiche do grupo étnico Tschokwe para homenagear o ancestral Tambewe (deus da floresta e da caça) EO.1955.127.8. Coleção MRAC, Tervuren, Robert Olbrechts. MRAC, Tervuren ©.	242
Figura 49 – Fetiche Kapumbu, deus feminino, do grupo étnico Songye, Cabinda, 1935. EO. 0.0.3962. Coleção MRAC, Tervuren. Morlighem. MRAC, Tervuren ©.	242
Figura 50 - Rosário recolhido em uma missão católica em Bamanian, Baixo Congo. Antes de 1909. HO.1910.20B. Coleção MRAC Tervuren, foto: Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.	243
Figura 51 - Capitães, Antônio Ciríaco e André, do Moçambique de Contagem /MG, 2007. Foto Rui Assubuji.	244
Figura 52 – Mão de onça despedindo-se na porta da Igreja do Rosário. Uberlândia/MG, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	245

Figura 53 - Reinado do Congo na Igreja de Nossa Senhora da Abadia. Romaria /MG, 2007. Foto: Rui Assubuji.	246
Figura 54 - Dança de preto-véio moçambiqueiro no terreiro da Dona Gessy. Uberlândia/MG. Foto: Ana Paula Alcântara.	250
Figura 55 - Cordão de preto-véio do Capitão Claudio do Terno Moçambique Raízes. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	250
Figura 56 - Cordão de preto-véio do Capitão Claudio do Terno Moçambique Raízes. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	250
Figura 57 - Andor de São Benedito sendo preparado no quartel da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Ciríacos. Contagem/MG, 2007. Foto: Rui Assubuji.	251
Figura 58- Altar do congado dos Ciríacos. Contagem/MG, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	252
Figura 59 - Dança de bastão do Moçambique Belém. Monte Alegre/MG, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	252
Figura 60 - Pito de preto-véio no Moçambique Estrela Guia. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	252
Figura 61 – Capitão do Moçambique do Oriente. Uberlândia/MG, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	253
Figura 62 – Esquema Geral do bastão. Desenho: Ana Paula Alcântara. In: ALCANTARA, Ana Paula (org.). <b>Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia</b> . Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda, 2008. p.35	254
Figura 63 – Minhangas (Bastões de palavra), coleção MRAC, Tervuren, R.P. Maurice Colas, MRAC, Teruren ©.	254
Figura 64 - Moçambique Palmares de Uberaba. Uberlândia/MG, 200. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	258
Figura 65 - Bastão do grupo étnico Solongo, Baixo Congo. EO.1964.11.2, coleção MRAC Tervuren, Foto: Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.	258
Figura 66 - Moçambique Quilombo. Uberlândia/MG, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	258

Figura 67 - Moçambique de Belém. Monte Alegre/MG, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	259
Figura 68 - Bastões de preto-véio do Moçambique Estrela Guia. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	260
Figura 69 – Bastões dos grupos étnicos bacongo EO.1967.63.1812 e Solongo em Angola EO.1979.1.353. Coleção MRAC Tervuren, Foto: Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.	260
Figura 70 - Shirley Ribeiro segurando os bastões do terno Catupé Dona Zumira. Uberlândia/MG, 2008. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	261
Figura 71 – Detalhe do bastão do terno Catupé Dona Zumira. Uberlândia/MG, 2008. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	261
Figura 72 - Elias, 2º Capitão do terno Marinheirão na festa de Nossa Senhora do Rosário. Uberlândia/MG, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.	269
Figura 73 - Charqueada, 1º Capitão do terno Moçambique Pena Branca na festa de São Benedito. Uberlândia/MG, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra	269

## **Abreviações e siglas**

MRAC – Museu Real da África Central, Tervuren, Bélgica.

BN – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

APM – Arquivo Público Mineiro de Belo Horizonte.

## Introdução

### 1.1. O Congado do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba

*Na barrigada da miséria, já nasci brasileiro.*  
Chico Buarque

A epígrafe contextualiza de forma ampla o debate sobre o congado, pois é representativa para abrir a discussão sobre as relações de poder e sobre o estigma de se nascer em um determinado local, em um dado lugar social e, no caso deste trabalho, de ser marcado pelo exercício de determinadas práticas culturais.

A partir de uma observação rápida, o congado é entendido como uma manifestação de cultura popular associada diretamente aos brasileiros afro-descendentes, que em geral são econômica e socialmente desfavorecidos. Mesmo que o lugar da miséria não tenha fronteiras cercadas por arames farpados, o olhar da sociedade o circunda, relegando-o a um espaço desqualificado a partir de um preconceito criado, entre outros fatores, pela própria história da escravidão no Brasil. Na contramão dessa aproximação excludente, o estudo sobre o congado, sua identidade e suas intervenções sociais pretende reler esse enquadramento social.

A história da população afro-descendente na região do sudoeste de Minas Gerais explicita uma identidade constituída por meio de diversas referências africanas étnicas e culturais. E ao ser contada através da memória de algumas famílias de congadeiros e da documentação sobre os reis Congo e Irmandades do Rosário, apresenta os projetos de vida desse povo e mostra sua negociação com o poder oficial da província de Minas Gerais e, conseqüentemente, do Império do Brasil no século XIX. A possibilidade de ver no congado a expressão de um posicionamento coletivo, cultural e crítico em relação às imposições eurocêntricas é que fez emergir a problemática do estudo aqui proposto.

A construção do lugar político da sociedade congadeira, observada a partir dos que participam do congado, não é o da miséria, pois sua participação na sociedade mais ampla se dá através de instrumentos políticos que asseguram sua cultura. No entanto, quando falam e agem, na maioria das vezes, são vistos pelos que estão de fora do congado como se estivessem falando de um lugar pobre de práticas políticas. Essa

leitura sobre a cultura popular está impregnada de uma interpretação que a marginaliza em relação às culturas eruditas, e que procura manter os agentes populares como reprodutores de um passado intacto em função de uma falta de integração e participação nas instâncias públicas.

Quando os congadeiros afirmam simbolicamente os valores estabelecidos pela coletividade negra, expressam seus desejos, sua maneira de interpretar a vida e criam estratégias de ação política. Uma, mais subjetiva, trata da força de construção de uma identidade africana, para além das diferenças étnicas existentes; e outra, mais objetiva, diz respeito ao papel político das Irmandades do Rosário, associações de homens de cor, junto à província e à Igreja Católica. Mesmo que a discriminação sócio-racial faça distinção entre os valores culturais dos negros e os dos brancos – inferiorizando os primeiros –, o congadeiro não disfarça suas raízes culturais. Pelo contrário, as afirma e abre espaço para sua exposição, seja hoje ou no período da escravidão.

Para o estudo dessa manifestação cultural no século XIX é fundamental que se aceite a cultura como um meio de reprodução da consciência política. Para Paul Gilroy, músico e também historiador da cultura, a *música se torna vital no momento em que a indeterminação polifônica, lingüística e semântica surge em meio à prolongada batalha entre senhores e escravos*<sup>1</sup>. Tal perspectiva abre a possibilidade de interrogações sobre a relação da prática cultural dos congadeiros e a sociedade mais ampla onde estão inseridos, bem como com as diversas instâncias de poder presentes nesta sociedade.

Nestor Canclini, defensor do conceito de hibridismo para a construção das culturas americanas, propõe entender as práticas populares como teatralização e assegura que essa visão só é possível se estas forem compreendidas dentro do universo do drama, onde as relações são primordiais. Para ele, o contrário seria transformar os sujeitos sociais em personagens épicos<sup>2</sup>. Nesta perspectiva, entender a festa religiosa do congado como uma manifestação que não representa as relações sociais é inseri-la numa pintura primitiva. A comunidade de congadeiros vive e está integrada no cotidiano da sociedade, e não povoa o lugar da tradição cristalizada no mito. Na verdade, entender o drama expresso nessa teatralização é pensar nos significados sociais que essa manifestação cultural e a cultura que nela se expressa carregam, como

---

<sup>1</sup> GILROY, Paul. Música Negra e a política da autenticidade. O Atlântico Negro. In: Idem. **Modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.p.160.

<sup>2</sup> CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. Ensinos Latinos Americanos 1. São Paulo: EDUSP, 2000.p.280.

a memória e as experiências sociais. Nesse contexto, estão representadas e se fazem representar através da festa, a tradição, que encontra uma de suas bases nos mitos dos santos negros.

As heranças sociais e políticas marcadas nas memórias dos africanos e descendentes são expressões de um projeto social que configuram o enredo do drama narrado pela festa do congado. As memórias individuais expressam a experiência coletiva e criam uma maneira de narrá-la. No caso do congado, dois mitos representam oralmente a narrativa da história da diáspora e das conquistas dos centro-africanos: o de Nossa Senhora do Rosário e o de São Benedito. Nesse caso, a memória individual se torna socialmente relevante, inclusive para a perpetuação da narrativa, o que implica na confirmação de que todo mito é uma história legitimada pelo indivíduo no âmbito de um coletivo, no caso, popular.

## O mito

A aparição de Nossa Senhora é assim narrada pelo congadeiro:

“Os nego do tempo antigo andava descalça, aqueles neguinho tudo lascado, sem camisa, calça de algodão, amarrado com cipó, imbira, não tinha currião, olha os currião ai. Aí foi buscá lenha, foi bebê água numa gruta, você sabe o que é gruta, né? Chegô lá, a Nossa Senhora apareceu pros neguinho lá, ai caindo aguinha lá, eles olhava e ela abria o semblante pra eles. Os neguinho ficou horas lá e ficando encantando, não soube fala o que era preciso. Nós não vamo leva lenha não. Chegô lá, falou: - tem uma mulhé lá na gruta, ela mexe, ela ri, ela faz semblante alegre. Ah! Menino cê tá ficando doido. Não! Vamo lá pro cê vê. Ai já reuniu aquele povão pra i lá vê. Oh, vai lá na casa de fulano pra nós i lá vê. Mas se cês tivé mentindo cês vão cai no rabo de tatu. Rabo de tatu é uma coisinha trançadinha quando bate nas pessoa faz um rasgo. Chego lá, era Nossa Senhora, os velhã tinha que sabê que era uma coisa muito sagrada. Nossa! É a Nossa Senhora do Rosário. Ai já começaram, como é que nós faz. Vamo canta pra ela. Vamo reza primeiro. Pai nosso que estais no Céu,... E cada vez que falava ela ficava mais bonita. É a Nossa Senhora mãe de Jesus mesmo. E agora para nós tirá ela daí. E aí cantaram: - “Nossa Senhora vamos si embora, vamo com Deus e a Nossa Senhora, ora vamo si embora, vamo si embora, vamo com Deus e Nossa Senhora.” (risada) Lá vai, e ela veio saindo, depois ela voltou pra trás. Aí veio o Marinheiro, é o segundo colocado atrás, Marinheiro é o povo do mar. E agora. Nós tem que arrumá. Como é que nós inventa um verso pra canta pra ela. Um velhã lá falou: - ‘Eu vou bola aqui’ e cantou: ‘Viva os peixinhos do mar, viva os peixinho do mar, Nossa Senhora mandou te remar’.

(risadas)”<sup>3</sup>

E a história de São Benedito é assim descrita:

“... era escravo, era cozinheiro, naquele tempo roubava dos patrão pra dá pros pobres. Entendi? Roubava do patrão pra da pros pobres, ele era cozinheiro dos padres. Aquele pessoal faminto, assim, ficava, assim, na porta, assim, pedindo comida, e eles não dava. Ai à noite ele invinha roubava pra dá pros pobres. Aí um dia desses descobriram que ele tava fazendo isso e pegou e sacrificou ele. Morreu queimado, mataram ele queimado porque ele fazia doação pros pobre. Pegou e matou ele queimado. Aí os pobre começou a vigiar ele também, São Benedito, sabe, que ele é um santo milagroso, milagroso e justiceiro.”<sup>4</sup>

Os mitos explicam que, através dos milagres dos santos negros, os negros foram capazes de se alimentar imaterial e materialmente e de conquistar espaços de expressão da sua linguagem na sociedade mais ampla.

Nossa Senhora do Rosário foi encontrada pelos congos que pediram ajuda para os moçambiques, que com auxílio dos marinheiros trouxeram-na para perto deles e, juntos, construíram uma capela simples, de onde ela nunca saiu. Mesmo com a eventual participação dos brancos, o Rosário de Maria cantado ao toque do tambor é uma conquista do negro, algo que não pertence ao branco. Para além da própria relação com seus senhores, que também está presente no enredo, essa narração explica uma situação política pouco precisa, mas marcada por diferentes categorias culturais próprias dos afro-descendentes. Cada grupo tem uma referência cultural forte, um dialeto lingüístico diferente e símbolos identitários específicos, referendados por tradições variadas. Portanto, cada terno<sup>5</sup> tem uma organização funcional interna, e também política, que estabelece as regras de relacionamento entre si. Esse é um dos motivos pelos quais cada um dos ternos constitui-se em um povo, mas sem um domínio territorial físico, um território simbólico que lhes garanta uma forma de governo cívico; contudo, está unido por questões passadas, ligações ancestrais, memórias comuns. Por isso, se constituem em agrupamentos análogos a uma nação do

---

<sup>3</sup> MIGUEL, Geraldo Charqueada. Entrevista CTBC concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 8/12/2000.

<sup>4</sup> Idem. Entrevista Almoço no quartel do Moçambique Pena Branca concedida a Fabíola Benfica Marra. Uberlândia/MG, 2002.

<sup>5</sup> Terno, guarda, rancho são as diferentes formas pelas quais se denominam as várias unidades grupais de vassalagem dos reis do Congo no Brasil.

tipo orgânica, tal como proposta por Anthony Smith<sup>6</sup>.

Nesse sentido, o título da tese, Reinado do Congo no Império do Brasil, explicita a unidade, tal como ela é reconhecida pela comunidade e registrada nos documentos das Irmandades do Rosário, do reinado do Congo; ainda que inventada pela interseção das diversas tradições, moçambiques, congos, catupés, marujos, marinheiros, vilões. Reino do Congo, pois, é uma unidade uma diversidade africana possível de existir naquele Brasil imperial; que, além de apontar um coletivo popular singular nesse contexto, marca características específicas de vários grupos, baseadas em identidades ancestrais, que por isso são compreendidas como nações do reinado do Congo no Império do Brasil.

Para Mariza de Carvalho Soares, historiadora das Irmandades dos negros no século XVII e etnias africanas, as nações africanas no Brasil *são categorias identitárias que operam fazendo uso das configurações étnicas, mas não são, elas mesmas, grupos étnicos*<sup>7</sup>. Na verdade, quando se pensa nas diferentes tradições que constituem o congado, os costumes e os comportamentos de cada grupo, estão longe de serem distinções étnicas. No entanto, essas mesmas marcas os qualificam diferentemente e os circunscrevem em territórios culturais<sup>8</sup> diversificados, por isso podem ser tratadas como nações análogas às nações primitivas européias. Essas nações, constituídas nas circunstâncias dos quatro séculos de tráfico negreiro, que uniram e separam culturas semelhantes, recriaram outras, seja no novo mundo, no velho mundo ou na África.

Um dos resultados mais visíveis da narrativa do mito é a hierarquia entre os ternos durante a procissão na festa. Ela se dá, no caso dos congados de Uberlândia, a partir da proximidade com os reis e rainhas na seguinte ordem: moçambiques, catupés, congos, marujos e marinheiros; em outras cidades da região ainda se encontram os caboclinhos depois dos catupés, e os vilões por último.

Enquanto a Santa é encantada pelo som do tambor, o *véio* Benedito é o protetor dos pobres que precisavam se alimentar, sobreviver não só espiritualmente, mas também materialmente. O São Benedito representa a fé na justiça e no milagre do pão, mas também o escravo que obedece, ao mesmo tempo, que ludibria seu senhor. Ao

---

<sup>6</sup> Cf. SMITH, Anthony. **The nation in History**. Hanover : University Press of New England, 2000.

<sup>7</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. In: **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro: Editora Universidade Cândido Mendes Ano 26, nº. 2, 2004. p. 308.

<sup>8</sup> Cf. BARTH, Fredrick. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.

nutrir os famintos sem consentimento do senhor, a finalidade do ato redime a desobediência. A caridade como sentimento nobre eleva sua fé junto a Cristo; assim, sua malandragem torna-se estratégia de luta expressa e legitimada pela própria Igreja. O mito do preto-véio Benedito também faz analogias com o dia-a-dia do congadeiro escravo e a espiritualidade africana, representada no ancestral preto-véio.

Essas analogias são memórias vividas hoje, através das negociações para a ocupação dos espaços públicos, como as praças e as igrejas e para subvenção financeira da festa. Essas relações financeiras e políticas entre escravos e senhores antes do dia 13 de maio de 1888 não eram alegorias da memória. Pelo contrário, existiam e foram exercidas na luta por representação social dos escravos e ex-escravos nas instâncias governamentais, através das Irmandades do Rosário.

Segundo alguns cientistas sociais que estudam o tema da nação, o mito fundador, entre outros elementos, é essencial para a constituição da unidade e para a criação de um passado comum. Passível de transformações quando recontados, os mitos dão ao historiador pistas importantes dos valores que estavam em jogo no tempo passado e que, por isso, fizeram, no presente então vivido, a festa tal qual é encontrada no século XXI.

Mesmo que os fatos, nesse contexto, não tenham uma cronologia exata e uma ordenação complexa, a forma simplificada de atualização dessa história carrega, no cotidiano dos congadeiros, importantes significados políticos. Os mitos são também uma forma de contar a História e alguns autores chegam a afirmar que não existe nenhuma História que, ao ganhar autonomia, por meio das falas dos sujeitos históricos, não ganhe uma versão mitológica<sup>9</sup>.

Dessa forma, o mito de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito legitima a história do congado, ao manter a prática contígua à tradição. O contar e o recontar da narrativa direcionam o presente sem tornarem-na estática, pois mobilizam sentimentos. Sua mobilidade narrativa está no futuro que a narração é capaz de projetar no momento em que está sendo pronunciada. É como um filme em que os personagens não são pré-determinados, cada ator que entra ou sai de cena faz parte da construção dos fatos tanto do passado como do presente para o futuro, no enredo daquela película.

## A festa

---

<sup>9</sup> Cf. VANSINA, Jan. Art History in Africa: An Introduction to Method. In: **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 18, No. 3. New York: Longman, 1985. pp. 513-517.

É durante a festa popular que ficam mais claros para o pesquisador os anseios e visões de mundo do congadeiro. O espírito festivo tem a capacidade de envolver todos em algo distinto do cotidiano de opressão. E é nesse momento, que a explosão coletiva daquilo que lhes é mais íntimo põe em evidência o choque cultural entre o mundo ocidental do trabalho idealizado pelo branco e o mundo da essência da existência do negro.

Através da festa e das atitudes que lhe são atribuídas, o congadeiro cria mecanismos de valorização da auto-estima e projeta seus desejos nas negociações com a sociedade civil. Ao reivindicar a utilização das ruas e praças para sua expressão durante as noites de campanha e novena e para a subvenção financeira municipal dos três dias de festa, a Irmandade não deixa de ser um veículo de negociação que permite que o congado e sua preparação se façam presentes em espaços normalmente ocupados por brancos ou não tão brancos, mas de outra extração social.

A relação entre os praticantes, admiradores, devotos e cidadãos alheios à manifestação é intensificada durante as campanhas, que são ensaios que ocorrem durante três meses antes do dia da festa, nos quais os praticantes tocam, rezam o terço na casa de devotos, nos bairros respectivos de cada terno, e fazem leilão de prendas para arrecadar fundos para o dia da festa. Nesse período, a ocupação dos espaços urbanos pelos congadeiros por se dar nos bairros de cada grupo e ganha uma grande visibilidade<sup>10</sup>.

No segundo dia da festa, os ternos encontram-se na rua principal da cidade, onde formam um cortejo de um quilômetro de comprimento, e se juntam com as outras guardas das cidades vizinhas, que no dia vêm prestigiá-los. Depois, visitam as casas dos devotos que participaram das campanhas, passam na casa do presidente da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e visitam a Oficina Cultural da Secretaria Municipal e a Igreja Matriz.

---

<sup>10</sup> Ver mapas de ocupação dos ternos na cidade em GABARRA, Larissa Oliveira e. **A dança da tradição: Congado de Uberlândia, século XX**. Dissertação de mestrado pelo Instituto de História da UFU. Uberlândia: UFU, 2004.p.40-45.



Figura 01 - Presidente da Irmandade do Rosário fazendo reverência à bandeira do terno Marinheiro de Marinheiro de Nossa Senhora do Rosário. Uberlândia, 2007. foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

A visita principal ocorre na casa da realeza, onde disputam, através dos cantos e repentes, a guarda do rei e rainha Congo. Depois os reis e rainhas acompanham-nos em procissão até a porta da igreja. Em seguida realiza-se a missa, coroa-se Nossa Senhora do Rosário e entregam-se as coroas de reis e rainhas para dois novos casais que assumem a festa do ano seguinte.

A organização da festa, hoje, atualiza a negociação do espaço público com agências de governo local, que autorizam e regulamentam a festa; e da expressão do toque do tambor como fé com a Igreja Católica, que gere o calendário litúrgico, em outros moldes e com outras formas de manifestação, presentes também no século XIX.

Num jogo de perguntas e respostas entre os personagens de um batalhão militar, no qual o capitão do grupo questiona e os soldados e bandeireiras respondem, cada terno executa a sua função no ritual. O comando é distribuído em três ou quatro lideranças. A principal é a do primeiro capitão, também conhecido como Marechal, no início do século XX; e, ainda, há a madrinha responsável pela saúde espiritual e física dos membros ou a dona do terno que escolhe as indumentárias utilizadas. Normalmente de 50 a 200 pessoas, entre jovens, crianças, adultos e idosos, compõem o conjunto. Todos são dançadores; normalmente, os homens, que são os soldados, fazem o ritmo e as mulheres, as bandeireiras, carregam o(s) estandarte(s) e as fitas nele(s) presas. Os cargos e responsabilidades diferentes para cada função assumida pelos integrantes nesse sistema organizacional, têm hierarquias definidas no interior de cada grupo, na relação entre os grupos e entre eles e a sociedade mais ampla. Todas as

guardas servem ao rei e rainha da cidade em que moram; mas cada uma se utiliza de instrumentos específicos, entre eles: caixas, repeliques, maracanãs, gungas e patangongas, tamborins, chocalhos; e de indumentárias próprias: saias, calças, chapéus, turbantes, faixas; de linguagens e de cores. Enfim, diversos jargões e marcas de distinção, que compõem um cenário de elementos ritualísticos para as funções exercidas na manifestação.

A partir da observação dos dias do ritual (campanhas, novenas, festa), outros elementos dessa manifestação cultural começam a ser descortinados: as diferenças simbólicas entre os grupos, a memória reinventada de cada grupo étnico centro africano representada nos ternos, suas funções durante a festa e seus preparativos; e as pendências sociais que a festa traz para o resto do ano. Assim, o contato com a manifestação cultural amplia a visão do historiador que começa a se aprofundar na semântica da tradição.

## A tradição

“ A congada ela é... sim, um motivo de festa, antigamente era ‘frevo’, ele tinha uma rainha; todas as aldeias retribuía essa rainha, então de cada aldeia formou uma congada, assim, no significado de louvar essa rainha. Aí, depois disso os negros trazidos para Brasil, viveram no cativeiro então a gente não tinha como se..., como se diz? Não tinha quem reverenciar, a gente veio reverenciar N. S. do Rosário e São Benedito que, na época, era os devotos dos fazendeiros, que era a única imagem permitida ser usada nos quilombos, onde os negros viviam. Então a gente veio reverenciar essa festa, mas partir das décadas, dos anos passados a congada se tornou, assim, folclórico.”<sup>11</sup>

Entende-se, através da fala de Ubiratã, que o congado significa reverenciar um reino, cuja organização social é baseada na interdependência de clãs africanos na sociedade escravocrata. Ainda, segundo o capitão Ubiratã, esse reinado é católico. Ou seja, o congado é uma forma de representar a convivência das diferentes etnias africanas reunidas pela dependência de um reino, através do louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. A dialética entre os valores africanos e católicos cria a tradição que no Brasil transformou-se em *folclore*. Enquanto a prática cultural simboliza essa relação, no cotidiano, os descendentes da rainha compartilham suas responsabilidades com os párocos e a com a comunidade do entorno.

---

<sup>11</sup> MATINADA, Ubiratã. Entrevista Campanha do Catupé do Martins, concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, set.2000.

A complexidade da tradição é compreendida pelas múltiplas camadas temporais que sintetizam os elementos históricos presentes no cotidiano, ou representados na composição do ritual religioso. As cores da festa, das relíquias, das indumentárias e dos instrumentos podem ser interpretadas metaforicamente como inferências de várias manifestações culturais, de formações organizacionais, experiências políticas de tempos diferentes articulados em um só tempo. Por isso, o cotidiano desses praticantes não se limita às preparações e outros rituais em prol da realização da festa. Nele existe uma lógica própria do ser congadeiro; isto é, uma forma especial de viver, pensar e agir, que insere os entes falecidos no mundo dos vivos.

Entre outros versos, o Catupé do Martins é conhecido pelo

“Carreiro, carreiro  
Como chamava o meu povo,  
Meu povo chamava saudade,  
saudade dos que já se foram.”

Assim, reafirmam suas memórias e reconstróem valores de seus antepassados, criam e recriam suas identidades e, de múltiplas formas, dramatizam seus projetos<sup>12</sup>. Ao reviverem o passado no presente, contribuem para que esse costume seja um hábito de toda a vida do participante que – desde a barriga da mãe até quando acompanham seus netos e bisnetos – dançam, cantam, tocam suas diferentes tradições e reanimam a identidade comum. Ser um congadeiro, pois, exige uma qualificação cultural, cuja base é o envolvimento com a memória dos ancestrais do terno de que se participa. Os ternos, normalmente, originam-se de uma família consangüínea de ascendência africana, que se torna o núcleo central de algo análogo a um grupo étnico. As memórias familiares, integradas nesse circuito cultural do congado, são relevantes para a constituição coletiva da totalidade do ritual<sup>13</sup>, como forma de assegurar a perpetuação de valores culturais e étnicos dos diferentes povos africanos que, de geração em geração, foram obrigados a se deslocar por vários núcleos urbanos da região.

As relações inter-familiares dessa unidade compõem uma rede de tradições sem fronteiras territoriais que reafirmam o trajeto de migrações, impulsionadas pelo povoamento e desenvolvimento urbano da região do Alto Paranaíba e Triângulo

---

<sup>12</sup> Cf. VELHO, Gilberto. Memória, Identidade e Projeto. In: **Projeto e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

<sup>13</sup> Idem. *Ibidem*. p.101.

Mineiro. Existem compromissos anuais desses núcleos familiares com as festas de outras localidades que são importantes auxílios da memória comum. O roteiro das festas é uma viagem no tempo, pois desenha um caminho de trânsito também cultural. A rede de reciprocidade formada entre os praticantes das várias cidades, hoje atualiza e constitui as relações culturais que remetem ao fim do período escravocrata em Minas Gerais. No Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, no início do século XIX, foram abertas inúmeras associações de homens de cor por intermédio da Irmandade do Rosário, forma até hoje utilizada, além das associações civis e ONGs.

Ao entender as relações internas entre os membros dos ternos e entre esses e os outros ternos, como também os papéis dos personagens como o rei e os capitães na manifestação; percebe-se que a unidade do reinado do Congo não se restringe a uma estratégia pela sobrevivência dos escravos e ex-escravos na sociedade escravocrata. As relações interpessoais, os comportamentos, a própria organização social e a conversão ao catolicismo são elementos trazidos como patrimônio histórico do reino do Congo da África Central. Nesse sentido, o passado, revivido na celebração, projeta a continuidade de uma maneira de viver, baseada em relações contíguas aos acontecimentos da história da África e da diáspora.

Os relatos de viajantes – sejam descritivos do Congo, sejam do Brasil – são complementares e igualmente necessários para entender as relações entre a manifestação cultural e o passado, através da memória presentificada dos ancestrais; pois clareiam camadas pretéritas essenciais da representação da manifestação cultural do congado. Textos como o do Cardeal Lavigerie<sup>14</sup> sobre seus trabalhos no território africano, que se denominava Congo, em 1888; ou de Jerome Becker e Eugène Goblet d'Alviella<sup>15</sup>, também no Congo, em 1846; e também os de Aires Filho<sup>16</sup> e Richard Burton<sup>17</sup> sobre Minas Gerais; são obras que apresentam narrações ritualísticas e cerimônias coletivas que abrem perspectivas para a interpretação das tradições do século XIX presentes no congado hoje.

Por outro lado, alguns estudos sobre o tráfico apresentam as estratégias econômicas do comércio entre os reinos africanos, as colônias nas Américas e os

---

<sup>14</sup> LAVIGERIE, Cardinal. **L'esclavage dans le haut Congo**. Bruxelles/Paris: Société anti-esclavagiste/Procure d'Afrique, 1888.

<sup>15</sup> BECKER, Jerome e GOBLET D'ALVIELLA, Eugène. **La vie en Afrique ou Trois ans dans l'Afrique Centrale**. V.I et V.II. Bruxelles/ Paris: Imp. Lith. Ad. Maertens, 1887.

<sup>16</sup> MACHADO FILHO, Aires da Mata. **O Negro e o Garimpo em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1985.

<sup>17</sup> BURTON, Richard. **Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

Estados nacionais europeus. As amostragens quantitativas do traslado Atlântico facilitam o rastreamento das áreas geográficas africanas de maior intensidade de comércio com o Novo Mundo. Quando esses dados são entrecruzados com a documentação de associações religiosas e de ofício, em que se envolviam escravos e libertos, possibilitam a contextualização social, política e econômica da própria manifestação cultural. Ao acompanhar o processo de povoamento do sudoeste de Minas pode-se notar diferentes experiências do tempo passado, vividas em um mesmo tempo, e que, ao invés de dilacerarem-se, entrelaçam-se formando um amálgama de memória que ultrapassa o poder do arbítrio do indivíduo para constituir um poder coletivo, representado numa ordem do tempo própria dos membros da Irmandade do Rosário.

## 1.2. Referencial Teórico e Objetivo

“...em busca de um lugar sagrado, como na romaria; conduzindo seres simbolicamente sagrados através de espaços profanos, como na procissão; viajando através de lugares com o anúncio de um festejo religioso em algum local, como a folia; fazendo desfilar pelas ruas pessoas revestidas de uma dignidade especial, como no cortejo; levantando símbolos e sentidos de sacralidade à casa do outro, como na visitação; fazendo representar itinerantemente uma memória tida como heróica e/ou religiosa, como no folguedo.”<sup>18</sup>

Assim é apresentado o congado de Catalão por Carlos Rodrigues Brandão, autor da primeira obra sobre o congado da região central do Brasil em 1970. Uma expressão complexa, de muitas facetas – tais como o sagrado, a procissão, a folia, o cortejo, a visitação, em que o sujeito histórico é envolvido numa gama de tarefas a serem realizadas, que formalizam responsabilidades e posturas dos praticantes nos seus momentos específicos, como também durante toda a vida – o que acaba por definir marcas de identidade coletiva, espaços de sociabilidade próprios, de certa forma, desvinculados daqueles oferecidos pela sociedade em geral. A observação e análise histórica dessa manifestação hoje e no passado devem ser entendidas dentro desse campo de múltiplos comportamentos que coexistem sincronicamente, no tempo da festa, e anacronicamente, no tempo da memória. Isso significa dizer que nos detalhes da realização do congado existem significados históricos para os costumes, para os

---

<sup>18</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cultura na Rua**. Campinas: Papyrus, 1989.p.39.

personagens da festa, para as organizações sociais que representam experiências de tempos passados.

De outra maneira, Reinhart Koselleck, o autor da obra *Futuro Passado*, explica essa possibilidade de experiências de tempo diferentes e simultâneos<sup>19</sup>. Ele aponta a multiplicidade de significados como formas diferenciadas dos atores sociais lidarem com o tempo presente em uma mesma temporalidade, ao esclarecer então a coexistência de tempos históricos variados em um mesmo tempo cronológico. O momento presente é composto por várias camadas temporais que agrupam, no tempo histórico, os sentidos políticos e sociais do passado vivido e do futuro esperado<sup>20</sup>. Por isso, a temporalidade dos conceitos é forjada na relação social, à qual se vinculam e na qual os homens e instituições atuam. Nesse sentido, identifica três maneiras de lidar com o tempo no mundo moderno: o da profecia, o do prognóstico e o da aceleração. Entender o tempo moderno a partir da perspectiva de que o tempo histórico não é mensurável, pois o momento contém em si mesmo a sua própria medida, permite ensaiar a hipótese de que a premissa dessa afirmação possa ser aplicada à compreensão dos vários sentidos de tempo presentes em um objeto de estudo como, por exemplo, o congado. Assim, possibilita enxergar nos estratos temporais presentificados no congado a expressão simultânea de muitos tempos históricos e, na complexidade de seus elementos essenciais, a unidade da manifestação.

O sentimento de pertencimento ao reinado do Congo se legitima como referencial da comunidade porque abre e articula um amplo espectro de temporalidades, que possibilita a distinção entre o nós e o eles. Ou seja, cria-se um estado de identificação grupal que foge do controle da ação do indivíduo e essa comunidade se afirma através de um regime de historicidade que possibilita que todas as temporalidades da tradição se articulem entre si e com o tempo da sociedade mais ampla. Essa força quase inexplicável, que rasga o cotidiano como um vetor, e que tem seu ponto de partida nas experiências do passado e o horizonte na expectativa do futuro, é tratada por François Hartog, historiador dos conceitos, como a ordem do tempo<sup>21</sup>. Uma ordem do tempo que se articula com outras e que, ao mesmo tempo, é fiel às suas experiências pretéritas.

---

<sup>19</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.p.14.

<sup>20</sup> Idem. Ibidem. p.16.

<sup>21</sup> HARTOG, François. **Regime d’Historicité**. Présentisme et expérience du temps.Paris: Seuil, 2003. La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle.

Se cada momento histórico pode conter em si vários tempos, ao analisar a festa do congado, é possível desfrAGMENTAR o tempo e entender a constituição das várias temporalidades expressas naquela manifestação cultural. Os atributos da tradição fazem parte de uma memória constituída e composta coreograficamente e cenograficamente a partir desses objetos, tratados por David Lowenthal, historiador da memória cultural, como relíquias<sup>22</sup>. À primeira vista são objetos estáticos e mudos, mas o indivíduo lhes confere voz, autenticidade histórica, mutabilidade no momento da prática ritualística. É o olhar do indivíduo que toca o pretérito, através do objeto, que reedita a memória e o insere no coletivo. Assim, a memória é mais uma prática do que uma cognição, o que torna as diferentes marcas de identidade dos grupos de congados expressões de temporalidades das diversas experiências pretéritas, articuladas por meio de uma prática cultural.

Segundo Gilberto Velho, antropólogo especialista em antropologia urbana e sociedades complexas, a memória, a identidade e o projeto são orgânica e necessariamente articulados, constituem-se em referências de tempos diferentes e co-existent e assumem significados de valor equivalente na vida de indivíduos e coletividades. A identidade de alguém ou de algum grupo responde e atualiza a memória e, de alguma forma ou de formas variadas, se projeta como futuro. *O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria identidade*<sup>23</sup>. Essa, por sua vez, só se articula num ambiente onde o outro se encontra com o semelhante e com o diferente, ou seja, no universo de trocas, conflito e tensão de valores coletivos.

Nessa perspectiva, é possível identificar um efeito de ação projetiva intimamente relacionado com as expressões de identidade dos membros das Irmandades do Rosário e inseparável da memória do reino do Congo. Acrescenta-se, assim, à análise dos tempos históricos da diáspora africana impressos nas práticas culturais do congado, as ações individuais estratégicas para a construção de um projeto coletivo, o que possibilita demarcar uma dimensão política, mesmo que cotidiana, nas práticas culturais do congado. A construção e manutenção da tradição independem relativamente do território concreto de assentamento, pois os grupos criam a partir de suas memórias, mesmo que descontínuas, um lugar de pertencimento que definirá sua

---

<sup>22</sup> LOWENTHAL, David. How we Know the Past. In: Idem. **The Past is a Foreign Country**. New York: Cambridge University Press, 1986. p.243.

<sup>23</sup> VELHO, Gilberto., op.cit.,p.100-101.

identidade, sua memória e seu projeto ainda que no meio de tensões e conflitos próprios dessa articulação.

Na perspectiva de Fredrik Barth, antropólogo das etnias e dos subúrbios, as distinções de categorias étnicas ou culturais independem da mobilidade das pessoas, implicam em incorporações e em sentimentos de pertencimento coletivo, que, ao longo da vida, mantém suas distinções culturais como espaços territoriais abstratos<sup>24</sup>. A sistematização de uma formação comunitária que seja composta por elementos culturais distintos aponta a interação entre várias identidades que se descobrem no exercício diário do reconhecimento do outro. *Isso significa que a fronteira étnica – em sua acepção mais extensa – na verdade é livre dos constrangimentos territoriais, é algo ‘portátil’*<sup>25</sup>. A necessidade da manutenção de elementos simbólicos de um grupo étnico em contato com uma nova circunstância geográfica, histórica, ou provocada pela introdução de um novo grupo na mesma localidade – ou ainda pela retirada de outro – impõe à população uma mobilidade de fronteiras territoriais visíveis através dos comportamentos. As conjunturas são capazes de incorporar ou descartar características elementares de um grupo, ou seja, modificar suas fronteiras culturais em prol da constituição de uma sociabilidade em um nicho ecológico no qual tenham que conviver.

Dessa forma, as sociedades dividem-se em subgrupos conforme as diferentes circunstâncias sociais e ecológicas. O estudo comparativo de vários grupos de uma mesma localidade consegue construir um quadro de variáveis de organização social, como também de representação cultural, que permite entender a formação das etnias. São as interações entre as pessoas dos diferentes grupos que possibilitam a compreensão dos significados culturais que os distinguem. As relações evidenciam ou diluem as fronteiras culturais entre os grupos que nem sempre se agrupam por um ou outro elemento, tais como semelhança étnica, lingüística, religiosa, vontade própria ou proximidade geográfica; mas por situações históricas vivenciadas, que irão dar movimento aos arranjos desses elementos<sup>26</sup>. Todas as variáveis podem atuar de forma mais ou menos intensa quando particularizadas as comunidades.

Assim, a célula básica que faz com que os indivíduos se reconheçam como membros de um grupo não é definida, necessariamente, a partir de um território

---

<sup>24</sup> BARTH, Fredrick., op.cit., p.12 e 37.

<sup>25</sup> Idem. Ibidem. p.11.

<sup>26</sup> Idem. Ibidem. p.21.

ocupado ou de uma ascendência consangüínea, mas sim de uma etnia ou de uma cultura, a depender da complexidade e da intencionalidade das relações entre os membros. A flexibilidade que os elementos culturais têm para se adaptar às necessidades construídas na convivência é o que torna possível o estudo das relações inter-grupais de diferentes origens africanas na sociedade congadeira escravocrata mineira. A maneira como se agruparam, escolheram seus símbolos, afirmaram suas visões de mundo remete ao processo de povoamento da região, às circunstâncias em que chegaram aos locais e se estabeleceram. A análise desses processos permite entender as circunstâncias em que os grupos de migrantes elegeram tempos históricos determinados como referências para elementos simbólicos identitários. Assim, essas diferenças compõem o cenário religioso e festivo do congado e marcam as distinções dos grupos moçambiques, catupés, marinheiros, marujos e vilões. As identidades culturais do congado consolidam, principalmente, nas denominações moçambiques e congos, arranjos grupais constituídos em diversas situações histórias da África, que carregam em si e em suas expressões referências destas regiões.

O antigo reino do Congo deu, às variadas expressões culturais africanas no Brasil, o caráter de um sistema único, organizado no reinado do Congo, que era composto por várias tradições tratadas, aqui, como diferentes nações, análogas àquelas entendidas como nações primitivas pelos estudos sobre as nações modernas. Anthony Smith<sup>27</sup>, especialista contemporâneo no tema das nações modernas, entende os conceitos de nação primitiva e moderna como dicotômicos e excludentes dos meandros dos processos de cada sociedade na construção de sua nação. Afirma que certos acontecimentos geram profundas mudanças no conteúdo cultural da comunidade – o exílio, a guerra, o tráfico Atlântico, a conversão religiosa, a conquista, a derrota, a absorção de um povo pelo outro, a escravidão - e, portanto, reafirma a importância dos contextos históricos e das relações sociais para a formação da identidade de um povo, seja ela em bases territoriais, religiosas, cívicas, étnicas, ou políticas<sup>28</sup>.

A dimensão política das Irmandades do Rosário e, nelas, do congado, no cenário de estruturação e consolidação da sociedade imperial brasileira, passa pela discussão sobre a construção do povo brasileiro, sua identidade e sua origem. No século XIX, a idéia de nação brasileira ganha contornos específicos, e, simultaneamente é confrontada com a freqüente referência às nações africanas no

---

<sup>27</sup> SMITH, Anthony., op.cit.

<sup>28</sup> Idem. Ibidem. p.3.

Brasil. O conceito de nação brasileira e a utilização da lexia *nações* para apontar indivíduos de origem africana, no Império do Brasil, respondem a conteúdos absolutamente distintos, mas, em ambos os casos, a referência à noção de identidade é chave para a compreensão dos diversos usos da palavra *nação*. De um lado, a nação brasileira, conformada por aquelas pessoas que, porque livres são cidadãos, que vêm os homens e mulheres aos que denomina, por vezes, como *de nação* africana como os *outros*, ou seja, uma categoria não cidadãos. Esses *outros* não constituem o povo brasileiro, mas são necessários e mesmo essenciais aos interesses da economia e da sociedade do Brasil.

Como Smith explica, o conceito de nação não é congruente com o de Estado, no entanto é nesse período que intelectuais e militantes procuraram construir suas nações baseadas em um governo civil. As nações já existiam como unidade étnica, religiosa, lingüística, e isso significa que seus membros eram organicamente interligados. Essa idéia primitivista de nação, na qual a mesma origem, a identidade étnica e a história comum são os padrões, não podia ser valorizada nas circunstâncias brasileiras, ou, ao menos, não poderia sê-lo para todas as etnias, línguas, origem e história comuns dos diferentes grupos que formavam a população brasileira. As questões nacionais foram projetadas conforme parâmetros voluntaristas, de união através do desejo expresso de estar sob as ordens do mesmo governo<sup>29</sup>, e conforme parâmetros pertinentes ao colonizador, sua cultura, língua e história. Assim, a nação brasileira do século XIX deve mais a esperanças e projeções de um futuro baseado em contratos políticos inter-regionais e laços de etnicidade forjados do que a memórias compartilhadas por uma antiga nação orgânica<sup>30</sup>. As elites regionais entendiam que a invenção da nação era um bom argumento de ordenação e controle da diversidade étnica e variedade cultural que compunham a população do país. O projeto *Saquarema de Brasil* ignorou as experiências históricas regionais como possibilidade de gestão do Estado e quaisquer desejos desses quadros de serem governos autônomos, como também foi indiferente aos anseios das diferentes organizações populares, religiosas ou não, presentes no interior dessa sociedade, em dar suas contribuições a esse povo

---

<sup>29</sup> Id.p.10

<sup>30</sup> DOYLE, Don H. e PAMPLONA, Marco Antônio. O nacionalismo no novo mundo. In: DOYLE, Don H. e PAMPLONA, Marco Antônio (orgs.). **Nação e Nacionalismo no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2007.

brasileiro em formação<sup>31</sup>.

O reinado do Congo foi compreendido como uma festa de escravos e ex-escravos, mas, principalmente, de homens de nações africanas (nações orgânicas, no sentido proposto por Smith) e seus descendentes. Sua linguagem, mito de origem, religião e costumes comuns assumem o papel de termômetros para a verificação da configuração da unidade dos grupos de nações em relação ao povo da nação brasileira. Esse enquadramento limita a compreensão da associação de homens negros, pois a união entre os membros se dá de forma orgânica, e não voluntária, quando, na verdade, esses homens de nação africana não tinham uma mesma identidade e se associaram por questões políticas impostas pela situação em que viviam. Os praticantes do congado viviam um tempo estigmatizado pela memória do navio negreiro e conseqüentemente a necessidade de pertencer a uma experiência comum inventada, que pudesse lhes dar uma representação social na nação imperial. Mesmo que marginal, ignorado e subordinado, existiu um reinado do Congo, constituído por várias nações africanas no Império do Brasil.

Na perspectiva da história social da cultura, esta pesquisa tem como horizonte de sentido contribuir para a desconstrução do lugar apolítico, estigmatizado pelo preconceito atribuído à cultura de matrizes africanas no Brasil. Ao aprofundar o conhecimento do congado no sudoeste de Minas, a pesquisa pretende sublinhar que nessa expressão identitária existe uma dimensão política baseada na cosmologia de vida dos ancestrais desses praticantes. Assim, procura-se compreender o papel dos praticantes do congado no sudoeste de Minas Gerais, no século XIX, e desse coletivo no contexto das recriações culturais dos africanos, principalmente dos centro-africanos, no Brasil.

Pensar a organização social dos associados das Irmandades do Rosário como um espaço de negociação e ordenação de escravos e ex-escravos com o Estado Imperial, que, em princípio, os excluía do diálogo não só político, mas também social – já que a escravidão os expropriava de seu próprio corpo e os reduzia à condição de coisas – é investigar as formas de liberdade possíveis que se davam nas relações entre os membros das Irmandades negras, a Igreja Católica e a sociedade mais ampla. Assim, buscou-se, nos registros eclesiásticos tanto das irmandades, como nos documentos batismais e matrimoniais, as pistas das histórias de vida dos congadeiros

---

<sup>31</sup> Cf. MATTOS, Ilmar Rohloff. Construtores e Herdeiros: a trama dos interesses na construção da unidade política. In: **Almanack Brasiliense** nº 01. São Paulo: USP, (maio) 2005.

da região. A interpretação do processo de construção cultural do congado e de sua relação com o processo de povoamento da região, longe de simplificar os movimentos migratórios e o desenvolvimento urbano da região, mostra as diferentes linhagens de ternos de congado de Uberlândia, a partir de referências espaciais importantes para a memória dos congadeiros, como locais de muita presença escrava e resistência cultural, principalmente, pela persistência dos costumes e comportamentos no fazer do dia-a-dia dos seus avôs e bisavôs. As irmandades do Rosário das respectivas vilas e povoados e das instâncias de governo civil e eclesiástico da província possibilitam entrar em contato com a história das relações de poder entre escravos e senhores do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, antiga região do Quilombo de Campo Grande, destruído no século XVIII.

Assim, a tese pretende esclarecer a prática do congado, no período de povoamento da região, como um lugar de negociação possível com a sociedade imperial e suas instâncias políticas e religiosas. Uma das mais importantes pistas a ser seguida para desenhar as redes de relações e contextos variados em que os sujeitos históricos atuam é, exatamente, a carga de conhecimentos, de informação e de saberes ancestrais que os agentes sociais detêm e como esse *capital imaterial*<sup>32</sup> é utilizado. É entender a expressão cultural, revestida, portanto, de uma dimensão política, mas também simbólica.

As histórias de vida e as sagas familiares – além de permitirem o acesso às narrativas passadas de pais para filhos por gerações e ampliarem a perspectiva de análise do pesquisador, ao contrapor as narrações pessoais aos contextos históricos encontrados nos documentos eclesiásticos – contextualizam e, portanto, dão sentido a um segundo objetivo da tese: o de investigação dos objetos rituais que expressam as diversidades africanas na identidade do congadeiro. Os detalhes do ritual e seus significados, os sentimentos revividos nas relíquias que representam as situações históricas passadas por seus ancestrais, ou seja, as tradições; tudo isso traz desafios e informações preciosas para um olhar histórico capaz de interpretar os detalhes como pistas relevantes para esse fragmento da história do Brasil<sup>33</sup>.

Nesse sentido, é necessário esclarecer que ao partir da análise detalhada da história local é possível visualizar a história dos grandes processos. A história do

---

<sup>32</sup> LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>33</sup> Cf. GUINZBURG, Carlo. **Mitos Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

congado do sudoeste mineiro reafirma a existência de processos, tal qual a diáspora africana, porém por meio de outra abordagem, uma vez que pode permitir a descoberta de outros sentidos nas hierarquias, nas desigualdades sociais e na identificação de formas de negociação possíveis, de circularidades, de apropriações. A visão da sociedade, vista por este ângulo, evidencia e valoriza as ações individuais ou de pequenos grupos na história, sem ignorar a importância das estruturas. Segundo Jacques Revel, historiador das escalas temáticas:

“O projeto é fazer aparecer, por de trás da tendência geral mais visível, as estratégias sociais desenvolvidas pelos diferentes atores em função de sua posição e de seus recursos respectivos, individuais, familiares, de grupo, etc.”<sup>34</sup>

Escrever história a partir de ocorrências locais e comportamentos familiares pode ser um caminho para entender os processos que abrangem a sociedade mais ampla, através de quantidades e qualidades de inferências marcadas na carga das experiências de vida de cada um e que compõem o todo. Giovanni Levi, autor da obra *Heranças Imateriais*, sobre uma comunidade rural de Piemonte e Santena, mostra como é interessante examinar o íntimo das redes sociais e as estratégias familiares relacionando-as para entender as diferentes realidades que se colocam diante de grandes processos históricos<sup>35</sup>.

O olhar microscópico para as configurações distintas nas relações entre escravos, congadeiros, Igreja e proprietários, pode alcançar perspectivas do processo de transformação das relações escravistas que não alcançaria um olhar macroscópico para a sociedade mineira no período de fim do tráfico negreiro. Ou como prefere explicar Revel: *...mesmo que seu rastro seja recuperado por intermédio de uma poeira de acontecimentos minúsculos. [é dessa forma que] precisamente [delineia-se] uma outra configuração das relações entre o forte e o fraco*<sup>36</sup>. Portanto, a metodologia da escrita da história, a partir da micro-história, também se remete ao processo histórico, mas através de outro olhar. O foco no local e o estudo de uma comunidade bem determinada, no caso, aquela dos congadeiros do sudoeste mineiro, não significa, necessariamente, um estreitamento do horizonte de trabalho do historiador, mas, muito pelo contrário, o seu alargamento.

Assim, o contato com as experiências e heranças imateriais dos membros das

---

<sup>34</sup> REVEL, Jacques (org.) **Jogos de Escalas: a experiência da Micro Análise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p.22.

<sup>35</sup> LEVI, Giovanni., op.cit.

<sup>36</sup> REVEL, Jacques., op.cit., p.31.

Irmandades do Rosário da região abriu um campo de pesquisa sobre o patrimônio cultural centro-africano. Entendeu-se um espectro de manifestações e objetos etnográficos da África Central como chave para a construção da identidade do reinado do Congo e, portanto, essa unidade como força centralizadora das diferentes memórias africanas, expressas nas relíquias da tradição.

### 1.3. Quando o objeto é sujeito

Era abril de 2008. Foi o último trabalho de campo que fiz antes de me concentrar apenas na escrita da tese. Eu, sentada num banco comprido antigo de madeira maciça, daqueles com braços e encostos, que com certeza serve para alimentar os dois gatos e os dois cachorros da casa, pois os vasilhames e restos de comida dividiam o assento comigo, buscava um sinal de que aquelas imagens da África Central faziam sentido para os congadeiros.

O capitão Custódio havia me contado várias histórias e repetiu o mito da Senhora do Rosário, andando de fasto, como no ritual do moçambiqueiro, enquanto era interrompido pelo genro, que dizia que a Senhora do Rosário na verdade era Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, frase que confirmava o segredo que o capitão Enildo havia me revelado alguns dias antes.

Por vezes, ao contrário, era o capitão quem interrompia sua filha que namorava a imagem do tocador de tambor de Cuba. Sentada ao meu lado, ela ria a cada comentário meu. Não podia acreditar que eu investigasse aqueles segredos, ficava encabulada para responder e até mesmo indagou-me sobre a minha espiritualidade.

O capitão não se importava com a timidez da filha e com o atrevimento do genro, e se limitava a dizer o que, para ele, era a verdade:

*- Escuta, quer saber a verdade, é que esses negros [de Cuba] são de antes do tempo dos capitães, de antes da Senhora do Rosário<sup>37</sup>.*

Tudo parecia encaixar. Era perfeito como existiam elementos do ritual que não deixavam dúvidas sobre a barganha da liberdade e do *status* que a Nossa Senhora do Rosário representa para os africanos e seus descendentes, no passado e no presente, como também sobre a existência de um tempo não cronológico, mas com marcas de

---

<sup>37</sup> RIBEIRO, Custódio e Maria Aparecida Danta. Entrevista concedida a Larissa Oliveira Gabarra. Uberlândia/MG, 05/05/2008.

distinção e, portanto, de semelhanças para cada momento histórico que faz da África a terra mãe daquelas pessoas.

No entanto, eu ainda procurava algum significado para aquela história do fim da maldição do crocodilo, que tornou o rei Mbopey o senhor do seu tempo para os congadeiros. Sr. Custódio havia se sentado novamente ao lado de sua esposa, madrinha do terno. Mais uma vez durante esse período de trabalho de campo, comecei a contar a história. Entre seus olhos e a minha história tinha uma mesa. O dono dos olhos, do outro lado da mesa bem à frente da minha boca, com os braços cruzados, enquanto sorria de cabeça baixa, disse: - *É isso mesmo, é assim mesmo*. Essa foi a frase mais reveladora que eu poderia ter ouvido. Ela era tão simples quanto o capitão, ela era tão curta quanto suas pernas envelhecidas pela vida de constantes negociações. Ela só tinha significado naquele contexto de memórias estimuladas, numa sala mineira, onde a cozinha sem reboco e o quintal se misturam com o cheiro do café passado na hora e do galinheiro coberto de folhas secas do cerrado.

O sorriso e o olhar diziam mais que a frase: - *É isso mesmo, é assim mesmo*. Assim como outros capitães que ouviram a mesma história e expressaram olhares de aprovação, o Senhor Custódio verbalizou a identificação e, como se falasse para dentro, cantou: - *Passei na ponte, a ponte tremeu...* e se calou, como que tomando consciência do que estava revelando. Eu, que convivi com a imagem daqueles bacubas até saber de cor algumas de suas histórias, também conhecia os dois últimos versos do ponto: - *De baixo da ponte, jacaré gemeu*. Não se passaram segundos e o assunto do congado tomou outros rumos.

Para mim e para aquele preto velho a distância entre o meu assento e o dele não existia, o infinito se abriu entre a minha boca e o olhar dele; a mesa desapareceu como se as memórias tivessem transformado a madeira dura em uma ponte por onde os ancestrais puderam atravessar o oceano para saudar aquele encontro. África e Brasil, ou melhor, os bacubas e os congadeiros, por aqueles segundos, atualizaram suas especificidades culturais.

E eu, já satisfeita, pude me divertir com outras histórias. Era hora de ir embora. Era a última entrevista com os congadeiros. Tomei coragem e pedi uma muda da planta que estava na entrada da casa. Era aquela planta que o tempo me fez esperar duas semanas para encontrá-la. Ela se chama Cida, é o nome da madrinha do terno do capitão Custódio, terno de Congo Cruzeiro do Sul, localizado no bairro Dom Almir, na cidade de Uberlândia.

Observar, participar, apresentar e trocar impressões sobre outras informações complementares à manifestação cultural transformaram o objeto de pesquisa, o congado, em pessoas praticantes do congado, pois, como sujeitos, passaram a dialogar com a pesquisa e também com o próprio objeto. Assim, essa tese, pode-se dizer, é o resultado da contribuição dos congadeiros, principalmente de Uberlândia; das pesquisas nos arquivos eclesiásticos e do Museu Real da África Central; e das discussões sobre história do congado com alguns colegas de pesquisa de campo.

#### **1.4. Memória escrita por várias mãos**

A descrição acima é do último trabalho de campo realizado para recolhimento de entrevistas orais para compor o *corpus* documental da tese, em abril e maio de 2008. Ela é emblemática por vários motivos; entre eles, um soa como uma cena romântica, no sentido das descrições dos primeiros intelectuais, dos fins do século XIX e início do XX, que acreditavam serem as manifestações populares resquícios de um tempo perdido que logo desapareceriam em contato com o tempo atual.

Essa imagem folclórica é sugerida pela própria descrição. Uma moradia de aparência rural, no subúrbio de uma cidade de 600 mil habitantes, de pessoas possuidoras de um conhecimento desvalorizado pela sociedade em geral; e, conseqüentemente, inseridas na redoma invisível do lugar estigmatizado de preconceitos em relação aos costumes do negro no Brasil. Mas que, no entanto, participam de um coletivo que não se exclui dos debates políticos e religiosos e que não se intimidaram com o lugar do saber intelectual, no momento em que entraram na sala de aula da Escola Municipal Dom Almir, para falarem do congado. O Sr. Custódio e sua família não podem ser enquadrados como praticantes de uma manifestação fadada a desaparecer, pois, como atores sociais que participam de outros espaços coletivos, estabelecem relações sociais amplas que os integram à sociedade contemporânea.

Para além da análise do historiador sobre a cena, é importante apreciar o resultado da construção da pesquisa de campo participativa. É possível verificar o entrosamento entre o congadeiro e o pesquisador, ambos se encontram com o intuito de entender a construção da história do congado no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, a partir das referências africanas. Ao mesmo tempo que analisam as imagens etnográficas do Congo, contam histórias sobre o congado em Minas, lembram-se da narração do mito de Nossa Senhora e, principalmente, procuram

encontrar nas suas referências pessoais o sentido daquela África apresentada nas imagens para a África que lhes é comum. Essa África mãe, África ancestral, viva nos rituais no Brasil, é de certa forma complementada, modificada, descaracterizada e reconstruída quando se processa o contato com outra África, como disse o Sr. Custódio, *de antes do tempo dos capitães*, mesmo que cronologicamente não o sejam. Esse momento é o de construção a muitas mãos da memória do congado. Essa troca de sentidos só foi possível porque não ocorreu como um *évènement*, no sentido da história dos acontecimentos, fez parte do processo da pesquisa. Tanto a memória como a história são constituídas enquanto um processo<sup>38</sup> e, nesse caso, foram construídas em grande parte durante a pesquisa.

O entrelaçamento do congado e dos aspectos culturais da África Central foi possível com base na História Oral<sup>39</sup> e na Antropologia Visual<sup>40</sup>, que, como metodologia de pesquisa, tornaram-se instrumentos para o registro dessas duas maneiras de apreender o passado (memória e história). Esses instrumentos ajudam a catalisar, junto com outros elementos, como as relíquias, a memória do congadeiro. Segundo David Lowenthal, a experiência do presente, no caso, a pesquisa de campo, perverte a memória, porém, o autor completa: “não existe memória que seja completamente ilusão, mesmo a memória que envolve distorções, ela ainda assim possuiu alguma lembrança”<sup>41</sup>. Por isso, o registro oral produzido pela História Oral, ou as imagens adquiridas através da Antropologia Visual são registro repletos de subjetividades, no entanto, tão fiéis ao passado quanto qualquer outro suporte documental.

O primeiro resultado das investigações em que se utilizou dessas metodologias com o congado foi, no fim do ano de 2000, a monografia, intitulada *Congado como fonte de conhecimento para Educação Formal em História* como conclusão do curso de Especialização em Educação Fundamental no Programa de Pós Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia. O segundo foi, em 2004, a dissertação de mestrado intitulada *A dança da Tradição Congado em Uberlândia, século XX*, apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da

<sup>38</sup> LOWENTHAL, David. , op.cit. p.193.

<sup>39</sup> Cf. por exemplo: PORTELLI, Alessandro. Forma e Significado na História Oral. A pesquisa como experimento em igualdade. **Projeto História**. São Paulo: EDUSP, n.º14 1981; VANSINE, Jan. **La tradición Oral**. Barcelona : Nueva Colección Labor, 1968.

<sup>40</sup> Cf. por exemplo: GURAN, Milton. Fotografar para descobrir, fotografar para contar. In: **Cadernos de Antropologia & Imagem** Rio de Janeiro: Ed.UERJ 10 (1): 155-165, 2000.; KOSSOY, Boris. **Realidades e Ficções na Trama Fotográfica**. São Paulo: Ateliê, 2002.

<sup>41</sup> LOWENTHAL, David., op.cit. p.200.

mesma Universidade.

A observação e acompanhamento dos tambores tiveram início no início do ano 2000 com o grupo de congado terno Catupé Nossa Senhora do Rosário, que atua no bairro Martins. Logo a pesquisa foi expandida para as cidades de Ituiutaba, Serra do Salitre, Monte Alegre, Romaria e Araguari, pois quase que imediatamente, ao primeiro contato, descobre-se uma rede de sociabilidade congadeira, constituída entre as cidades da região por dois motivos: as relações de reciprocidade entre capitães de terno, por amizade e afinidade e também por parentesco e ancestralidade. A partir dessa rede de parentesco entre alguns dos capitães, madrinhas e componentes dos ternos de congado e as cidades natais de seus avós e bisavós foi escolhido o objeto de estudo do doutorado.

Conforme ao objetivo da tese, o primeiro passo a partir de 2004 foi verificar junto com as entrevistas orais, os documentos pessoais que comprovassem que as relações entre capitães, conseqüentemente, as visitas nas cidades se davam a partir de uma relação antiga passada de pais para filhos. Investigou-se a trajetória das famílias dos Matinada, dos Adão Ferreira, dos Inácio, dos Miguel, dos Nascimento; respectivamente dos ternos Catupé do Martins, Catupé Dona Zumira, Marinheirão de São Benedito, Moçambique Pena Branca, Congo Camisa Verde e suas cidades de origem, Formiga e Patrocínio, nos distritos de São Benedito, Chapadão, Salitre, Cruzeiro da Fortaleza e a própria Uberlândia, ainda na quando se chamava Uberabinha. Foi nas cidades por eles mencionadas que os vestígios de seus antepassados foram procurados com a proposta de encontrar uma genealogia familiar através da pesquisa nominativa nos livros de batismo, de matrimônio e óbitos dos arquivos das cúrias e paróquias, além dos próprios documentos da Irmandade do Rosário. Porém, muitas lacunas se mantiveram.

A documentação sobre as Irmandades do Rosário tais como ata de fundação, compromisso (estatuto), eleição de reis e rainhas Congo e abertura de cofre, nesses mesmos arquivos, se tornaram importantes provas das heranças das organizações leigas católicas de escravos e ex-escravos dos congadeiros de Uberlândia, mesmo sendo encontradas em outras cidades da região. Para complementar essas informações, procurou-se pistas sobre a organização do congado no século XIX no Arquivo Público Mineiro, onde foram encontradas notícias de regulamentos de festas e Irmandades nas atas e ofícios da Assembléia Legislativa da Província de Minas Gerais para as Comarcas referentes àquelas vilas, Paracatu e Rio das Mortes. Assim, constituiu-se o

contexto histórico político e religioso dos antepassados dos congadeiros de Uberlândia entrevistados, ou seja, dos escravos e ex-escravos – africanos e crioulos – do sudoeste de Minas Gerais.

A trajetória familiar é carregada de uma trajetória ritual, em que os indivíduos estão ligados uns aos outros também por funções que ocupam na celebração do reinado do Rosário e na manutenção das tradições que assumem. Ao averiguar nas descrições dos viajantes e folcloristas os traços das práticas ritualísticas semelhantes às atuais, acentuou-se a busca não apenas pela genealogia familiar e o contexto histórico em que se constituíram as diferentes nações – ternos – do congado da região, mas também pelas influências culturais centro africanas expressas na diversidade da manifestação cultural.

Então, na segunda etapa das entrevistas, foram trazidas as informações dos documentos oficiais sobre as Irmandades do Rosário da região e propôs-se a investigação de algumas relíquias – artefatos rituais - utilizadas no ritual. Perguntava-se quais os objetos de importância simbólica para o congado, ou seja, aqueles que tivessem função prática ou espiritual para o ritual, e procurava-se registrar as narrações de situações passadas referentes aos objetos que eles indicavam. Essas entrevistas permitiram aguçar o olhar do historiador para a coreografia e cenografia da festa, ao mesmo tempo que, deram aos pequenos detalhes do ritual uma dimensão histórica marcada pelas identidades neles projetadas. Assim, foi possível em contato com os objetos e danças etnográficas centro-africanas, escolher as imagens que mais se aproximavam das referências do congado de Minas Gerais, quando em contato com o acervo etnográfico do Museu Real da África Central em Tervuren, na Bélgica.

Os momentos vividos nas feijoadas com samba, nos *quartéis dos ternos*, para arrecadar fundos para o festejo, nas festas de santos nos centros de umbanda, no dia-a-dia da COAFRO (Coordenadoria Afro da Secretaria da Cultura da prefeitura de Uberlândia), na produção de eventos culturais relacionados com a cultura afro e nos vários encontros casuais criou-se uma linguagem pesquisador e sujeito – objeto – em comum. A participação constante na vida extra-congado dos congadeiros propiciou a apropriação do pesquisador da própria linguagem do congado e do congadeiro das necessidades próprias da pesquisa acadêmica. Assim, quando do último trabalho de campo, momento em que se ampliaram os números de entrevistados, os praticantes que não conheciam o entrevistador, passaram logo a confiar nele, pois a linguagem utilizada na entrevista era comum aos dois lados (pesquisador e sujeito – objeto – da

pesquisa). Na terceira etapa, quando foi mostrado as imagens dos mesmos tipos de objetos utilizados no congado, que provinham de grupos e manifestações culturais da África Central, principalmente oriundos dos povos da República Democrática do Congo, e foi contado algumas narrações conhecidas sobre as imagens que eram mostradas, deram-se, assim, diversos encontros, tal qual a descrição da entrevista com a família do Sr. Custódio.

Entre as fontes históricas trazidas para o processo de coleta de testemunhos, as imagens provenientes da África Central e fotografadas no Museu Real da África Central atuaram como uma enzima capaz de dinamizar a maneira como a memória do congado foi sendo posta em evidência. Os congadeiros recolocavam no contexto da festividade os objetos do ritual e aqueles similares, centro-africanos, que passavam a ser impregnados de memória. Portanto, identificavam diferenças e semelhanças culturais entre o congado do sudoeste de Minas Gerais e as expressões artísticas centro-africanas e construía-se um arcabouço de informação sobre a história do ritual e seus praticantes, como também da diáspora africana.

Nesse sentido, este estudo se fez através de uma dinâmica retro-alimentada pela relação entre pesquisador e sujeito da pesquisa. O congadeiro é alimentado pelo material iconográfico do pesquisador, suas memórias associam-se a este material e essas memórias relacionam-se assim com as tradições dos seus pais, avós e bisavós. Os nomes próprios das certidões de nascimento ou casamento, a naturalidade e a paternidade de cada congadeiro alimentam o pesquisador para seu trabalho nos arquivos eclesiásticos das cidades da região; como também as relíquias do congado levam às escolhas das peças centro-africanas que foram apresentadas aos congadeiros no contexto da coleta de documentação oral para a pesquisa. Até o encontro com a família do Sr. Custódio foram várias as idas e vindas entre o Rio de Janeiro e Uberlândia, entre Uberlândia e as outras cidades da região; entre o Rio e Tervuren, na Bélgica, para pesquisa no Museu Real da África Central, e de volta para Uberlândia, e Belo Horizonte; além de encontros no Rio de Janeiro com congolezes para falar sobre o congado e sobre a África Central.

Isso significa dizer que é singular a participação do praticante de congado no desenvolvimento do estudo, pois ela não foi apenas o instrumento pelo qual recolheu-se um determinado tipo de documentação histórica, mas também representou o meio pelo qual descobriu-se a direção e delimitação do objeto de pesquisa e a localização das fontes escritas e iconográficas. Por outro lado, a trajetória da pesquisa fez com que

os momentos de entrevistas se tornassem parte do processo de construção do próprio objeto, à medida que as fontes iconográficas, as diversas narrativas e os documentos escritos desconhecidos eram trazidos para a experiência da troca e, portanto, acrescentavam informações ao arsenal da memória do congadeiro, cuja expressão oral, através das entrevistas, compunha o *corpus* documental da pesquisa.

Confrontos e encontros de identidades centro-africana, congoleza, brasileira e mineira foram experimentados a partir das metodologias da História Oral e da Antropologia Visual. Os diálogos ricos e a convivência, de longa data, permitiram relativizar valores pré-estabelecidos. As dúvidas, o estranhamento, o não familiar foram sempre bem-vindos, pois as aparentes contradições trouxeram elementos que deram possibilidade a uma melhor compreensão da tradição. O conhecimento do passado sobre os africanos e seus descendentes no Brasil no século XIX e a maneira como eles se relacionavam com a sociedade mais ampla e com suas próprias idiossincrasias foi dado pelo processo de reconstrução da memória sobre a África – matriz das manifestações culturais, praticadas por eles. Além do entrosamento entre pesquisador e sujeito – objeto, o que marca a metodologia dessa pesquisa é, através da escala da história local, a análise dos macro processos. Assim, há a constatação de que uma família simples de congadeiro de uma cidade do interior de Minas Gerais pode trazer pistas de compreensão da história da diáspora africana.

Nesse sentido, as referências teóricas desse estudo dão suporte para uma leitura que procura ser mais próxima da visão de mundo do sujeito que pretende estudar, visto que “cumpro aprofundar nas diferenças para que o procedimento comparativo ganhe sentido”<sup>42</sup> para a história dos grupos do congado e da relação entre eles e deles com a sociedade mais ampla. A partir das recordações eleitas pelos sujeitos que, no presente, delas utilizam-se para afirmar o futuro, é possível entender as relações sociais da comunidade, tendo como referência as próprias metáforas e alegorias existentes no reinado do Congo. A investigação da história do congado no sudoeste de Minas Gerais, e a valorização da dimensão política presente nessa manifestação de cultura negra, procura um olhar que privilegie o território da memória e sua relação com a história, território esse no qual passado, presente e futuro não obedecem necessariamente às leis do tempo cronológico, o futuro está enraizado no passado onde

---

<sup>42</sup> NEVES, Margarida de Souza. As artes da memória: a modo pós-scriptum. In: MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio; BASTOS, Maria Helena Camara; CUNHA, Maria Teresa Santos (orgs.). **Refúgios do Eu**. Educação, História, Escrita Autobiográfica. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2000. p.233- 234.

a identidade e o projeto aprofundam suas raízes. Interpretar, compreender, ler os documentos históricos sem pré-conceitos nem as dicotomias é procurar definir uma identidade ofuscada pela marca de quem nasceu em um lugar social determinado, e que responde aos anseios da própria identidade brasileira.

A tese foi dividida em seis capítulos. O primeiro, de caráter introdutório, é a apresentação do objeto de estudo, o congado, patrimônio cultural brasileiro, e introduz o referencial teórico e metodológico. O segundo capítulo, intitulado *Unidade da Diversidade*, discute a bibliografia que permite melhor localizar o estudo do congado no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Trata de alguns trabalhos sobre festas populares, irmandades leigas, quilombos e família escrava analisados pelo viés da sociabilidade e dos paradigmas teóricos que esses trabalhos representam ao longo do século XX no Brasil e entre os africanistas.

A partir dessa aproximação à bibliografia que se constituiu como ponto de partida do trabalho, a tese se divide em duas partes, a primeira intitulada *Unidade: O Reinado do Congo* compõe-se de dois capítulos: o terceiro capítulo, *Nação Brasileira e nações africanas*; e o quarto capítulo, *O Passado de um destino comum*. A segunda parte *Diversidade: Moçambiques e Congos nas Gerais* também se divide em dois capítulos: o quinto capítulo, *Registros de liberdade em uma sociedade escravocrata* e o sexto capítulo, *Relíquias da memória do congado*. Essa divisão busca dialogar com a escala da micro história, representada pela história local e com a escala da macro história, representada pela história do Brasil e da diáspora africana.

## 2

### A unidade da diversidade

Esta tese, *O reinado do Congo no Império do Brasil*, busca dialogar com a historiografia mais recente sobre as identidades religiosas brasileiras baseadas em matriz centro-africana. Nesse sentido, o foco desta apresentação tem como interlocutores alguns trabalhos exemplares sobre a sociabilidade das comunidades africanas ou que mantêm práticas e traços culturais africanos no Brasil, na maioria tratando do século XVIII e XIX tais como as irmandades negras, festas populares, família escrava, quilombos, formas de organização social originárias da África Central.

A prática daquilo que os documentos eclesiásticos do século XIX chamam de *reinado do Rosário* hoje é conhecida como congado. A bibliografia sobre o congado é vasta e bastante diferenciada. Boa parte dela se remete à discussão historiográfica sobre o papel do negro na sociedade brasileira, imputando diferentes visões políticas e, mais recentemente, as influências étnicas e culturais de matrizes africanas na cultura popular brasileira.

A História, tal como difundida no século XIX, negou a História da África, através da justificativa de que aquelas sociedades viviam em bases naturais e não tinham escrita, ou seja, nenhum registro fidedigno do passado. Conseqüentemente, os estudos de História do Brasil silenciaram as atitudes, os valores, as manifestações culturais que pertencessem ao universo considerado popular e de matriz africana. Por mais de um século, o lugar do congado, tanto como objeto de pesquisa, quanto em relação à exclusão social de seus praticantes, foi um lugar de marginalização.

#### 2.1. Congado: Patrimônio Cultural

A desconfiança com relação a alguns tipos de documentação, como relatos orais e documentos iconográficos, somada à imposição da superioridade do capital sobre os homens, inviabilizou o registro escrito do modo de viver dos despossuídos, que resultou naquilo que foi, por algum tempo, um silêncio da História. Nesse contexto, as descrições de folcloristas e românticos, por se utilizarem de registros produzidos durante a observação de campo, desenhos, fotografias e relatos do que seus autores viam, foram também, até bem pouco tempo, desqualificadas como fontes históricas. A partir da ampliação do conceito de documento histórico foram aceitos outros suportes – materiais ou orais – como fonte para os estudos de História e a

cultura popular como objeto de estudo ganhou força no campo da historiografia, em especial daquela que se ocupa do campo do simbólico e do cultural.

A memória do congado tem seu principal suporte na tradição oral que percorre estradas retilíneas, picadas curvas, contornos de montanhas e rios e atravessa o oceano para reencontrar seu passado e os fundamentos de suas práticas cotidianas para a realização da festa religiosa. Mas não apenas de lembranças é feito o patrimônio cultural do congadeiro, os elementos essenciais desta manifestação cultural são identificáveis também nas descrições de viajantes, etnógrafos e folcloristas no Brasil, como também de missionários e expedicionários militares que descrevem os contatos com os povos da ex-colônia belga, o Congo Belga, que se transformaria no Zaire e hoje constitui a República Democrática do Congo.

No caso dos relatos sobre a África Central, e que versam sobre comportamento, costumes, comércio, organizações sociais e de poder, muitos deles foram feitos por militares, principalmente, no século XIX, que ali chegavam para verificar a abrangência do território para efetiva ocupação colonial. Seus relatórios estão na origem de publicações patrocinadas, em especial, pelo governo Belga, tais como as *Quatro Conferências Públicas* sobre o Congo de Hubert Droogmans<sup>43</sup> e, de 1912 à 1954, de Albert Michiels<sup>44</sup> - principal colaborador da coleção - a *Nossa Colônia: geografia e notícias históricas*. Em período anterior ao da produção desse rico material, os missionários, principalmente capuchinhos italianos, desde fins do século XVI, escreveram sobre o que conheceram durante suas incursões catequéticas, e entre eles destacam-se Antônio Cavazzi de Montecúcolo<sup>45</sup> e Luca Caltanissetta<sup>46</sup>. A riqueza dessas leituras é inegável uma vez que é através dessas palavras motivadas por objetivos políticos militares e religiosos que filtraram-se as impressões pessoais desses viajantes para esclarecer questões culturais e organizacionais dos povos da África Central nos diferentes momentos do contato com os europeus.

---

<sup>43</sup> DROOGMANS, Hubert. **Le Congo : quatre conférences publiques**. Bruxelles : Imprimerie Van Campenhout, Frère & Soeur, 1894.

<sup>44</sup> MICHIELS, Albert , LAUDE, Norbert e CARTON DE WIART, Henry. **Notre colonie : géographie et notice historique**. Bruxelles: Edition Universelles S. A, 1912 - 1954.

<sup>45</sup> BASSIN, Ezio. **Un Cappuccino nell'Africa nera del seicento. I disegni dei Manoscritti Araldi del Padre Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuculo**. Com due note di Giuseppe Pirola S. J. e Albert Maesen. Italia: Associazione 'Poro' Carlo Monzino, 1987.

<sup>46</sup> DA CALTANISSETTA, Luca. **Diaire Congolais (1690-1701)**, translated and annotated by François Bontinck. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1970.

A partir da metade do século XX outros estudiosos se propuseram a tratar dessa região africana, como é o caso de William Graham Lister Randles<sup>47</sup>, bastante conhecido entre os pesquisadores atuais do reino do Congo, pois o autor descreve o antigo reino desde sua formação ( século XIV) ao seu declínio (século XIX) a partir dos documentos produzidos, principalmente, por capuchinhos italianos, viajantes e expedicionários belgas do século XIX e início do XX. Assim, ele produz um conjunto de informações densas sobre a estrutura social e religiosa do Congo antes da colonização belga e os documentos acessíveis ao pesquisador desse período. No entanto, hoje, seu trabalho é utilizado como documento sobre África Central, pois mesmo que naquele momento (década de 60 do século XX), o autor inovou a visão sobre as sociedades africanas, buscando um estudo comparativo entre elas e as ocidentais europeias, ele ainda acredita que a história oral contada pelos griots e os vestígios arqueológicos disponíveis na África não trazem suporte para escrever a história deste continente. As pesquisas posteriores sobre a África Central em diálogo com estudos de outras regiões do continente e a valorização da História Oral, a partir da década de 70, quando publicado pela UNESCO o primeiro volume dos dez, que viriam, da *História Geral da África*<sup>48</sup>, organizado por Joseph Ki-zerbo, deram um avanço significativo aos estudos sobre história africana.

Paralelamente no Brasil, o final do século XIX e início do século XX foram momentos ricos em descrições românticas e folclóricas de expressões populares. No século XIX, cientistas, viajantes, fotógrafos e estudiosos franceses, ingleses, holandeses e brasileiros, como Johann Moritz Rugendas, Victor Frond, Jean Baptiste Debret, Paul Harro-Harring, Marc Ferrez, Henry Coster, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Sílvio Romero, Mello Moraes Filho interessaram-se pelo que consideravam um universo cultural exótico e registraram em pinturas, fotografias e descrições etnográficas as expressões cotidianas do povo de algumas das cidades brasileiras, principalmente das cidades portuárias e centros urbanos do interior do país.

O projeto político da época, orientado para a construção da ordem e do progresso, tendia a ignorar ou reprimir as manifestações populares ou relegá-las ao lugar das expressões exóticas. As pesquisas dos românticos e folcloristas entendiam os costumes do povo como práticas ingênuas, culturalmente primitivas e socialmente

---

<sup>47</sup> RANDES, William Graham Lister. *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*. Paris – La Haye: Muton & Co, 1968.

<sup>48</sup> KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*. vol.I. São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, 1982.

passivas, mas também como sobrevivências do passado que mereciam registro e estudo. Os ritos populares cotidianos ou comemorativos foram registrados detalhadamente por intelectuais e viajantes, porém as identidades culturais expressadas dificilmente foram contextualizadas. Boa parte dos primeiros estudos sobre esse assunto não se preocuparam em compreender os praticantes como sujeitos sociais, capazes de defender seus desejos, interesses e identidades.

No Brasil, os primeiros românticos fizeram incursões no território das manifestações populares, e deixaram uma vasta documentação sobre os praticantes do rito durante os dias de festas e celebrações tradicionais. No início do século XX, os folcloristas aprofundam o estudo dessas tradições populares, preocupam-se com seu registro e, assim, não apenas as incluem no campo da cultura brasileira, mas tendem a identificar na cultura popular o segredo que permite encontrar o norte de suas buscas: a identidade nacional. Ainda que o trabalho dos folcloristas seja da maior importância e atribua aos grupos e agentes populares o papel de atores culturais, em boa parte desses estudos o povo – um coletivo certamente impreciso – continua a ser visto como o vetor inconsciente de um saber precioso para a identidade do Brasil e dos brasileiros, que só o conhecimento letrado dos intelectuais é capaz de decodificar. As noções de “*atualidade do milênio*” presente nos trabalhos de Câmara Cascudo<sup>49</sup> e de “*saber generoso*”, presente nas formulações de Mário de Andrade são expressivas dessa visão.

Para Cascudo, o povo carrega e expressa as raízes milenares da cultura brasileira e é nas manifestações populares que a história da cultura brasileira se encontra com o universal da cultura. Por isso ele o compara ao celacanto, o peixe que vive nas profundezas do mar, a um fóssil vivo, imune aos efeitos diluidores da evolução e do progresso. Por isso o povo possibilita a “*atualidade do milênio*”.<sup>50</sup> Para Mário de Andrade, o “*artesão*” é capaz do que chama de “*saber generoso*”, anônimo, inconsciente de seu valor estético, orgânico, modesto, enquanto o “*artista*” representa o “*saber egoísta*”, cioso da autoria, individualista, preocupado com o cânon estético e com as redes de relações intelectuais, buscador de reconhecimento público.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Cf. CASCUDO, L. da Camara. **Antologia do Folclore Brasileiro**: Sécs. XIX e XX. Os estudiosos do Brasil. São Paulo: Martins, 1965.

<sup>50</sup> Cf. os estudos de NEVES, Margarida de Souza e da equipe por ela coordenada. Disponível em [www.historiaecultura.pro.br/modernosdescobrimentos](http://www.historiaecultura.pro.br/modernosdescobrimentos). Acessado nov. 2007.

<sup>51</sup> Cf. Idem. *Ibidem*.

Alguns folcloristas acreditavam que a passividade popular e a marcha do progresso levariam ao fim dessas manifestações culturais. No intuito de salvar as últimas sobrevivências das manifestações culturais populares brasileiras, percebiam como seu dever intelectual localizar, registrar, descrever e estudar cada tipo de manifestação que conseguissem presenciar. Por isso empreendiam viagens etnográficas. O auge do movimento folclorista no Brasil se deu sob a direção da Comissão Nacional de Folclore<sup>52</sup> na gestão de Renato Almeida. Mário de Andrade<sup>53</sup> foi, talvez, o intelectual brasileiro que deu maior consistência a este tipo de estudos. O movimento dos folcloristas incentivou muitos encontros entre os grupos populares ou mostras folclóricas e os intelectuais estudiosos da cultura popular e de suas manifestações publicaram obras que reuniam descrições e análises sobre muitas das expressões populares que constituem hoje um dos legados de informações e reflexões sobre o congado e outros patrimônios culturais brasileiros.

Em 1976, Alfredo Rabaçal empreendeu a tarefa de organizar um glossário sobre o congado, no qual organiza uma cronologia das primeiras referências a essas expressões nas diversas localidades brasileiras, e monta um quadro em que aparecem dezoito estados brasileiros<sup>54</sup>. Seu livro traz também um estudo sobre as características essenciais dessa expressão da cultura popular brasileira. Na mesma época, com outro olhar, é divulgada uma pesquisa do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão sobre a festa do congado em Catalão, Goiás<sup>55</sup>. Seu trabalho tem um caráter analítico que inaugura uma nova fase de estudos sobre o tema.

Desse momento em diante, a contribuição da antropologia para o estudo da história da cultura popular ocupou um espaço nobre no debate sobre o tema. Influenciados pela metodologia da antropologia, no último quartel do século XX, os intelectuais que se dedicaram ao estudo da cultura popular não só buscam uma perspectiva teórico-metodológica mais presente, mas também se envolvem de forma mais direta com seu objeto de pesquisa e essa perspectiva passa a ser considerada então legítima na construção do conhecimento sobre o assunto.

---

<sup>52</sup> Cf. VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão**. O movimento folclórico brasileiro 1947-1961. Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

<sup>53</sup> Cf. ANDRADE, Mario. **Danças Dramáticas do Brasil**. tomos. Belo Horizonte: Itatiaia; 1982.

<sup>54</sup> RABAÇAL. Alfredo. **As Congadas no Brasil**. São Paulo: Secretaria da Cultura Ciência e Tecnologia. Conselho Estadual de Cultura, 1976.p.39-41.

<sup>55</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo Preto**. 2º ed. Rio de Janeiro: Funarte/UFGO, 1985.

Assim, o congado e outras manifestações tradicionais de cultura popular passam a ser objeto de estudo de um grupo significativo de historiadores, que utilizam métodos próprios da disciplina, cujo conhecimento ganha corpo quando potenciado pela História Oral<sup>56</sup>. Os estudos relativos à história e à cultura dos afro-descendentes no Brasil tomaram, recentemente, grande impulso e são numerosas as pesquisas que postulam uma interação constante com outras áreas do conhecimento e criam uma área de especialização em estudos africanos que pressupõe o investimento acadêmico sobre a história, as línguas e linguagens das culturas africanas, até bem pouco tempo muito pouco presente no meio acadêmico brasileiro. Se é verdade que a desconfiança do historiador com a documentação oral está hoje superada, que esta linha metodológica está solidamente consolidada no Brasil e que o diálogo entre a história e a antropologia vem se aprofundando muito nas últimas décadas, o conhecimento da historiografia africana ainda é tema de um grupo significativo, mas restrito de especialistas que se dedicam a temas tais como o tráfico Atlântico, a família escrava, a cultura negra, as festas populares, ou os movimentos negros.

No universo da historiografia africana é Jan Vansina<sup>57</sup>, um dos primeiros que trataram das organizações sociais da África Central com análises e interpretações de base tanto histórica como antropológica, que parece ser a referência principal para o debate recente sobre as culturas africanas. Vansina, além de tratar da história das organizações sociais das savanas centro africanas, postula uma discussão sobre método para o estudo dessas sociedades em que a memória tem como principal suporte a oralidade, como também é este autor que introduz discussões epistemológicas sobre conceitos ocidentais aplicados à interpretação dessas sociedades. MacGaffey<sup>58</sup> é outro africanista que no contexto de história oral merece ser citado, pois faz um estudo sobre cultura, religião, arte e o poder através das imagens de fetiches – *minkisi* – e de depoimentos recolhidos no início do século XX por viajantes, em especial por Laman<sup>59</sup>. Nesse sentido, o estudo da história do congado se beneficia do

---

<sup>56</sup> Cf. **Revista Projeto História: História e Oralidade**, São Paulo, (22), 2001; VANSINA, Jan. **La tradición Oral**. Barcelona: Nueva Colección Labor, 1968.

<sup>57</sup> VANSINA, Jan. **Art History in Africa**, New York: Longman, 1984. e do mesmo autor *The bell of King*. In: **Journal of African History**. London: Cambridge, Vol. X, nº 2, 1969. p. 187-197.

<sup>58</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Crossing the River: Myth and Movement in Central Africa*. IN **International Symposium Angola on the Move: Transport Routes, Communication, and History**. Berlin, n. 24-26, setembro. 2003.

<sup>59</sup> Laman fez um sério trabalho sobre os mitos que se contam sobre os *minkisi* em língua quicongo. Ver mais em MACGAFFEY, Wyatt. **Art and a Healing of the Bakongo commented by themselves**. Stockholm: Folkens Museum – Etnografiska, 1991.

desenvolvimento dos trabalhos dos dois autores, que utilizam as fontes orais para escrever a história. A dinâmica do registro histórico, baseada em fontes orais das tradições de matrizes africanas é muito rica em simbologias que explicitam fundamentos coletivos para a sociabilidade, ainda que, por ter como referência a memória coletiva opera com uma temporalidade que escapa à rigidez do tempo cronológico o que dificulta a precisão de datações, sem, no entanto, deixar de ser relevante para o trabalho histórico.

A utilização da documentação oral na investigação sobre a identidade do congado é extremamente rica em inferências e significados sobre o passado da história da população africana e seus descendentes em Minas Gerais, sobre sua composição cultural, organização social e referências centro africanas. Assim, especificamente em Minas Gerais, o resultado do trabalho de campo com a comunidade dos Arturos, em Contagem, localidade onde a prática do congado é antiga e intensa confirma essa intersecção África-Brasil. Os historiadores Edmilson Pereira e Núbia Gomes publicaram seu estudo intitulado-o *Negras Raízes Mineiras*<sup>60</sup> em 1988, que pode ser considerado como marco divisor da visão de historiadores sobre o congado em Minas Gerais. Informada pelas descobertas de uma história próxima da antropologia, a publicação de 531 páginas procurou dar conta das possibilidades de interpretação teórica que a manifestação proporcionava naquele momento para a historiografia. Diferente dos trabalhos dos folcloristas, esses pesquisadores acreditam que a comemoração da festa é uma forma de resistência e a descrição do conteúdo festivo - a dança, o tocar os instrumentos, o cortejo e a louvação aos santos católicos -, no capítulo *Vivência do Sagrado*, é analisada como um processo que culmina na festa. A visão da festa como um rito total que engloba a preparação, a alvorada, o cortejo, a procissão, a missa, o almoço é tida como uma expressão cultural que não se esgota em um evento, mas supõe todo um conjunto de atividades, longo e complexo, que possibilitou o olhar de Edmilson e Núbia para um terceiro viés interpretativo. É importante assinalar que, mesmo sem que esse seja o foco do trabalho, os autores introduzem a discussão sobre as influências banto-africanas presentes no congado e relacionam as manifestações culturais populares de matrizes africanas em Minas com

---

<sup>60</sup> GOMES, Núbia. e PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Negras Raízes Mineiras**. Coleção Minas & Mineiros. Belo Horizonte: Ed.UFJF, 1988.

as contribuições trazidas por estudiosos como Pierre Verger<sup>61</sup> e Roger Bastide<sup>62</sup>, preocupados com o tema dos “*fluxos e refluxos*” culturais entre o Brasil e a África.

Por esses motivos a resistência negra observada através da irmandade católica, a prática que não se esgota no evento, mas que tem um sentido total para a vida dos praticantes e ainda a referência aos fluxos e refluxos entre África e Brasil fazem do estudo de Edmilson Pereira e Núbia Gomes uma referência significativa e uma interlocução privilegiada para este estudo, já que através dos eixos privilegiados pelos autores é possível entender a trajetória da própria historiografia sobre cultura popular no Brasil e seu tema específico.

Sem pretender esgotar o assunto, a escolha, de certa forma restrita, dos estudos aqui comentados para esclarecer esse marco foi feita por aproximação à temática específica das negociações, hábitos e lembranças centro africanas encontradas nas comunidades de escravos e forros membros das Irmandades do Rosário do Campo Grande, atual Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, no século XIX. Portanto, entre uma já significativa gama de trabalhos realizados sobre a temática dos costumes populares, apenas aqueles que apresentam uma plataforma específica de diálogo com esta tese, seja suscitando críticas, seja dando suporte teórico e empíricos ao estudo, são comentados neste momento de reflexão sobre o lugar do estudo do reinado do Congo em Minas Gerais nesse campo da historiografia e, nela, à dimensão do simbólico<sup>63</sup>.

## 2.2. A desconstrução de um paradigma analítico

Após a década de 80 do século passado, a historiografia brasileira começava a dar seus primeiros passos sem a sujeição que a ditadura militar impunha. As críticas aos estudos oficiais da história do Brasil e às leituras marxistas começaram a abrir espaço para uma historiografia preocupada com novas abordagens, novos problemas, novos objetos, como postulava Lucien Febvre desde a fundação da *École des Annales*. A História da Cultura lentamente ganhou espaço e os micro-fenômenos trouxeram outros parâmetros para a produção do conhecimento histórico, que antes estava ligado mais aos estudos das estruturas, do trabalho e dos macro-fenômenos. As novas questões trouxeram outros documentos, como crônicas de viajantes e propiciaram grandes imersões nos arquivos de documentos escritos, principalmente de processos

---

<sup>61</sup> VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos; dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Editora Corrupio, 1987.

<sup>62</sup> BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

<sup>63</sup> BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand, 1989.

jurídicos. Dessa forma, a temática sobre os costumes populares ganhou um leque enorme de possibilidades tanto para a análise, como para a escolha dos objetos de estudo e dos documentos a serem analisados.

Os estudos, naquele momento, marcados por um certo dualismo que expressava a história da própria historiografia brasileira, dividiam-se entre aqueles que traziam a visão do vencedor e aqueles que traziam a visão do vencido. No universo popular, as festas, principalmente no período colonial, se tornaram um campo bastante instigante para os historiadores que enxergaram ali um espaço de descobertas sobre os hábitos do povo, que não apareciam nos documentos oficiais. O povo como sujeito histórico começou a apontar nos trabalhos historiográficos quando as festas foram apreciadas como lugares privilegiados de convivência entre uma variedade de pessoas e de classes que fugiam ao padrão de análise da história social e do trabalho, além de trazer elementos como a religiosidade, a música e a dança para o cenário historiográfico. Assim, logo apareceram interpretações que iam além do olhar do vencido e entendiam a sociedade como um lugar onde os valores populares e eruditos, mesmo que diferentes, circulavam<sup>64</sup>.

### 2.3. O espaço da festa, das irmandades e dos quilombos

Mary Del Priore definiu o espaço da festa como um espaço multifacetado e dinâmico, pois nela co-existem vários atores sociais de diferentes classes, que tanto riem como choram, tanto lutam como se moldam ou rompem às hierarquias vigentes<sup>65</sup>. Ao procurar fugir dessa linha de estudos que tem o olhar para o povo, mas foge das interpretações esquemáticas, alguns trabalhos se detiveram em descrições da exuberância das danças e cenários, do caráter frenético e alienante dos rituais. Em uma perspectiva distinta, João José Reis, desvendou, através da alegria produzida nos *funerais grandiosos, procissões cheias de alegorias* como a música, a dança, as máscaras e os fogos de artifício, que essas festas eram capazes de unir dois mundos – o dos mortos e o dos vivos – revivendo, assim, a ancestralidade africana, projetando um futuro para aquele sodalício<sup>66</sup>. O autor contribui com uma interpretação aprofundada do tema, que não apenas descreve a beleza da festa e todos os elementos diversos que a compõem, mas também mostra o significado dela para aqueles que a produzem.

---

<sup>64</sup> BAKTHIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. Brasília: Unb, 1999.

<sup>65</sup> PRIORE, Mary Del. **Religião e religiosidade no Brasil Colonial**. História e Movimento. São Paulo: ed. Ática, 1994.

<sup>66</sup> REIS, João José. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras: 1991. p.49

O revisionismo histórico trouxe um novo olhar para os estudos sobre os hábitos populares a partir de objetos bastante diversificados e produziu trabalhos com méritos diferenciados como o de Mary Del Priore e João José Reis. Enquanto a primeira propõe a abordagem ampliada do universo popular como um ambiente repleto de valores oriundos de diferentes lugares sociais e que circulam entre si, o segundo recorta uma manifestação específica e se detém nas minúcias dos rituais, descortinando valores esquecidos pela historiografia anterior, artimanhas e diálogos entre esses valores e outros oficiais como, por exemplo, os valores e referências católicos. Esses dois autores apontam que os estudos sobre essa temática que, durante a década de 80, pareciam fadados a atestar uma passividade inerente ao povo, ou o inverso, dar-lhe um caráter de ativismo radical, não necessariamente precisam estar inscritos nesta perspectiva bipolar. No entanto, esse debate ainda está presente nos estudos mais atuais sobre os costumes do povo, precisamente quando referido ao universo do escravo. Ainda é difícil de abordar a capacidade do escravo de conduzir-se por si, principalmente, quando a pesquisa descortina a colaboração de maneira ativa do escravo na História, pois a sua condição primeira é de mercadoria e parece contraditório valorizar atitudes oriundas de uma propriedade.

Martha Abreu, ao analisar a festa do Divino no Rio de Janeiro, equaciona esse impasse do diálogo historiográfico. A autora traz em um dos seus artigos o subtítulo *perspectivas de controle e tolerância no século XIX* e, ao apontar as circunstâncias definidas por um governo católico e de influências liberais para a antiga prática do catolicismo popular colonial, aborda questões relativas ao clero que, acuado pelo processo de moralização proposto por Roma, aumentou a intolerância em relação aos leigos, buscando eliminar o que via como desvios do catolicismo popular. Apesar de apresentar essa situação como uma imposição daquele momento para com as festas populares, a autora se detém em vários subterfúgios utilizados pela população para a manutenção da manifestação, inclusive com apoio do delegado da região e da vizinhança. Esse trabalho apresenta escravos, forros, africanos recém chegados, africanos ladinos, portugueses envolvidos na maior festa popular no Rio de Janeiro realizada no Largo da Igreja de Santana, na região conhecida como Pequena África, e as controvérsias de uma política de reurbanização e repressão aos vadios, tocadores de tambor que impõe transformações lentas à festa, momento de queda e de retomada de sua organização, sem, entretanto, a destruir.

Essa mesma dinâmica é apresentada por Carlos Eugênio Líbano Soares quando trata dos capoeiras no Rio de Janeiro no período Imperial<sup>67</sup>. Seu estudo identifica em diferentes grupos de capoeiras, as maltas, homens de diferentes nações africanas e européias. Ao delimitar os currais eleitorais dos partidos políticos, o autor descortina a dança, que é luta de influência africana como uma estratégia de controle político, como também a necessidade posterior de eliminação dos capoeiras desse cenário histórico através da perseguição comandada pelo então delegado Ferraz. Portanto, foi evidenciando a negociação entre o controle e a tolerância que tanto Martha Abreu quanto Carlos Eugênio Líbano Soares se detiveram especificamente em um dos aspectos relevantes sobre o tema da festa popular.

Marilena Chauí em 1986<sup>68</sup> traz como reflexão filosófica o dualismo entre as interpretações acadêmicas que tratam as manifestações populares como expressões de um povo conformado e outras que, ao contrário, as entendem apenas como resistência. A autora mescla essas duas interpretações apresentando-as como fases de uma mesma expressão, como formas que co-existem no diálogo com os poderes oficiais. O discurso apresentado filosoficamente por Marilena Chauí aparece de várias formas nas discussões bibliográficas sobre o tema escravidão. A contradição, que durante a década de 80 se acreditava existir entre quilombos e irmandades negras, esclarece a questão. Os quilombos eram visto como o espaço contra-sistema escravista, propriamente de resistência; enquanto as irmandades negras eram vistas como o espaço de conformismo, de aceitação do sistema.

Os quilombos eram interpretados, por vezes, como espaços de reprodução da África, formados por pessoas que conviviam entre elas, da forma como a elas convinham, sem contato com as instâncias oficiais de governo, praticamente isolados. Os quilombolas e seus líderes se tornaram exemplos de rebeldia e resistência à crueldade da escravidão nas Américas. No entanto, os estudos sobre quilombos nas mais variadas regiões brasileiras e até americanas<sup>69</sup> trouxeram novidades em relação ao isolamento dessas comunidades. Sem retirar o caráter de resistência dos quilombos no interior do sistema escravista, seu isolamento foi desmistificado e em alguns casos

---

<sup>67</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A Negregada Instituição** – Os capoeiras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1994.

<sup>68</sup> CHAUI, Marilena. **Conformismo e Resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

<sup>69</sup> PRICE, Richard. Reinventando A História dos Quilombos: Rasuras e Confabulações. In: **Revista Afro-asiática**, n.28. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2005.

comprovado, inclusive, o abastecimento de farinha<sup>70</sup> aos centros urbanos próximos. O livro *Liberdade por um fio*, organizado por Flávio Gomes e João José Reis apresenta as várias formas de organização social dos quilombolas, que mesmo autônomas, mantinham relações de produção e comerciais junto aos governos oficiais.

Por outro lado, as irmandades negras hoje também são vistas como espaços de resistência, ao contrário das interpretações historiográficas há três décadas. Essas interpretações viam as irmandades como instituições que, mesmo leigas, eram ligadas diretamente a Igreja Católica, comportavam escravos e forros convertidos, conformados com sua situação de submissão e inferioridade em relação ao branco. O pressuposto da passividade encontrada nos membros das irmandades negras foi criticada de maneira enfática e competente por Antonia Aparecida Quintão em seu estudo sobre as Irmandades Negras de São Paulo no fim do século XIX<sup>71</sup>. O trabalho tem como objetivo analisar a ligação dessas irmandades com os espaços de resistência à escravidão, detalhando as redes de comunicação entre seus membros e a campanha abolicionista de Luiz Gama e, nele, a autora dialoga diretamente com a historiografia sobre Irmandades em Minas Gerais, representada por autores como Caio Boschi, Julita Scarano, Fritz Teixeira de Salles que não deram na perspectiva de Quintão, o devido valor à luta dos negros contra sua situação de escravidão, também no espaço das irmandades.

Minas Gerais é província brasileira que marcou a história do catolicismo popular no período barroco. A rápida povoação da região aurífera fez dos moradores leigos atores ativos nas práticas e rituais do catolicismo. As irmandades leigas em Minas Gerais transformaram a rígida reforma católica em rebuscados valores religiosos que não só criaram uma forma específica de prática católica popular, mas também deram suporte às regras de convivência urbana quando o poder colonial não estava presente.

Entre os três historiadores de Irmandades Leigas em Minas Gerais com os quais Antonia Quintão propõe um diálogo, destaca-se Caio Boschi, autor que analisa o papel político das Irmandades Leigas em Minas Gerais no século XVIII e sua inserção no processo administrativo colonial, em livro publicado no ano de 1986<sup>72</sup>. Seu livro

---

<sup>70</sup> REIS, João José., op.cit.

<sup>71</sup> QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Irmandades Negras: Outro espaço de luta e resistência** ( São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.

<sup>72</sup> BOSCHI, Caio Cesar. **Os leigos e o Poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

faz parte de uma historiografia que desenvolveu uma pesquisa minuciosa em arquivos e conseguiu resultados que colocaram a historiografia brasileira no mapa mundial da História Nova. Apesar de o autor apontar, em vários momentos, a possibilidade de investigação pelo viés das irmandades negras, ele não toma esse caminho, ainda que deixe uma contribuição para historiadores que desejem fazê-lo, pois propõe uma interpretação política das instituições religiosas e leigas, e abre assim a interlocução entre a História Cultural e a História Política, e, conseqüentemente, para os estudos políticos sobre irmandades negras.

Hoje, o diálogo entre os movimentos negros e a história sobre escravidão tem trazido novas leituras para as duas temáticas acima citadas que tendem a se entrecruzar. Os resultados da pesquisa de Quintão apontam para esse estreitamento da interlocução com os movimentos negros, de caráter prioritariamente militante, no sentido da valorização do escravo como sujeito histórico e da história da escravidão no Brasil que transforma a visão do escravo passivo para um escravo que resiste e reconstrói sua vida, mesmo que no ambiente hostil. No entanto, esse viés historiográfico de aproximação entre o movimento negro e a valorização do escravo como sujeito histórico, mesmo que inserido no sistema escravista é uma conseqüência de trabalhos anteriores, como o Boschi, que não se debruçaram sobre essa perspectiva, mas que abriram caminho para uma história em que o cotidiano dos homens é formado por múltiplas dimensões tais como a religião, a cultura e também a política, que se entrecruzam constantemente.

Anderson de Oliveira é outro historiador que se interessou pelo tema das irmandades em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, no século XVIII. Seu estudo tem como objetivo verificar a catequese na população escrava e forra. Dessa maneira, o foco do estudo sobre as irmandades negras tem a preocupação de entender as estratégias do clero em conseguir tornar o escravo e o liberto em devotos dos Santos católicos Eslebão e Efigênia. No entanto, conforme o autor aprofunda o estudo sobre a catequização, as atitudes dos negros, através dos próprios mecanismos católicos, tornam meios de conquista de espaço na sociedade mais ampla.

Nesse sentido, o trabalho de Anderson de Oliveira torna-se um exemplo de que o dualismo entre o quilombo que resiste e a irmandade que se conforma é uma interpretação historiográfica datada. O olhar do historiador mais recente tende a acompanhar as novas interpretações que os novos documentos trouxeram. Portanto, as abordagens menos estruturalistas são inevitáveis. O estudo dedicado e profundo sobre

os espaços de convivência dos escravos e libertos mostra por si só que os homens se adaptam, mas também se negam a modificar. Ao mesmo tempo que o processo catequético oprime e molda, cria espaços oficiais de convivência de um grupo marginalmente tratado pela sociedade. Esse movimento, analisado detalhadamente, é propriamente político, mesmo que não seja através de instituições partidárias; já que, ao serem negados pela sociedade mais ampla, criam no âmbito da irmandade um grupo coletivo que reivindica as suas formas de convivência e uma visibilidade social por meio da religião.

Hoje, o debate entre historiadores que têm por objeto de pesquisa as irmandades negras procura fugir dos estudos institucionais que tendem às discussões pragmáticas entre escravos conformados ou rebeldes para aproximar-se de questões, tais como os espaços de organização desses grupos, tal como no estudo de Marcelo Marc Cord sobre o governo do rei Congo Antônio na Irmandade do Rosário de Pernambuco no século XIX<sup>73</sup> ou as diferenciações étnicas e de procedência africanas da escravaria brasileira, como no estudo de Mariza Carvalho Soares sobre os escravos e ex-escravos de procedência Maki no interior da Irmandade de São Esleão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro do século XVIII<sup>74</sup>. Essa perspectiva de pesquisa empreende uma interlocução mais estreita com escritores africanistas, ao partir de experiências do tráfico, e anteriores a este, na África, para entender os comportamentos de influências africanas. Esse diálogo ampliado com africanistas tem trazido novas perspectivas para a historiografia brasileira.

#### **2.4. Famílias escravas e formas de sociabilidade.**

As novas abordagens historiográficas abriram novos horizontes aos estudos sobre a escravidão e são poucos os autores que, hoje, entendem o escravo e seus descendentes como agentes sociais unicamente passivos ou unicamente rebeldes. No ritmo diferenciado que o diálogo com a História da África dá à História do Brasil, muitos historiadores têm preferido tratar os costumes populares no período colonial e imperial na perspectiva das formas de sociabilidade escrava<sup>75</sup>. Esta nomenclatura

---

<sup>73</sup> CORD, Marcelo Mac. **O Rosário de D. Antônio**. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife 1848-1872. São Paulo: FAPESP, 2005.

<sup>74</sup> SOARES, Mariza Carvalho. **Devotos da Cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, séc. XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>75</sup> BOSCHI, Caio César. *Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea*. In: **VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.291-313, Jul/Dez 2006. p.295.

contemporânea leva a pensar os quilombos, as festas, as irmandades de homens negros como espaços de convivência de diferentes pessoas, trabalhadores escravos ou livres provenientes de várias regiões africanas. Assim, o interesse maior do historiador ultrapassa a questão do conformismo ou da resistência para centrar-se em uma perspectiva da convivência, de como se dão as variadas relações entre essas pessoas de diversas culturas, principalmente as de origens africanas, que se encontram em solo brasileiro e colaboram com a formação da identidade do povo brasileiro.

Na chave da sociabilidade escrava, ganhou destaque, nos fins da década de 90 do século XX, o tema da família escrava, que já foi negada como possibilidade histórica, foi tratada apenas como exceção que expressaria o reverso das relações parentais, vistas como espaço de promiscuidade imposta pelo senhor. A discussão crítica, que veio dar lugar aos trabalhos que contestam a existência da família escrava, como o de Emília Viotti da Costa é feita, principalmente, por Robert Slenes, José Roberto Góes e Manolo Florentino<sup>76</sup>. Uma diferença essencial entre aqueles estudos que negam a existência da família escravas e estes últimos é o diálogo direto com o período do tráfico, os hábitos, os cultos religiosos e os governos africanos. Os autores, a partir de seus conhecimentos específicos sobre a África, apresentam a família escrava como espaço de laços estáveis, de trocas, contratos, dádivas e reafirmação das culturas africanas, mas, sutilmente, irão distinguir-se na maneira como vêem o escravo na arena política, a partir dos elementos acima citados.

Florentino e Góes estão interessados em apresentar a família escrava como uma instituição social que criava uma rede de solidariedade na escravaria. Para eles, esses laços de trocas na região sudeste do Rio de Janeiro são formas de negociação e expressão de rivalidades culturais africanas. A família é, para eles, lugar de apaziguamento das diferenças e o parentesco seria o “cimento da comunidade cativa e solvente dos senhores e escravos, por intermédio do qual se tecia a paz das senzalas.”<sup>77</sup>

Na opinião de Manolo Florentino e José Roberto Góes, a escravidão, além de não apagar as diferenças anteriores vividas na África, chegava mesmo a revestir-se de um sentido de conflito entre africanos: “A escravidão, afinal, não devia ser um meio muito propício ao acalanto de sentimentos mais tolerantes. (...) [O plantel era uma]

---

<sup>76</sup> SLENES, Robert. **Na Senzala uma flor**: as esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil sudeste século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. E FLORENTINO, M. G.; GÓES, J. R. **A paz das senzalas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

<sup>77</sup> FLORENTINO, M. G.; GÓES, J. R. **A paz das senzalas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. p.36-37.

reunião forçada e penosa de singularidades e de dessemelhanças, eis como melhor caracterizá-lo”<sup>78</sup>. Além desse ambiente hostil, a natureza do tráfico fazia com que as escravarias se reabastecessem continuamente de estrangeiros. Mesmo que os “os cativos [fizessem] e [refizessem] o parentesco, [...] o mercado produzia e produzia mais uma vez o estrangeiro.”<sup>79</sup> Por isso, as famílias escravas se constituíam, no entender dos autores, como de uma força difusa, ou contrário, da representada pelo senhor, para reduzir as diferenças entre os povos oriundos da África e manter a paz nas senzalas. Por isso, os autores concluem que a família escrava teve um papel construtor do ambiente do cafezal. O escravo, ao procurar sanar as amarguras do ambiente hostil dos plantéis, reitera o ambiente bélico consuetudinário próprio dos povos africanos e adapta-se à instituição da família nos moldes propostos pela sociedade do senhor, como forma de regularização desse pressuposto convival sem, no entanto, ter autonomia de sua gerência. O escravo é um produto social e a sua produtividade dependia, nas palavras do autor, da relação política que o senhor estabelecia com ele.

A construção da família escrava, para Manolo Florentino e José Roberto Góes, é impulsionada pela política econômica imposta pelo mercado de trabalhadores não livres, que vêem ela como a única força de solidariedade possível num ambiente cheio de diferenças culturais. Enquanto na obra de Robert Slenes, a construção da família é analisada através das culturas africanas e dos costumes recriados no Brasil e, talvez por isso, não se defina pela necessidade de apaziguamento entre as diferenças, mas sim pela possibilidade de reencontro das semelhanças.

Esse último se opõe às obras de historiadores afro-americanistas da década de 1960 que imaginavam os africanos despojados de heranças culturais. Nesse momento, acreditava-se inclusive que a cultura negra fosse um empecilho para os africanos se moldarem ao sistema. Robert Slenes explica que a sua preocupação é de conhecer a lógica cultural dos escravos e ex-escravos. Nesse sentido, o autor busca verificar as estratégias das quais os escravos e ex-escravos se utilizam para se relacionarem com a opressão e quais os costumes de matrizes africanas tornaram-se recursos para compor essas estratégias. Assim, para o autor, mesmo que ameaçados pelas instituições de poder, fosse a Igreja, fosse o governo, conseguiam negociar concessões que lhes permitiam constituir sua própria família. Dessa forma, constituir uma família na senzala significava a preservação e a reatualização das práticas inscritas em suas

---

<sup>78</sup> Idem. Ibidem. p.35.

<sup>79</sup> Idem. Ibidem. p.36.

memórias, formas de organização familiar, religiosa e de governo das próprias sociedades da África Central.

A dimensão africana presente no trabalho de Slenes mostra como, no Brasil, os africanos vieram conhecer a própria África, mas não para amenizar antigas rixas, mas para afirmar antigos costumes. Para o autor, a família é “um dos palcos principais, em que se define a própria estrutura e destino do escravismo.”<sup>80</sup> A família escrava – nuclear, extensa e intergeracional – contribuiu para a formação de uma comunidade cativa que, mesmo que aparentemente reforçasse o cotidiano da senzala, minava a hegemonia do senhor, à medida que, através das suas experiências africanas, enaltecia valores e memórias compartilhadas entre si.

Pensar a família escrava como um espaço de sociabilidade dos escravos na qual se afirmam como sujeitos históricos na medida em que têm consciência de suas escolhas ao construir regras de convívio próprias, mesmo que ameaçadas pelas imposições do sistema escravista, faz entender como as irmandades negras também carregam o estigma de uma composição de escravos e ex-escravos convertidos ao catolicismo, mas que, na verdade, criam um lugar de troca e re-atualização de suas próprias formas de organização e de sociabilidade. Por isso, os estudos sobre as leis consuetudinárias das diversas regiões da África, antes do contato com os europeus, e dos diferentes momentos históricos das regiões que irão se constituir em mercados de exportação de escravos são importantes para entender o estudo sobre o congado no sudoeste de Minas Gerais.

A interlocução direta dos estudos sobre sociabilidade escrava com os africanistas contemporâneos possibilita novos debates historiográficos tanto no que diz respeito a temáticas há muito visitadas por historiadores, tais como as irmandades e os quilombos como também no que se refere a temas mais recentes, como a família escrava. A escala Atlântica para o tratamento da gama de temas relativos à escravidão, tão recorrente nos estudos mais recentes, vai além das explicações meramente econômicas sobre a manutenção do tráfico negreiro ou sobre a África como reservatório de mão-de-obra escrava. Ela acompanha o revisionismo histórico e também olha para o comércio Atlântico como uma realidade complexa, tanto no que tange a variada gama de interesses imperialistas ocidentais, como no que concerne à

---

<sup>80</sup> SLENES, Robert **Na Senzala uma flor**: as esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil sudeste século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.p.49.

especificidade dos processos históricos africano e americano. O tráfico aparece, então, como um vetor fundamental para a compreensão das estruturas sociais e políticas na África, na América e na Europa bem como dos significados da manutenção do trabalho forçado. E, nesse quadro, o debate historiográfico entre conformismo e resistência da população escravizada ganha outros significados, que de qualquer forma, marcam diferenças básicas entre autores e linhas de pesquisa. Conformar ou resistir são hipóteses que cercam o campo intelectual sobre a diáspora africana, quando pensadas em conversão ao catolicismo ou conservação da religiosidade africana em terras americanas. Assim, estudiosos que vêem os patrimônios culturais afro-americanos como manifestações de cunho fortemente arraigados nas tradições africanas são denominados essencialistas; enquanto, aqueles que os entendem como expressões populares convertidas, resultado da opressão do sistema escravocrata, são chamados de creolistas. No debate dos estudos africanistas, os pólos opostos, essencialismo e creolização, trazem para a discussão historiográfica brasileira alguns pontos relevantes.

Uma das referências deste debate é o historiador John Thornton, que compreende que o enfoque neomarxista mantém a interpretação da passividade por parte dos povos não europeus em sua relação com os impérios Atlânticos. O autor classifica os intelectuais neomarxistas como teóricos da dependência, que procurariam refutar a visão progressista do colonizador e mostrar o descontentamento do escravo do novo mundo, trazendo-o para o palco da história, mas tratando-o como vítima da escravidão. Em sua análise, Thornton afirma que os mais radicais buscaram explicar a cultura e a religião dos escravos em termos da instituição da escravidão e, desse modo, teriam anulado a identidade do africano. Ao contrário destes, Thornton entende o papel dos africanos dos séculos XV a XIX como um papel ativo na História do mundo Atlântico, tanto no comércio africano, quanto na condição de escravos no Novo Mundo. O autor, ao diferenciar o trabalho escravo do trabalho indígena no território hispânico, especificamente no caso mexicano, afirma que “os escravos africanos sujeitavam-se às normas culturais européias [os indígenas estavam sob o jugo das leis eclesiásticas, enquanto os africanos sob as mesmas leis européias], permitindo-lhes, assim, influenciar o meio cultural em que viviam.”<sup>81</sup> Ao substituir a idéia de submissão pela de influência, sustenta a hipótese de que os africanos foram atores sociais, mais

---

<sup>81</sup> THORNTON, J.K. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevie, 2004. p.203.

do que simples trabalhadores e suas heranças culturais foram mantidas na relação com os europeus. Por isso, ao sublinhar a força de atuação dos africanos no cenário histórico, é tratado algumas vezes como um autor essencialista.

A conclusão de Thornton “apóia se na idéia de que os africanos foram participantes ativos do mundo atlântico, tanto no comércio africano, quanto como escravos no Novo Mundo.”<sup>82</sup> Para tanto, o autor desvendou hábitos que eram dados como criação da situação de escravidão na América e que na verdade já eram conhecidos e vivenciados do lado africano do Atlântico. Nesse sentido, o autor desenvolve outros estudos que vêm contribuir diretamente para a compreensão das relações entre africanos e europeus que ocorreram na África e foram trazidas posteriormente para o Brasil. No caso da coroação de reis e rainhas Congo no âmbito das irmandades católicas em Minas Gerais, o estudo pontual de Thornton sobre a revolta liderada por Beatriz – encarnação de Santo Antônio – no reino do Congo no século XVIII é essencial para compreender como soluções de cunho religioso tomaram proporções políticas na África Central<sup>83</sup>, e, portanto, como uma manifestações religiosa de escravos nas Américas poderia ser estimulada pelo desejo desses de participação política nas instâncias oficiais da sociedade.

No entanto, a preocupação geral do autor reside em três questões nas quais o debate historiográfico sobre diáspora africana se mantém. A primeira consiste em verificar se havia ou não um desequilíbrio de estágio de desenvolvimento entre a África e a Europa; a segunda, se os africanos participaram do comércio marítimo como vítimas ou como parceiros e a terceira, se a brutalidade da escravidão destruiu a possibilidade de expressão social e cultural dos africanos na América. Desde a década de 80, as interpretações sobre a África e a Afro-América reforçam a idéia das contribuições culturais afro-americanas a partir de seus legados africanos, algumas vezes mais enfáticas no que diz respeito ao africano preservacionista e outras ao africano mais poroso em relação às culturas européias. Richard Price está entre os que valorizam mais as adaptações e transformações culturais constituídas na América do que propriamente os hábitos africanos que se mantiveram como troncos que permitiram a manutenção da identidade africana. Ele preocupa-se em apontar as adversidades da escravidão e a dificuldade em perpetuar as culturas africanas, já que,

---

<sup>82</sup> Idem. Ibidem. p.48.

<sup>83</sup> THORNTON, J.K. **The Kongolese Saint Anthoany (1684-1706)**. Cambridge: University Press, 1998.

para o autor, há uma perda das características essenciais da cultura africana movida pelas atrocidades da escravidão. Ao analisar os quilombos no Brasil, Suriname e Jamaica, afirma que no Brasil há uma imagem de resistência baseada em artimanhas democráticas que não excluem os brancos. Para ele,

“as classes dominantes do Brasil tiveram especial sucesso na destruição das centenas (ou, mais possivelmente, milhares) de quilombos históricos. Por ocasião da Abolição, a grande maioria dos quilombos que ainda existiam eram recém-formados e muitos deles se mesclaram, posteriormente, às populações de seu entorno”<sup>84</sup>.

Nesse sentido, a creolização proposta por Price se aproxima de certa forma do olhar para os vencidos, na medida em que o autor, ao buscar identificar a contribuição do africano na América, põe em evidência a perda da identidade do africano diante da construção de algo novo.

Na verdade, a distância entre uma abordagem histórica creolizada e ou essencialista reside na interpretação da manifestação cultural ou da organização social mais ou menos convertida aos valores europeus ou arraigada nos valores africanos. Chamar-se-ia de uma questão de porosidade das culturas africanas, se a dinâmica das relações sociais e culturais entre diferentes povos fosse mensurável através de observações quanto ao grau de transformação e de continuidade em uma ou em outra cultura. O problema se mantém na historiografia, a partir do olhar africanista – creolização ou essencialismo – ou brasilianista – conformismo e resistência – pois existe um velho paradigma histórico que retirou dos africanos e seus descendentes a possibilidade de serem sujeitos históricos.

Para Hegel, a inexistência da África na história do mundo é consequência da falta de movimento, de progresso, de registro escrito e do espírito propriamente histórico que distancia o homem das condições naturais<sup>85</sup>. Essa afirmação só foi contestada em meados do século XX, quando autores, como Cheikh Anta Diop<sup>86</sup>, romperam com a epistemologia das Ciências Humanas ao introduzir a questão racial como dado fundamental na produção acadêmica contemporânea. Por isso ainda hoje a temática das relações sociais e culturais entre africanos e europeus aproximam

<sup>84</sup> PRICE, Richard., op.cit., p.9.

<sup>85</sup> KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra – I**. Publicação Europa/América. Portugal: Mem Martins, 1999. p.10.

<sup>86</sup> MOORE, Carlos. Entrevista feita pela Mazza Edições em setembro 2007. Cf.: Idem. **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza, 2007. E DIOP, Cheikh Anta. **Nations Nègres et Culture**. 4ème ed. Paris/Dakar: Présence Africaine, 1954-1979.

militantes e intelectuais, que defendem ou atacam a autonomia dos africanos no curso da história, causando uma constante renovação dos diferentes discursos políticos nas teses e produções acadêmicas.

O debate é um tanto delicado, ao sanar a deficiência da falta de agenciamento dos africanos na formação do mundo atlântico, pode-se cair na cilada de minimizar as crueldades da escravidão moderna ou de colocá-los como cúmplices da sua própria marginalização social. Por outro lado, atestar a sua vitimização é manter o discurso de que suas estruturas sociais são inferiores às européias e que seus patrimônios culturais são incapazes de sustentar a construção de uma história africana. No entanto, da discussão não se deve esquivar, pois produzir pesquisas que utilizam o conhecimento histórico sobre a África para imprimir um cenário para o povo africano na América não contribui para clarear as relações que se estabeleceram durante quatro séculos de formação do homem moderno.

Averiguar o patrimônio cultural africano na América não está em enfatizar os feitos heróicos de resistência dos escravos, mas em encontrar no meio dos vestígios históricos a lógica própria dos africanos quando na relação com os europeus. Muitos fatores, durante esses séculos contribuíram para compor as situações nas quais os africanos tomaram decisões e, que possibilitaram ou que impediram que seus valores fossem permeados pelos valores dos outros. A questão que se deve colocar não é de quanto o escravo foi passivo ou ativo, mas quais as heranças que eles traziam consigo que influenciaram nas suas decisões e de que forma esses legados se manifestaram no Novo Mundo.

A abordagem de manifestações e práticas culturais de matrizes africanas pautada pela dualidade, resistência e passividade, não recupera os caminhos e descaminhos da convivência entre as diferenças, efetivamente, existentes entre africanos vindos para as Américas e pode acabar por negar esses diversos legados culturais como fatores ativos e reativos na formação da sociedade brasileira. O desafio para a pesquisa histórica sobre esse tema é a capacidade de ir aos velhos documentos com um novo olhar, alerta para a perspectiva de que o tempo histórico não é vivido e percebido da mesma forma por todas as pessoas e grupos que vivem em um mesmo espaço e tempo cronológico e, consciente de que todos são sujeitos históricos criadores e transformadores das circunstâncias que juntos, ainda que em distintas situações, produzem.

Se a expansão europeia conseguiu lentamente minar os Impérios africanos, ela também conseguiu enfraquecer outros Impérios, como o da China e, no entanto, tanto aqueles como estes, nas suas próprias circunstâncias de vida e de diáspora, mantêm suas identidades herdadas fora das terras natais.

Para focalizar a América no contexto da diáspora africana, os trabalhos de Paul Lovejoy<sup>87</sup> são uma referência importante, já que, na perspectiva da História da Cultura, ele apresenta a musicalidade dos africanos e seus descendentes como uma forma de expressão e afirmação de identidades. Nessa mesma perspectiva, o livro *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*<sup>88</sup> traz artigos sobre o caso brasileiro de autoria de Linda Heywood, Elizabeth Kiddy, Robert Slenes e Mary Karash que tratam respectivamente, da relação entre Portugal, África e as culturas no novo mundo; dos reis Congo nas associações religiosas do Rosário em Minas Gerais; do culto aos espíritos da água na África Central e no sudeste do Brasil e do comércio de escravos na perspectiva da bagagem cultural trazida por aqueles vieram da África Central e se dirigiram para Goiás.

Alguns desses estudos apontam para o fato de que o reinado do Congo no período colonial e no século XIX brasileiro apresenta, em diferentes regiões e localidades com características semelhantes que se expressam em um conjunto de práticas de base, em sua maioria, centro-africana. Algumas dessas características podem ser encontradas em outras regiões latino-americanas como no atual Uruguai e na Argentina<sup>89</sup>, com o nome de *candombe* e na própria África, nas Ilhas de São Tomé e Príncipe<sup>90</sup>, que serviram durante os séculos do tráfico de mercado de exportação de escravos, onde estas práticas são conhecidas como *danço congo*.

Nesse sentido, esse estudo do congado postula a necessidade de identificar as heranças culturais nas práticas dos escravos e libertos a partir das experiências africanas. A pesquisa procura responder às questões sobre as identidades, as memórias e os projetos<sup>91</sup> dos membros das Irmandades do Rosário da região estudada. Ainda que a tese trate de uma região específica, de ter como foco uma escala local, as situações

---

<sup>87</sup> LOVEJOY, Paul E. *Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora*. In: **Identity in the Shadow of Slavery**. London: Continuum, 2000. pp. 1-29.

<sup>88</sup> HEYWOOD, Linda M. (org.) **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Heywood: 2002.

<sup>89</sup> PEREIRA, Edmilson e GOMES, Núbia., op.cit., p.218.

<sup>90</sup> SANTOS, Carlos Espírito. **Enciclopédia Fundamental de São Tomé e Príncipe**. Lisboa: Cooperação, 2001.

<sup>91</sup> Cf.: VELHO, Gilberto. Memória, Identidade e Projeto. In: **Projeto e Metamorfose**. Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

regionais contextualizam a história da constituição do reinado do Congo no Brasil; assim, o processo de pesquisa estabeleceu um diálogo intenso com a formação do mundo Atlântico e com estudos como o de Robert Slenes, que faz das recordações dos africanos um florescer de estratégias no campo de batalha por rupturas no sistema escravista.

As heranças culturais de linguagem, de estética e filosófica e a natureza da condição social do escravo proporcionam um lugar diferenciado desses como atores sociais. A maneira de ser do escravo e ex-escravo colabora com a construção da própria relação de trabalho, como também de uma política cotidiana com a Igreja católica e o governo local. A proposta do estudo é de interpretar a sociabilidade dos membros das Irmandades do Rosário no século XIX tendo em conta as heranças culturais centro-africanas e suas expressões nas práticas da celebração em homenagem ao rei Congo para compreender os significados dessas práticas para aquelas comunidades e, por conseguinte, da relação de seus membros com a sociedade mais ampla.

Nessa perspectiva, procurar entender como se deu e se dá a manutenção das crenças de tradição africana em contato com o catolicismo leva a dialogar com conceitos como hibridismo e sincretismo. A antropologia pode ajudar a desfazer uma linha tênue entre acreditar e fingir acreditar que foi criada pelos intelectuais ao procurar compreender essas práticas culturais que mesclam diferentes tradições. Interpretar o catolicismo nos cultos de matrizes africanas como máscaras que escondem a *verdadeira* fé não contribuem para descortinar a lógica da própria prática. A composição de qualquer culto religioso, criado por meio de adaptações e reinvenções, carrega os elementos de várias influências religiosas como agentes e partes integrantes do culto. Segundo Mary Karash, o que ocorre é uma incorporação dos símbolos católicos, como também a simbologia de outras culturas africanas aos ritos religiosos, no caso de seu estudo, dos escravos no Rio de Janeiro. Para a autora, os cultos religiosos brasileiros de bases culturais da África Central se perpetuaram utilizando também dos orixás das culturas iorubás e gêges da região ocidental norte tanto quanto das imagens e práticas católicas.

## **2.5. O lugar historiográfico do estudo do Congado**

Existem estudos sobre o congado realizados por antropólogos, historiadores, sociólogos, etnomusicólogos e consubstanciados em monografias, dissertações de

mestrado, teses de doutorado, artigos de revistas que discutem problemáticas específicas dessas disciplinas a partir de um olhar focado na localidade e no microcosmo do ritual. Jatobá/MG<sup>92</sup>, Contagem/MG<sup>93</sup>, Machado/MG<sup>94</sup>, Itapira/SP<sup>95</sup>, Mogi das Cruzes/SP<sup>96</sup>, Armação de Iacoporoy/SC<sup>97</sup>, Lapa/PR<sup>98</sup>, Pacoroval/AM<sup>99</sup>, Bragança/PA<sup>100</sup>, Osório/RS<sup>101</sup>, Santa Maria/RS<sup>102</sup>, Lafaiete/MG<sup>103</sup>, Guaratinguetá/SP<sup>104</sup>, Serro/MG<sup>105</sup>, Uberaba/MG<sup>106</sup>, Uberlândia/MG<sup>107</sup>, Vitória/ES<sup>108</sup>, aparecem como os espaços privilegiados de estudos e publicações sobre a prática do congado, hoje e em outros tempos.

Entre esses trabalhos destaca-se o de José Bento Silva, sobre o congado de Armação de Iacoporoy/SC, e nele o autor usa para a compreensão do próprio rito a metodologia da História Oral. Já no estudo de Glaura Lucas sobre o congado de Contagem/MG, o ritual é apresentado a partir de análises sobre os sons, conforme a uma proposta metodológica específica da musicoetnografia. O estudo, pouco anterior, feito por Leda Martins, sobre o congado de Jatobá/MG, trabalha os relatos dos mitos

<sup>92</sup> MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

<sup>93</sup> LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário**. O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

<sup>94</sup> PEREIRA, Adalto; SILVA, Edson; JUNIOR, Hugo; e PICOLOTTI, Simone. **Educação e Folclore: As festas de Congado e a participação das escolas no município de Machado/MG**. Monografia (Especialização). Faculdade de Educação: Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2000.

<sup>95</sup> SAMORA, Roberto. Congado Louvação ao Santo e ao imaginário reino negro do Brasil. IN **Revista D.O. Leitura**, abril de 2003.

<sup>96</sup> PADOVAN, Estela. **Piano e ganzá: o mundo musical de Mario de Andrade**. (vídiogravação) Estela Padovan: Fundação Padre Anchieta, TV Cultura, 2000.

<sup>97</sup> SILVA, José Bento Rosa. Congada de São Sebastião: uma manifestação da cultura luso-africana brasileira na Armação do Iapocoroy/SC. IN **História Oral: Um Espaço Plural**. Recife: UFPE, 2001.

<sup>98</sup> FERNANDES, José Loureiro. **Congadas Paranaenses**. Curitiba: UFPR, 2002.

<sup>99</sup> FRANCA, Belisário. **Música para Santos Negros**. (videogravação). Hermano Vianna: Abril/produções Giros Produções. 2000.

<sup>100</sup> SILVA, Dedival Brandão. Religião e Etnicidade na Cultura Popular. Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança/PA. Belém. IN **Cadernos UFPA**. nº. 18 out/dez. 1988.

<sup>101</sup> CASTRO, Ênio de Freitas. As Congadas do município de Osório/RS. IN **Boletim de Estudos do Folclore do Rio Grande do Sul**, s.l.: Ed. Associação Riograndense de Música, 1945.

<sup>102</sup> LUPI, João. **Moçambique e Moçambiques**. Santa Maria: Ed.UFRS, 1988.

<sup>103</sup> BREGUÊZ, Sebastião. Congado em Lafaiete. Belo Horizonte. IN **Folclore de Minas Gerais**, nº. 18, 1997.

<sup>104</sup> MILITÃO, Andrea Nunes. **Devotos da Cor: as festas religiosas de São Benedito na cidade de Guaratinguetá/SP. 2001**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de História. UNESP. Franca, 2001.

<sup>105</sup> SERRO, Denis Russo. Quando éramos Reis. IN **Superinteressante**. nº.133. São Paulo: Ed.Abril, outubro de 1998.

<sup>106</sup> CONSELHO SUPERIOR DO ARQUIVO PÚBLICO DE UBERABA: Moçambique e Congos. História e Tradição em Uberaba. IN **Caderno de Folclore**. Uberaba. Ano.I, n. 2, maio., 1993.

<sup>107</sup> A literatura sobre o assusto em Uberlândia será discutida mais adiante.

<sup>108</sup> MAZZOCO, Eliomar Carlos. **Bandas de Congo no Espírito Santo**. (videogravação) Prefeitura Municipal de Vitória. Fundação Ceciliano Abel de Almeida. Rádio Universitária FM 1047. Secretaria de Produção e Difusão Cultural – UFES, 1994.

de Nossa Senhora do Rosário. Minha dissertação de mestrado sobre o congado em Uberlândia<sup>109</sup> assim como minha monografia de especialização, que foram pontos de partida para a tese de doutorado aqui proposta, dialogou com uma literatura local heterogênea: memorialistas como Jeremias Brasileiro<sup>110</sup> e Fernando Narduche<sup>111</sup>, músicos como Margarete Arroyo<sup>112</sup>, o sociólogo José Carlos Gomes da Silva<sup>113</sup> e a antropóloga Fabíola Benfica<sup>114</sup>, fotógrafos como Layser Tomaz<sup>115</sup> e educadores como Picolotti<sup>116</sup>, entre outras obras como as de Luis A. B. Lourenço<sup>117</sup> e Creusa Resende<sup>118</sup>.

Se bem valorize e aproveite as análises que destacam aspectos tais como a segregação do congado ou a diversidade rítmica presente no ritual, as celebrações de um reinado africano no Brasil têm elementos de várias culturas, tanto ocidental católica, como tradicionais da África Central, além de outras menos evidentes do norte africano mulçumano. Ao partir desse princípio, dois grandes trabalhos são primordiais para entender o congado no sudoeste de Minas Gerais. O primeiro é de Marina de Mello e Souza<sup>119</sup>, intitulado *Os Reis Negros no Brasil Escravista*, publicado em 2002, e o outro é de Elizabeth W. Kiddy<sup>120</sup>, *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais Brazil* de 2005. Tanto um quanto o outro entenderam o congado como uma forma híbrida, no primeiro caso, ou mesclada, no segundo caso, de vários valores,

<sup>109</sup> GABARRA, Larissa O. **A dança da Tradição: Congado em Uberlândia (século XX)**. 2004. Dissertação de Mestrado. Instituto de História. Universidade Federal de Uberlândia, 2004. E idem. **O Congado como fonte de conhecimento para o ensino formal de História**. Instituto de Educação. Universidade Federal de Uberlândia, 2000.

<sup>110</sup> BRASILEIRO, Jeremias. **Congadas de Minas Gerais**. Brasília: Fundação Palmares, 2001. e **Congada de Fé**. Uberlândia: SINTET, 1998.

<sup>111</sup> NARDUCHE, Fernando. História da festa de Nossa Senhora do Rosário.. IN SECRETARIA MUNICIPAL DA CULTURA. **Relatório**. Uberlândia, SMC, 1988.

<sup>112</sup> SILVA, J. Carlos G. **Negros em Uberlândia: a construção da Congada Uberlândia**. Faculdade de Ciências Sociais. Universidade Federal de Uberlândia, FAPEMIG, 1999. (Mimeo)

<sup>113</sup> ARROYO, Margarete. **Representações sociais sobre práticas de ensino e aprendizagem musical: um estudo etnográfico ente congadeiros, professores e estudantes de música. 1999**. Tese de Doutorado. Faculdade de Música. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1999.

<sup>114</sup> BENFICA, Fabiola. **O Catolicismo Popular em Romaria**. 2003. Monografia ( Graduação). Faculdade de Ciências Sociais. Universidade Federal de Uberlândia, 2003.

<sup>115</sup> TOMAZ, Layser. **Da senzala à Capela**. Brasília: Ed. UnB,:2001.

<sup>116</sup> PEREIRA, Adalto; SILVA, Edson; JUNIOR, Hugo; e PICOLOTTI, Simone. **Educação e Folclore: As festas de Congado e a participação das escolas no município de Machado/MG**. Monografia Faculdade e Educação. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2000.

<sup>117</sup> LOURENÇO, Luís A B. **Bairro do Patrimônio: Salgadores e Moçambiqueiros**.. Uberlândia: Prefeitura Municipal, 1987.

<sup>118</sup> RESENDE, Creusa. (org.) **Festas Populares: Um Olhar de Criança**. Araguari, MG: Minas Editora, 1999.

<sup>119</sup> SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

<sup>120</sup> KIDDY, Elizabeth W. **Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil**. Pennsylvania State: University Press, 2005.

compreenderam a veracidade da fé dos membros do Rosário, porém com ênfases diferentes em cada um dos cultos católico e africano, em cada estudo.

As duas autoras, de maneiras diferentes, comprovam que a tradição das Irmandades do Rosário e das coroações dos reis Congos no Brasil têm origem na própria África Central, a partir do cristianismo do ocidente africano – Congo, Ndongo e Ndembu, Matamba e Cassanji – e da popularidade que as Irmandades do Rosário tomam na Europa, principalmente em Portugal já no século XVI. Os pontos de tangência entre as duas autoras, que evidenciam a importância do olhar para a África e para a Europa como condição para entender a tradição no Brasil, não ofuscam as diferenças teóricas e metodológicas da pesquisa de cada uma e, portanto, os diferentes resultados apresentados por elas.

Enquanto Marina de Mello e Souza privilegia um olhar para o Atlântico, envolvendo as trocas culturais, políticas e religiosas entre Lisboa, África Central e Brasil, basicamente, através das simbologias e significados do catolicismo e das insígnias de poder na África do século XV ao XIX, e apresenta o congado como uma concessão que os escravos fizeram à devoção católica; Elizabeth W. Kiddy focaliza seu objeto de estudo no centro aurífero do Brasil em Minas Gerais, em período que se estende do século XVIII aos dias atuais, e procura entender a criação de um novo universo cosmológico em que o catolicismo popular se mistura com as religiões tradicionalmente africanas de modo a que mesmo com as reformas litúrgicas católicas, os irmãos do Rosário mantém uma forma de devoção de acordo com suas tradições.

A primeira, Marina de Mello e Souza, utiliza-se de documentos escritos dos arquivos do Conselho Ultramarino em Lisboa, dos Compromissos de Irmandades do Rosário em São Paulo e Rio de Janeiro encontrados nas Cúrias respectivas, de descrições de viajantes e memorialistas europeus sobre as experiências na África. Há em seu trabalho uma riqueza de informações sobre a África Central, detalhes sobre os aspectos cerimoniais das coroações na África, sobre as intervenções e incursões católicas no Congo e nos reinos vizinhos, sobre as negociações entre reis africanos, missionários italianos e portugueses. As leituras cuidadosas dos textos dos viajantes europeus na África comprovam os aportes que essas descrições podem trazer para o conhecimento da História; além do valor inegável das informações que o estudo possibilita aos historiadores interessados nos costumes dos primeiros africanos em contato com os europeus. Para ela, existe um monopólio europeu nas colônias

americanas e é o europeu o ator principal do processo de continuidade e de inovação das tradições africanas<sup>121</sup>.

A autora entende que os coroamentos dos reis Congos nas Irmandades do Rosário eram expressões culturais mestiças, frutos da interação de diferentes grupos sociais no contexto da escravidão, mas regidas pelo signo da conversão ao catolicismo, ou seja, uma “festa que a cada ano comemorava um mito fundador de uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada, representada pelo reino do Congo.”<sup>122</sup>

Essa versão é entendida como uma *conversão voluntária* dos congoleses, principalmente, pelo primeiro *mani* congo batizado, Afonso I, que viu os brancos como emissários do mundo dos mortos. Na religião tradicional do Congo, o mundo do além é uma fonte de saber; conseqüentemente, aliar-se aos enviados desse mundo proporcionava-lhes o aumento de poder e prosperidade para o reino<sup>123</sup>. Os missionários por sua vez entendiam a aliança como prova da sinceridade com Deus e assim, acreditavam estar convertendo os congoleses em católicos.

Ao criticar olhares que destacam as crenças e costumes africanos nas festas populares católicas, como também aqueles que apontam o catolicismo como disfarce, conclui que o catolicismo nessas festas era, nas palavras da autora, “um catolicismo sentido como verdadeiro”<sup>124</sup>, o que não significa que ela desfaça das práticas evidentemente africanas dos irmãos do Rosário.

Mesmo que Marina acredite que no Brasil o ritual da Irmandade do Rosário de coroamento dos reis negros intensificou o catolicismo, a mesma explicação de práticas tradicionais africanas e católicas em um mesmo nível de influencia serve para a devoção de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais Da mesma forma que o *mani* congo utilizou-se do catolicismo como um aliado para o fortalecimento do reino, os reis negros no Brasil também o fizeram em relação às brechas que puderam abrir no sistema escravocrata.

O *sentido verdadeiro* da devoção católica, mesmo no Brasil, é via as práticas tradicionais centro africanas. Ou seja, a maneira de rezar dos irmãos do Rosário não é recitando as orações sagradas, o Pai Nosso e a Ave Maria, mas sim tocando o tambor e

---

<sup>121</sup> SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2002. p. 154.

<sup>122</sup> Idem. Ibidem. p.18.

<sup>123</sup> Idem. Ibidem. p.67.

<sup>124</sup> Idem. Ibidem. p.323.

cantando pontos para incorporações espirituais. Como os congoleses não deixaram de crer nos transes espirituais, quando se tornaram católicos, a travessia do Atlântico não conseguiu exorcizar essa crença dos seus descendentes. João Ubaldo Ribeiro no romance *Viva o Povo Brasileiro*, prêmio Jabuti de Literatura, diz os negros serem aqueles *que menos conseguiram se livrar de seus mortos*<sup>125</sup>. Os súditos dos *reis negros* no Brasil mantiveram se devotos da Nossa Senhora do Rosário e continuaram a praticar suas macumbas e curimbas.

Em outra publicação, a autora faz um estudo sobre o catolicismo na savana africana, a relação entre o catolicismo, o poder e os rituais centro africanos, intitulado “*Catolicismo e Comércio na região do Congo e de Angola, século XVI e XVII*”<sup>126</sup>. Tanto o primeiro estudo – cerimônias de coroamento dos *reis negros* da África Central, no Brasil e em Portugal e as influências católicas nesses rituais, como no segundo trabalho – a presença do catolicismo nas organizações sociais de Matamba, Ndongo e Congo, tornam suas pesquisas preciosas. A abordagem de Marina é uma das poucas, ou a única, que tem fôlego para comprovar a existência de um catolicismo africano anterior ao catolicismo popular do brasileiro. No entanto, a singularidade do congado que a autora apresenta em relação aos costumes da África Central não consegue alcançar a lógica interna do ritual e o sentido no cotidiano do praticante que participa da coroação dos reis e rainhas Congo e da devoção de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito no Brasil.

Por outro lado, Elizabeth Kiddy concentra seu esforço de pesquisa em entrevistas com os membros atuais das Irmandades, agentes das festas de Congado e coroações dos Reis Congos hoje. Trabalha ainda a documentação escrita do Arquivo Público Mineiro e registros, como os Compromissos das Irmandades da região aurífera de Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. Ao circular pelos territórios da História e da Antropologia, procurou aproximar-se do significado da devoção a Nossa Senhora do Rosário para o praticante. A utilização da História Oral traz para o texto da autora o componente das artimanhas, esquivas e ataques utilizado pela comunidade para manter o espaço de construção da suas identidades.

A autora se concentra no congado do centro de Minas Gerais, e seu recorte temporal perpassa três diferentes períodos históricos, o colonial, o imperial e o século

---

<sup>125</sup> RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o Povo Brasileiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p.15.

<sup>126</sup> SOUZA, Marina Mello e. *Catolicismo e Comércio na região do Congo e de Angola, século XVI e XVII*. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; JUCA, Antônio Carlos e CAMPOS, Adriana (orgs.) **Nas rotas do Império**. Ilha de Victória: Ed.UFES, 2006. pp. 279 - 298.

XX, para afirmar que a resistência, alternada com o conformismo, é uma estratégia e uma condição para a manutenção da manifestação cultural durante os três séculos. Os praticantes modificam as práticas ritualísticas, criam subterfúgios de perpetuação de suas crenças para que possam ser vistos pelos que são alheios à festa de maneira a que tenham legitimidade em qualquer momento histórico. Assim, ela acredita que, apesar de os irmãos do Rosário terem consciência da negociação política possível e de estabelecerem maior desenvoltura nesse campo em cada troca de governo nos diferentes períodos da História do Brasil (de independência, de pós-abolição e de Estado Novo), eles ainda são bastante tímidos ao expressarem seus desejos políticos nos padrões da cultura judaica ocidental.

A comparação entre as coroações dos reis centro africanos e dos reis do Congo de Minas Gerais seria um caminho para a compreensão desses desejos políticos, já que o religioso, o político e o social não compõem diferentes campos de atuação no cotidiano centro africano. Apesar da obra da autora não ter como intuito abarcar a lógica do político religioso centro africano herdada pelos congadeiros, a viagem de três séculos nos rituais do congado no centro aurífero, permite que se entenda as diferentes maneiras de se fazer política cotidiana para sobreviver na sociedade colonial, imperial e republicana. Possibilita verificar que as *demandas* de um grupo para o outro na festa do congado no momento da coroação hoje são teatralizações das homenagens ao mani Congo entre as diferentes embaixadas, seja no Brasil, seja na África.

A questão presente na análise de Elizabeth Kiddy não é como e quais legados africanos estão presentes no congado, mas a perpetuação da prática mantida, tanto de escravos como de homens livres de se agruparem numa instituição de invenção europeia no século XVIII e permanecerem devotos da mesma santa até hoje. Na visão da autora, o congado é uma tradição de heterogeneidade, pois se projeta nas acomodações das práticas ritualísticas uma força espiritual, baseada nos *pretos-véios* e ancestrais, expressa na devoção à santa. Para ela, a perpetuação da tradição reside na dinâmica de transformação própria do ritual. O movimento de manutenção dos fundamentos do congado está na maneira como o ritual se acomoda ao tempo presente, sem, contudo, modificar práticas passadas de importância fundamental para a manutenção da identidade centro africana. A necessidade de adaptações do ritual às novas gerações é o que o projeta para o futuro. Por isso, não é algo inventado há pouco, diz ela, estabelecendo a diferença entre o congado e as tradições inventadas, tratadas por Eric

Hobsbawn: suas raízes se retorcem conforme o solo que devem perfurar, mas não cessam de pulsar.

Nesse sentido, percebe-se que os períodos históricos tratados pelas autoras, Marina de Mello e Souza e Elizabeth Kiddy, são diferentes e os recortes geográficos também. Portanto, as diferenças de abordagens do objeto e de escolha dos documentos apresentam limites. Dessa forma, o estudo do Reinado do Congo no Império do Brasil pretende ocupar um lugar historiográfico de complementariedade a essas duas obras. A autora do *Reis Negros no Brasil Escravocrata*, não está preocupada em identificar as estratégias dos irmãos do Rosário para galgar espaço na sociedade mais ampla; no entanto, ela mostra, por meio da compreensão das simbologias encontradas nas cerimônias de coroação dos reis da África Central como esses desde os primeiros contatos com os capuchinhos no fim do século XV utilizaram o catolicismo como estratégia para ampliar seus poderes reais. Já Elizabeth Kiddy trata das artimanhas de inserção social dos irmãos do Rosário de Minas Gerais como políticas cotidianas, mas ela não está preocupada em compreender as simbologias do congado como marcas da própria relação estabelecida entre o catolicismo e os poderes reais centro africanos.

O estudo do reinado do Congo no Império do Brasil, tendo em vista o sudoeste de Minas Gerais e a África Central, procura entender a relação entre as heranças culturais centro africanas e o uso político e social dessas heranças no cotidiano dos súditos dos reis Congos no Brasil. Assim, a pesquisa dá continuidade ao trabalho de Marina de Melo e Souza, ao seguir as pistas das insígnias reais africanas e os símbolos católicos incorporados nas coroações do reis centro africanos naqueles primeiros séculos de contato, através da observações das marcas elementares do reinado do congo no sudoeste de Minas Gerais; e, aprofunda os sentidos políticos do congado em Minas Gerais, apresentado na abordagem da obra *Irmãos negros do Rosário*, para além das artimanhas de inserção social do africano e descendente através da filiação na Irmandade do Rosário, ao significar politicamente os próprios rituais, danças, *demandas*, relíquias do reinado do congo. Ou seja, essa tese pretende ocupar um espaço que não foi abordado até o momento, nem pelos historiadores das Irmandades negras, nem pelas autoras que mais, especificamente, tratam do tema reis Congos ou irmãos do Rosário. A originalidade do estudo está em desvendar o próprio reinado do Congo e o lugar sócio-político que ele ocupa no Império do Brasil.

Nesse sentido, os conceitos de unidade e diversidade são chave para entender a visão que esse estudo pretende defender. Ao acreditar que o navio negreiro trouxe

consigo novas experiências de estranhamento e familiaridade entre os próprios africanos, entende-se que o convívio dessas pessoas possibilitou um reconhecimento das diversidades do continente africano e a construção de uma identidade a partir do lugar das escravarias. A circunstância do abastecimento contínuo do mercado de almas oriundos dos mesmos portos colocou a diversidade em contatos com visões de mundo semelhantes, criou-se, assim, um espaço propício para o reagrupamento dos legados que carregavam, através de uma unidade latente postulada pela situação, inclusive de estigmatização dessas pessoas em *homens de cor*.

Nessa perspectiva, compreende-se que havia uma situação desestruturante que implicava em um acordo entre os sujeitos históricos fossem eles originários de uma mesma cultura ou não. Quando os africanos se denominavam *malungos* – canoieiros do mesmo infortúnio de raiz lingüística banta (línguas tais como kikongo, umbundu, kibundu entre outras) – estavam escolhendo uma palavra que fosse familiar à maioria entre eles e que expressasse a situação que estavam passando. Fosse eles falantes ou não das línguas bantos, a escolha permaneceu como identificação da condição de traficados quando já no Brasil. Segundo Robert Slenes:

“Torna-se claro que quem descobriu a África no Brasil, muito antes dos europeus, foram os próprios africanos – sobretudo os falantes de língua banto – trazidos como escravos (...) quando misturados e transportados ao Brasil, não demoraram muito em perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos.<sup>127</sup>”

Portanto, a escolha do rei Congo para representar um reinado africano na sociedade escravocrata, fossem eles bacongos, bakubas, balubas, balundas entre outros povos da região central, foi o resultado da percepção dos elos culturais. As peculiaridades e a condição sociopolítica das escolhas representativas desses elos estão impressas nos significados, entre outras, das festas religiosas de matrizes africanas, como o congado. A constituição dos reinados do Congo brasileiros é o argumento principal para a defesa da formação de uma unidade constituída pela diversidade, pois é ao redor do rei e rainha Congo que os irmãos do Rosário expressam as relações entre si que vão além da devoção pela santa. Compreender os escravos e libertos, africanos e crioulos – irmãos do Rosário – como indivíduos ativos na formação da sociedade brasileira não é suficiente para entender porque esses indivíduos se dividem em diferentes grupos quando homenageiam o rei e rainha Congo eleitos naquele ano para

---

<sup>127</sup> SLENES, Robert. Malungu, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1991-92. p.51.

compor a mesa administrativa da irmandade. Catupé, moçambique, congo, vilão, marinheiro, candombe e caboclo não têm funções administrativas, o entanto compõem o patrimônio cultural do congado a partir das diferentes tradições de matrizes africanas que expressão. Através de vários subterfúgios, como o mito de Nossa Senhora do Rosário e as próprias marcas das tradições do ritual, os irmãos do Rosário souberam manter a diversidade de suas heranças culturais africanas, ao mesmo tempo que criaram, através da Irmandade, um espaço oficial que os unia em torno de um governo africano ritualizado pela devoção à Santa.

Tanto este estudo, como os acima apresentados pertencem ao grupo de historiadores e antropólogos que analisam “os espaços de sociabilidade e as identidades (a construção de identidades) de negros, afro-descendentes e de mestiços nos séculos [principalmente] XVIII e XIX, tomando como referenciais as relações familiares, a religiosidade e as rebeliões escravas<sup>128</sup>”. Grupo este que não mais entende o estudo dos temas família escrava, irmandades negra, quilombos pelo viés ou da resistência ou da passividade. A nova questão desse velho paradigma para esse grupo de intelectuais pauta-se na herança cultural africana e na capacidade de autonomia e de adaptação de suas práticas às circunstâncias do tempo histórico.

Esse estudo sobre o patrimônio cultural afro-brasileiro entende as heranças culturais africanas diluídas no tempo, marcadas por relações de pertencimento e não pela manutenção de uma originalidade pura, pois as identidades africanas no Brasil foram forjadas no contexto da diáspora e formação do Novo Mundo. Em um dos trabalhos de campo em 2007, o fotógrafo moçambicano, Rui Assubuji esteve presente e os diálogos com os capitães dos ternos de congado se davam numa tentativa de esclarecer as dúvidas advindas do ser africano e do ser descendente de africano no Brasil. O fotógrafo não era reconhecido como moçambicano, pois para o congadeiro moçambicano é uma forma errônea de chamar o moçambiqueiro (dançador do terno de Moçambique), ser africano significa ser de Angola. Nesse sentido, o ser africano é localizado pelos capitães através da referência africana de maior familiaridade. Nesse momento se atualiza a construção do reinado do Congo e suas influências africanas a partir da idéia de uma unidade ilusória, mas que transforme as diversidades em familiaridades.

---

<sup>128</sup> BOSCHI, Caio., op.cit., p.14

Por isso, o limite entre uma análise mais essencialista ou mais creolizada dessas heranças depende, entre outros fatores, da documentação que o historiador dispõe para abordagem do objeto. No caso dos estudos sobre África nos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX é muito comum encontrar registros escritos pelos missionários, expedicionários e administradores coloniais. Utilizar essa documentação para escrever a história a partir da visão do africano exige uma crítica aos documentos bastante aguçada e detalhista, já que esses documentos são escritos a partir da visão da cultura ocidental judaica cristã. Por isso, a história oral, a antropologia, a arqueologia, a iconografia e a lingüística vêm sendo grandes aliadas para os estudos sobre a África e a diáspora de seu povo, pois ampliam as fontes referentes à História da África, ao possibilitar análises de registros produzidos pelos próprios africanos e descendentes.

Desse modo, o estudo do reinado do Congo no Império do Brasil se coloca no campo teórico metodológico de aproximação com essas outras áreas do conhecimento. As fontes escritas pesquisadas nas cúrias e irmandades, que datam de 1836 à 1893, possibilitam a descrição dos tratados, das negociações, das funções dos irmãos do Rosário em relação à irmandade, a Igreja Católica e ao governo Imperial; enquanto os depoimentos dos praticantes do congado hoje sobre imagens da África Central do século XIX e início do XX possibilitam entender a lógica da construção da memória simbólica do ritual. São esses três suportes diferenciados de fonte, iconográfico, oral e escrito que ampliam a visão do historiador quando ele analisa o congado do sudoeste de Minas Gerais no século XIX através das eleições dos reis Congo, das práticas de homenagens dos súditos – irmãos do Rosário – e de seu legado cultural centro africano.

Essa combinação entre os documentos escritos das cúrias e irmandades, que mostram as funções oficiais de escravos e forros devotos da Nossa Senhora do Rosário no contexto da formação da nação brasileira, com seus objetos, mitos e recordações visuais, apontam a lógica da manutenção das diferentes heranças culturais africanas no congado e possibilitam escrever um fragmento da história sobre a diáspora africana no Brasil. Os estudos sobre o congado são na maioria feitos a partir dos rituais das diversas regiões específicas do país ou das circunstâncias sociopolíticas de sua formação, proporcionadas pela relação África, Portugal e Brasil. A tese sobre o reinado do Congo no Império do Brasil propõe ocupar um lugar no debate historiográfico que traga ao mesmo tempo os limites de um sistema eurocêntrico, que oprime as diferenças, e a força das heranças culturais centro africanas, não como

impedimento para abrir brechas no sistema, mas como fator ativo na formação da sociedade. Assim, entende esse fragmento da história como uma das formas de sociabilidade escrava que faz a conexão entre o ritual específico no sudoeste de Minas Gerais e as influências culturais nas circunstâncias da formação do mundo Atlântico.

## Parte I

### Unidade: O Reinado do Congo

#### 3

#### Nação Brasileira e nações africanas

##### 3.1. Irmandades do Rosário: homens de nação

Era 26 de abril de 1891, estavam presentes muitos irmãos do Rosário, entre eles Antonio José Pereira, chefe; José Francisco Rodrigues Vargas, Tenente Coronel; André Alves Barboza, capitão e também o Padre Pio Barboza, que presidia a mesa; Arlindo Teixeira, comerciante importante na cidade, além de outros membros da sociedade, fossem escravos, libertos ou proprietários. Era a primeira abertura de cofre daquele ano, em que houve nove entradas diferentes no livro de atas, onde estavam registradas somas que variavam de 6 mil réis a 306 mil e 500 réis, essa última resultado dos recursos arrecadados com as barraquinhas da festa do Rosário. Nesse ano não houve eleição de Rei e Rainha Congo e, portanto, não houve as doações que arrecadavam cerca 400 réis por ano dos irmãos, juízes e mesários. Provavelmente, a quantia anormal do ano 1891 estava destinada à construção da primeira Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Uberabinha.

Antônio Pereira da Silva<sup>129</sup>, memorialista da cidade, conta que em 1891 a Igreja do Rosário foi transferida para a atual Praça Rui Barbosa:

“A memória oral registra que Arlindo Teixeira não se sentia muito prestigiado com aquela igreja de negros defronte à sua casa que era no largo [do Rosário]. Por outro lado, o povoamento se desenvolvia subindo a barranca para tomar o planalto onde se assenta, hoje, o centro da cidade. A praça Dr.

---

<sup>129</sup> SILVA, Antônio Pereira da. **As Histórias de Uberlândia**. vol.1. Uberlândia: Paulo Antônio. 2001.p.88.

Duarte já se transformava num centro comercial e aquela igreja bem ali no miolo além de reduzir espaços fazia da praça um reduto da ‘negrada’, principalmente nos seus dias festivos. E a cidade tinha em grande apreço seus valiosos preconceitos.”

Se a construção da igreja em 1891 foi para evitar o entrosamento dos ex-escravos e antigos libertos com o centro comercial situado na Praça Dr. Duarte, Largo do Rosário, no qual Arlindo Teixeira era um dos principais comerciantes, esse dado não foi explicitado nas atas de abertura do cofre daquele ano em que o próprio comerciante era procurador e, portanto, recebia as moedas arrecadadas e abria e fechava o cofre da Irmandade<sup>130</sup>. Certo é que tanto ele como o padre João Dantas da Cruz Barbosa eram interessados na construção da Igreja. O padre, por sua vez, que morreria naquele mesmo ano, deixou em seu testamento 10 mil réis para a Irmandade.

A pesquisa de Fernanda Aparecida Domingos Pinheiro<sup>131</sup> sobre a Irmandade do Rosário de Mariana no século XVIII mostra a suntuosidade do templo religioso, a relação dos escravos e forros com os senhores e os comerciantes da sociedade mineira e a peculiaridade da administração das Irmandades dos *homens de cor*. Primeiramente, o poder atribuído aos juizes em Mariana parece maior que o poder atribuído aos reis. Felix da Costa Chaves, preto forro courano<sup>132</sup>, foi juiz por vários anos no final do século XVIII durante o período de maior recolhimento monetário na Irmandade para a construção do novo templo da Santa, que contou com doações em dinheiro de vários comerciantes da *boa sociedade* de Mariana.

Outras pesquisas sobre as Irmandades do Rosário no século XVIII sublinham também o diálogo de escravos e libertos com a sociedade mais ampla, através da diferença de condição social dos libertos, condição essa alcançada por alguns africanos e seus descendentes que eram irmãos do Rosário. As associações religiosas de *homens de cor* podiam movimentar a moeda corrente a que tinham acesso via doações dos irmãos e dos homens da *boa sociedade* que as ofereciam à irmandade. Mesmo que oficialmente o escravo não tivesse direito de acumular capital, ou mesmo de comerciar sem a autorização de seu senhor, sob o risco de ser preso, tanto ele quanto quem com

<sup>130</sup> LIVRO DE ATAS DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE UBERLÂNDIA (1876-1906). Uberlândia: Igreja da Matriz Santa Teresinha.

<sup>131</sup> PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Confrades do Rosário: Sociabilidade e Identidade em Mariana – Minas Gerais (1745-1820)**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2006. p.48.

<sup>132</sup> Grupo proveniente da chamada Costa da Mina. Disponível em [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia36\\_pp039\\_080\\_MoacirMaia.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia36_pp039_080_MoacirMaia.pdf). Acessado em 07/05/2009.

ele comerciasses<sup>133</sup>, ele o fazia através da intermediação de algum representante da irmandade da qual era membro.

Nas irmandades negras no Rio de Janeiro, no mesmo século, ainda que a maioria dos devotos fossem escravos, a diretoria era composta por forros que, em seus testamentos, demonstravam ter algumas posses<sup>134</sup>. No Compromisso de 1831 da Irmandade do Rosário da capital do Império ficou estabelecida a existência de uma urna no interior da Igreja para doações que tivessem como fim exclusivo a compra da liberdade de escravos e definido um ritual de sorteio para a escolha do afortunado, que se tornaria liberto<sup>135</sup>.

Apesar da alforria ser o procedimento oficial para alcançarem a distinção da sua condição prévia de mercadoria, não era o único meio de barganhar a liberdade, ou um tempo de liberdade e, tanto para que alcançassem a plena liberdade quanto para a negociação da liberdade possível, as irmandades eram mediações eficazes.

As Irmandades do Rosário em Araxá, Uberaba, Uberabinha<sup>136</sup>, Patrocínio e Formiga, no início do século XIX, atendiam aos enfermos, tratavam dos enterros, criavam seguro mútuo, além de socorrer financeiramente algum irmão que necessitasse<sup>137</sup>. Assim, os membros da irmandade do Rosário compartilhavam com os membros das irmandades do Santíssimo Sacramento, que congregava sobretudo comerciantes e fazendeiros, o fato de constituir-se em espaço de sociabilidade de seus membros e de sua relação com suas vilas. A distinção social que os *homens de cor* desejavam ocorria através de variadas formas, legitimadas pelo reconhecimento da Irmandade pela Igreja e pelo Estado, uma vez que as irmandades leigas tinham um papel fundamental na vida dos núcleos urbanos. O Império cria a legislação nacional, as Províncias a colocavam em vigor nas suas jurisdições e, no caso dos arraiais remotos, as irmandades leigas eram a mediação possível para fazer cumprir as leis e dar assistência à população<sup>138</sup>.

<sup>133</sup> MACHADO Filho, Aires da Mata. **O negro e o garimpo em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985. p. 17. Ver também em FREIREYSS, G.W. **Viagem ao Interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.p.135.

<sup>134</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, séc. XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.139.

<sup>135</sup> Afirmção feita por Eduardo SILVA em. Palestra feita por ocasião das comemorações de 120 anos da abolição. Rio de Janeiro: Irmandade do Rosário, 2008.

<sup>136</sup> Atual Uberlândia.

<sup>137</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE UBERABA DE 1893. Compilado em 1908. Uberaba: Cúria Diocesana de Uberaba, 1908.

<sup>138</sup> Cf. BOSCHI, Caio Cesar. **Os Leigos e o Poder** (Irmandades e Política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.

A Lei de 1º de outubro de 1828, primeiro e básico documento legislativo que organizou a administração municipal no Império do Brasil, foi assumida pelo governo de Minas Gerais em 1829, como se deu em São Paulo e Rio de Janeiro, e seus efeitos podem ser constatados através do seguinte trecho sobre os *Dias Festivos*:

“Entrou em discussão a proposta para que os Dias Festivos no Bispado do Rio de Janeiro, São Paulo e outras sejam também neste Bispado. O author pediu a palavra e fez ver o interesse que o público[sic] resultava desta medida. Dando por discutida se declarou que firmasse a 2º discussão.”<sup>139</sup>

Firmado o acordo sobre os dias Santos promulgados em São Paulo e no Rio de Janeiro, verifica-se a regulamentação das festas do Congo, em 22 de janeiro de 1830, quando Odím Jardim pediu a palavra para ler o parecer sobre o ofício do Exmo. Ministro do Império na Assembléia Legislativa de Minas Gerais: “de que se deveria entender suprimida a Festa do Congo de Deos, bem como outras quaisquer & motivo público.”<sup>140</sup> Após a leitura foi tomada a seguinte decisão:

“Entende mais a comissão que nesse sentido se deve officiar a todas as câmaras recomendando-lhes maior economia na distribuição de suas rendas, que fação toda sua correspondência com o Conselho Geral em papel ordinário e que figurem na certeza de que se lhes não abonarão despesas com festas e outros objetos quaisquer que não acharem compreendidos na Ley do 1º de outubro de 1828.”<sup>141</sup>

O ofício ministerial não foi cumprido na íntegra, mas o acordo representou uma medida de repressão a essas festas religiosas, uma vez que invalidava a possibilidade de recursos financeiros oficiais, e repassava às municipalidades o problema. A questão monetária para a Irmandade do Rosário era onerosa, pois os escravos e forros que já arcavam com as despesas para manter o altar de Nossa Senhora do Rosário na igreja, o soldo para o zelador, os pagamentos ao vigário pelas missas dominicais e os serviços prestados aos membros da comunidade, a partir dali não receberiam nenhum abono oficial para o custeio da festa, o que incluía, em alguns casos, o pagamento da liberação do espaço da igreja e do Largo para realização da festa. Por isso, não satisfeitos com a situação, os membros da irmandade do Rosário, por intermédio do

<sup>139</sup> ATAS DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DA PROVÍNCIA DE MINAS GERAIS (1928-1835). CGP 01. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro. p.88.

<sup>140</sup> Idem. Ibidem.

<sup>141</sup> Idem. p.90.

Cabido da Sé da cidade de Mariana, em 26 de março do mesmo ano, expõem suas demandas à Câmara Legislativa da província, que fez os seguintes apontamentos:

“a insuficiência das cõngruas estabelecidas as Dignidade e Congos para a decente subsistência dos mesmos, resolveo se pedissem os necessários esclarecimentos aos Exmo. e R.mo Sr. Bispo por intermédio do Exmo. Sr. Presidente da Província, devendo declarar-se suas informações se o Reverendo Cabido tem além da cõngrua mais algum rendimento certo ou incerto a origem desta ou a de que procede a fim de se propor sobre os dados seguros a Representação a este respeito.”<sup>142</sup>

A resposta do Bispo não foi encontrada, mas sim o ofício sobre o pedido de esclarecimento, que estabelecia o seguinte parecer final: “A comissão reconhece os fundamentos do Rdo Cabido, e as considera atendíveis, mas reserva se para interpor o seu parecer depois de se obterem os necessários esclarecimentos.”<sup>143</sup>

O Império impunha uma nova situação tanto para as administrações regionais, como para a Igreja Católica. A necessidade de limitar o catolicismo de herança colonial, repleto de adaptações populares, se fazia presente. Mas essas restrições não seriam de fácil execução, principalmente em Minas Gerais. Os membros da irmandade do Rosário e seus aliados protestavam e pediam novas deliberações por parte dos deputados provinciais. A repressão às manifestações populares precisou contar também com o apoio dos Juizes de Paz das vilas.

Os reis Congo, à mercê do Juiz de Paz das freguesias, eram ou não punidos conforme a interpretação desses juizes, e alguns deles entendiam a aclamação dos reis do Congo nos domínios do Imperador D. Pedro I como uma afronta à nação. Porém, algumas vezes, a solução punitiva acarretava certos perigos. Antônio Saulino Limpo de Abreo, delegado local, impelido pelo Juiz Ordinário da freguesia de Barbacena, Comarca de Rio das Mortes, em janeiro de 1822, pune um *tal negro que se diz ou é Rei do Congo*<sup>144</sup>, e mais tarde é obrigado a dar explicações pelos seus atos à própria Assembléia da Província. Envia então um ofício em que explica a punição aplicada, sem no entanto esclarecer a causa do castigo, para que não houvesse nenhuma espécie de *punição às avessas*, ou seja, para que o réu, em vista da explicação da pena, não se sentisse estimulado a promover um motim. Se o tal negro e seu grupo tivessem

<sup>142</sup> ATAS DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DA PROVÍNCIA DE MINAS GERAIS (1928-1835). GCP02. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro. p.23.

<sup>143</sup> Idem. pp.97-98.

<sup>144</sup> JUNTA DO GOVERNO PROVISÓRIO (1822/02/14). 1/6 Cx.01. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro.

ciência da causa da punição, poderiam entendê-la como fraqueza da parte da ordem pública e receberiam o ato como *publicidade para mais elaborações de planos de liberdade*. Dada a gravidade do fato, o Saulino aconselha a não voltar a tratar do assunto na freguesia, uma vez que parecia mais prudente o silêncio cúmplice que a possibilidade de um motim que pusesse em evidência a questão da liberdade.

Ser ou dizer-se ser Rei dos Congos representa a singularidade da situação em que se encontrava o reinado do Rosário no início do século XIX, em Minas Gerais e instaura uma tensão. Para os que representavam o Estado, esse rei era um falsário e uma afronta ao Imperador e, por isso, poderia ser punido, para a sua comunidade, formada em sua maioria por escravos ou ex-escravos e para alguns homens livres que os apoiavam, um representante da memória ancestral do grupo, ligado à Irmandade. Podiam ser tratados como passíveis dos rigores da lei aos olhos dos proprietários de escravos, que viam suas reuniões como ameaças, como afirmação da liberdade que lhes era negada ou como conspirações contra os poderes locais. No entanto, quando Saulino teve que prestar explicações à Assembléia da capital da província, ele se viu, provavelmente, diante da influência do *tal rei*, que por intermédio de algum homem da boa sociedade da Província prestou queixas ao Juiz de Paz que passou à frente a reclamação, que chegou à Assembléia Legislativa, que por sua vez pediu explicações ao delegado e aconselhou prudência.

Por tratar de uma questão que afetava potencialmente a propriedade ou aos que a ela eram subordinados, o caso do *negro que se diz ou é rei congo* ampliou-se para uma discussão sobre a ordem presidida pela propriedade em condições escravistas no interior da assembléia Legislativas da Província. Uma das funções sociais das Irmandades do Rosário era a de amenizar as complexas e tensas relações entre o mundo do trabalho formado pelos escravos e homens livres e pobres subordinados à propriedade em condições escravistas, o mundo da desordem formado por homens livres e pobres não subordinados à propriedade em condições escravistas e os poderes locais que representavam e deveriam garantir o mundo da ordem que a sociedade baseada no escravismo impunha, tal como propõe Ilmar Rohloff de Mattos<sup>145</sup>.

Os escravos eram propriedade e seus senhores respondiam pelos incômodos que estes causavam à sociedade. Já os forros deveriam ser apadrinhados por homens da boa sociedade que respondessem por eles. As relações de apadrinhamento e a

---

<sup>145</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O tempo Saquarema**. São Paulo: Hucitec, 2004.

afirmação da propriedade, no âmbito da sociabilidade urbana, constróem relações assimétricas entre diferentes grupos sociais, que entre outras evidências, se manifestam através da atribuição de sobrenomes aos escravos e ex-escravos que indicavam seus proprietários ou ex-proprietários. Esse era um dos caminhos possíveis para que a subordinação à propriedade se fizesse patente mesmo no caso dos ex-escravos.

Algumas das sagas familiares de descendentes de africanos que integraram as irmandades da região estudada, mesmo que de forma lacunar e com mais suposições que certezas, podem ser retraçadas com base na escassa documentação escrita e nos relatos de seus descendentes e nelas ficam patentes tanto a importância da irmandade para a construção e a reconstrução de identidades quanto as complexas relações sociais próprias do século XIX brasileiro e da região estudada. Elas dizem muito, inclusive através de suas evidentes contradições, sobre o congado e seus significados.

No caso da Irmandade do Rosário de Uberabinha, é possível verificar que o capitão do reinado no ano 1891, André Alvez Barbosa<sup>146</sup> teve um filho, Antônio, com Maria Felizarda de Jesus que foi batizado em 23 de janeiro de 1853. André e Felizarda, *crioulos*, eram *escravos de Francisco Alves Barbosa* por ocasião do nascimento de Antonio, e esta é provavelmente a origem do último sobrenome de André, que continuou a usá-lo mesmo depois da abolição.

Os padrinhos de Antônio, conforme consta do registro de seu batismo, foram Simão, *crioulo*, e Joaquina, *de Nação*, escravos de Isabel Alves Carrijo<sup>147</sup>. A família Alves Carrijo foi uma das fundadoras da cidade. Em 1832 a família chegara à região e sua descendência se estabelecerá posteriormente em quatro fazendas: Olhos D'água, Marimbondo, Tenda dos Morenos e Lage<sup>148</sup>. Francisco Alves Barbosa, o senhor de André, possivelmente, foi escravo de algum filho de uma das mulheres Alvez Carrijo, ou da própria Isabel, por isso herdara o sobrenome Alves.

---

<sup>146</sup> LIVRO DE BATISMO DA MATRIZ DE UBERABINHA. Livro 1 de 20/10/1852 a 19/12/1863. Uberlândia: Igreja da Matriz Santa Teresinha.

<sup>147</sup> Idem.

<sup>148</sup> Disponível em [http://www3.uberlandia.mg.gov.br/cidade\\_miscelanea.php](http://www3.uberlandia.mg.gov.br/cidade_miscelanea.php) Acessado em 8 de janeiro de 2009.

Deny Nascimento, o tataraneto de André<sup>149</sup>, e Ladinho, que morou na região da fazenda da Tenda contam que a festa do Rosário começou na árvore barriguda *lá perto do posto da Matinha*<sup>150</sup>, entrecruzamento próximo das fazendas citadas, na época do Sr. André. O Sr. Deny conta que sua família foi a primeira família de congadeiros da cidade, pois vieram da África comprados pelos primeiros fazendeiros da cidade<sup>151</sup>, mas ele discorda que tenham sido escravos dos Alves Carrijo, ainda que a documentação escrita o comprove. Ele se refere à família dos Pereira como sendo os senhores a quem seus antepassados serviram e no entanto, acrescenta: *foi para trabalhar na fazenda Olhos D'água e Tenda dos Morenos* que seus antepassados foram comprados<sup>152</sup> e os proprietários da fazenda Olhos D'água e Tenda dos Morenos são os Alves Carrijo. João Pereira da Rocha chegou com a família 14 anos antes dos Carrijo e foi realmente a primeira família a pedir a posse das terras à cora portuguesa na beira do Ribeirão São Pedro e a constituírem, assim, a fazenda São Francisco.

De qualquer forma, escravo dos Pereiras ou dos Carrijo, André poderia ser filho de um escravo que veio da África para trabalhar nas fazendas Olhos D'água e Tenda. No tempo da escravidão, fora escravo, peça de mercado, mas quando livre ou por alforria ou pela chegada da abolição, não aumentou a camada da população considerada como desordeira, e a documentação da Irmandade do Rosário de Uberabinha comprova a subordinação do capitão André à grande propriedade

No que diz respeito à Irmandade, a Ata de 1891 confirma a perenidade das marcas de dependência entre um ex-escravo e seu antigo proprietário expressas através dos sobrenomes que remetiam à antiga subordinação e mostra a composição plural do ponto de vista social dos que contribuía para a manutenção daquela irmandade, apenas três anos após a abolição. A diretoria da Irmandade contava com a ajuda de doações de comerciantes e fazendeiros, como Arlindo Teixeira, e do clero, representado pelo padre João Dantas, contribuições essas que permitiram a construção

---

<sup>149</sup> O Sr. André é lembrado pelos antigos congadeiros da cidade como fundador do congado de Uberlândia, apesar de não ser mencionado desde a primeira Ata, que data de 1876. Sua família é membro, desde 1916, da diretoria da Irmandade do Rosário. André é avô materno de Elias Nascimento que é pai do atual presidente da Irmandade, Deny Nascimento. Elias Nascimento nasceu em 20 de agosto 1902, filho de Manoel Francisco do Nascimento, vulgo Manoel Angelino e Josefa Felizarda de Jesus, neto paterno de Maria Rozaria de Jesus, neto materno do Sr. André Alves Barbosa e Maria Felizarda de Jesus. Cf.. CERTIDÃO de nascimento de Elias Nascimento. Acervo: Deny Nascimento.

<sup>150</sup> LADINHO. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra na festa de São Bendito. Uberlândia/MG, 2005. e NASCIMENTO, Deny. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2007.

<sup>151</sup> NASCIMENTO, Deny. Entrevista citada.

<sup>152</sup> Idem.

do templo da Santa ou o tratamento médico dos irmãos do Rosário tal como, nos tempos da escravidão, haviam possibilitado a compra da alforria de alguns irmãos.

Contextualizar os membros da Irmandade do Rosário de Uberlândia é entender o lugar social de africanos e seus descendentes estabelecidos na região do sudoeste de Minas Gerais, conhecida em meados do século XIX como Sertão da Farinha Podre. Escravos e libertos que almejavam a afirmação de suas identidades e de suas tradições, agiam no intuito de conquistar espaços de liberdade que os distinguissem de sua própria condição de mercadoria para aproximarem-se da condição dos outros homens da sociedade brasileira. É possível identificar uma dimensão política no cotidiano das associações tais como as irmandades do Rosário através das estratégias que os irmãos do Rosário utilizavam para reduzir a distância entre o lugar social dos homens e mulheres de nações africanas, como a madrinha de Antonio, *Joaquina de Nação* e o povo da nação brasileira, tal qual sua proprietária *Isabel Alves Carrijo*.

Tais irmandades definiam-se como um núcleo organizativo, resistiam às normatizações restritivas implementadas pela legislação do Império, criavam espaços de liberdade possível, representavam a possibilidade de expressão de suas tradições mesmo se travestidas de formas impostas pelos senhores e, portanto, permitiam a construção e a reconstrução de suas identidades, como espaços de negociação e de conflito que eram e expressavam. Assim, a gerência da Irmandade mantinha-se como uma rede de sociabilidade em que os africanos e seus descendentes apoderavam-se de instrumentos para dialogar com a sociedade mais ampla, não necessariamente ordenados à conquista da alforria, mesmo que ela fosse um dos seus objetivos explícitos.

Na dinâmica de eleição dos reis Congos, o governo local reconhece a existência de um ritual de devoção que, em sua contra face, sustenta uma dimensão política na associação de escravos e libertos. Por reconhecê-la, dialoga com ela para manter a ordem urbana. Nessa perspectiva, pode-se dizer que as Irmandades do Rosário configuravam-se como um horizonte de expectativa de auto-afirmação de identidade para os descendentes de africanos, ordenada ao reconhecimento de sua presença nas cidades e de seu lugar na sociedade, que se expressa de modo particular no momento da festa, quando o congado ocupa a cidade, mas que permanece latente, presente e ativo durante todo o ciclo de sua preparação.

Era um dos poucos subterfúgios legais a possibilitar que as experiências desses homens e mulheres se adaptassem à ordem do tempo do outro e alimentassem a sua

própria ordem do tempo, na qual seus projetos de vida não se restringissem ao trabalho e à subordinação e suas lembranças africanas tivessem espaço para expressar-se e recriar-se. Nesse sentido, entende-se as irmandades do Rosário como uma via de resistência de uma prática cultural africana, através de complexas formas de negociação que privilegiavam a igreja católica como mediação mas que implicavam a afirmação de seu lugar na sociedade.

A relação entre André Alvez Barbosa, o escravo irmão do menino Antonio batizado em 1853, e que se tornaria, já livre, o capitão do congado em 1891 e seu tataraneto, Deny do Nascimento, que hoje reconta a origem do congado perto da árvore barriguda *lá perto do posto da Matinha* não evidencia apenas um parentesco de sangue. Ela permite inferir a dimensão essencial que a irmandade e o congado assumem para a afirmação de uma linhagem que ultrapassa em muito os laços de família e remete tanto às complexas formas de negociação e conflito ordenadas à afirmação de uma identidade de origem quanto à expressão do desejo permanente de reconhecimento dessa mesma identidade que, fortemente ancorada em memórias ancestrais, se traduz em projetos que se articularam em torno à conquistas de espaços de liberdade e que, hoje, por caminhos nem sempre evidentes, podem trazer indícios de afirmação de autonomia e, portanto, de conquista de cidadania. Os tambores do congado, outrora como hoje, batem em um ritmo que é, também, político.

### 3.2. Homens de nação, povo da nação

Os reis e rainhas Congos das Irmandades do Rosário em Uberabinha tinham como súditos, *Josepha escrava de Angelino, Graciliano escravo de Isabel Carrijo, Rita escrava de Dona Luzia*<sup>153</sup>. Apesar dos registros sobre os membros escravos dessa Irmandade não fornecerem nenhum sobrenome que marcassem suas origens, nos nomes dos padrinhos de ingênuos da cidade acrescia-se as denominações *Joaquina de Nação, Elias Africano, Serafino de Nação, Silvestre de Nação*<sup>154</sup>. Já em Araxá os súditos dos reis e rainhas não se limitavam em ser inscritos simplesmente como *escravos de* e registravam *Huma Conga [escrava] do Alferes Desidério dos Santos,*

<sup>153</sup> ATA DO COFRE DE ABERTURA DA IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE 1876. Uberlândia: Igreja Matriz Santa Teresinha.

<sup>154</sup> LIVRO DE BATISMO DA MATRIZ DE UBERABINHA., op.cit., 1853.

*Lucianna Angola* [escrava] de *Emanoel Gonçalves Pereira*, *Joaquim Benguela* [escravo] do *Major Antonio Costa Pereira*, *Maria Cassanje* [escrava] de *João Jacinto Silva*<sup>155</sup>, ou *Joze Mossambiqueiro* de *Quantel Santorio Rebeiro Roza*<sup>156</sup>, que era não escravo, mas utilizava-se do sobrenome Mossambiqueiro, como também o fazia *Joza Mossambiqueiro Gisidando Simão Ferreira Figueredo*<sup>157</sup>. Esses sobrenomes de Nação, Africano, Conga, Angola, Benguela, Cassanje, Mossambiqueiro significam um não-lugar social para essas pessoas na sociedade em que viviam.

São várias as referências a homens e mulheres *de Nação* nos documentos do período Imperial, nas atas da Assembléia Legislativa, nos livros de ofício e representações da província, mas principalmente nos Livros de Tombo, de batismo e casamento das Matrizes das vilas e nas atas de Irmandades Leigas responsáveis pelas paróquias e capelas no entorno. A palavra *nação* empregada para os africanos nesses documentos os aproximava da África, dos homens e mulheres Congo, Cassanje, ou Benguela. Essas denominações se referem aos africanos presentes no contexto da formação do Brasil, significaram marcas de distinção utilizadas nos documentos oficiais para distinguir o povo da Nação brasileira dos homens *de Nação* africanas.

Essas *Nações*, baseadas na terra, na religião e na memória comum africana construída no tráfico Atlântico lentamente deveriam ceder lugar ao conceito de Nação, debatido por intelectuais e políticos do século XIX, que pensavam na construção do governo soberano. Cipriano José Barata, deputado pela Província da Bahia, afirmou em discussão sobre a formação do povo brasileiro, que havendo portugueses brancos europeus, portugueses brasileiros, mulatos, crioulos do país, da costa da Mina, de Angola, cabras, caboclos ou índios naturais do país, mamelucos, mestiços, pretos crioulos e negros da Costa da Mina, Angola<sup>158</sup>, etc., “*a falta de cuidado nesses artigos poderia fazer grande mal, porque toda a gente de cor no Brasil clamaria que lhes queriam tirar os direitos de cidadão e de voto*”<sup>159</sup>.

O cuidado foi tomado e o texto final da primeira Constituição brasileira, de 1824, soube atribuir ao universo social formado por proprietários em condições escravistas ou por setores subordinados à propriedade em condições escravistas o lugar

<sup>155</sup> ATA DE ELEIÇÃO DE REI E RAINHA CONGO DA IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE 1826. Araxá: Igreja São Domingos.

<sup>156</sup> Idem.

<sup>157</sup> Idem.

<sup>158</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de. Construtores e Herdeiros: a trama dos interesses na construção da unidade política. In: **Almanack Brasiliense** nº. 01. São Paulo: USP, (maio) 2005. p.16.

<sup>159</sup> Idem. Ibidem.

de cidadão ativo ainda que hierarquicamente ordenados em grupos de elegíveis, eleitores e votantes. A mesma carta constitucional pressupõe a existência dos cidadãos não ativos, cidadãos porque homens livres mas não ativos porque afastados do exercício político. Estes conformariam nos termos da época a plebe, sempre temida, ou o *mundo da desordem*. Não mencionados pelo texto constitucional, ainda que na base do edifício social ficavam os não cidadãos, os escravos<sup>160</sup>.

O Art. 6º do texto constitucional, intitulado *Do cidadão*, explica quem são os cidadãos brasileiros e, ao fazê-lo, alude ainda que indiretamente à escravaria:

“São cidadãos brasileiros todos aqueles nascidos no Brasil quer sejam ingênuos ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua nação (...) Todos os nascidos em Portugal e suas possessões que, sendo já residentes no Brasil na época em que se proclamou a Independência nas Províncias, onde habitavam, aderiram a esta expressa ou tacitamente pela continuação da sua residência. Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua religião.”<sup>161</sup>

Do corpo dos cidadãos brasileiro, os escravos africanos e seus descendentes escravizados estavam excluídos, incluíam-se *todos* os portugueses que não tivessem argüido sua condição de súditos de Portugal e libertos ou filhos de escravos nascidos livres. Para a construção da nação brasileira, foi necessário abolir as identidades coloniais, tais como portugueses europeus, portugueses de Angola, portugueses americanos, e criar uma identidade comum, ordenada a afirmação do Império nascente. A importância do critério da liberdade para a definição da cidadania no Império do Brasil ainda estará patente nas categorias de classificação da população que presidem o primeiro censo oficial do Império em 1872: *homens brancos, mulheres brancas, mulatos livres, mulatas livres, negros livres, negras livres, mulatos escravos, mulatas escravas, negros escravos, negras escravas*<sup>162</sup>. As crenças e costumes africanos foram tratados como limitadoras da formação de uma consciência cívica. Aqueles africanos ou descendentes de africanos escravos estavam fora do texto constitucional como deveriam estar fora do corpo dos cidadãos<sup>163</sup>. Os africanos, que por algum motivo alcançavam a condição de libertos ou que nasciam livres, saíam da

<sup>160</sup> Cf. MATTOS, Ilmar Rohloff de., op.cit., 2004.

<sup>161</sup> [http://www.unificado.com.br/calendario/03/int\\_const.htm](http://www.unificado.com.br/calendario/03/int_const.htm). Acessado em dezembro de 2006.

<sup>162</sup> Laird W. BERGAD também identifica dados referentes à população escrava e aos anos de 1735 a 1749, quando a arrecadação do imposto sobre o ouro explorado era feita por cabeça de escravo. BERGAD, Laird W. **Escravidão e História Econômica**. Demografia de Minas Gerais, 1720-1888. Bauru: EDUSC, 1999. p.29.

<sup>163</sup> MATTOS, Ilmar R., op.cit.,2005. p.15.

condição de propriedade para a condição de plebe, sinônimo de ócio e desordem, e, na ótica do *mundo do governo*, passariam a ocupar um lugar marginal na sociedade.

O estudo de Ivana Stolze Lima, estudiosa da Língua Geral, mostra, a partir das discussões sobre a brasilidade nos periódicos dos primeiros anos de Império, como o caráter racial entra no debate político. Ela aponta o multado como a figura emblemática das disputas entre os redatores dos jornais. O jornal o *Sentinela da Liberdade*, para contestar o *Aurora Fluminense*, de Evaristo da Veiga, acrescenta ao texto original da constituição a frase *não há cidadãos brasileiros nem brancos, nem mulatos*, e continua com o texto original *são ingênuos ou libertos. Esta é a frase da Constituição*<sup>164</sup>. A necessidade de homogeneização é observada nesses trechos que apontam o caráter excludente da cidadania no Império, em vista principalmente do não reconhecimento da participação do crioulo livre (*mulatos*) na construção da nação brasileira. O mulato ora é defendido pelos princípios liberais que arguem os talentos e virtudes individuais, ora é aproximado discursivamente dos escravos. Ele acaba por representar, nessa discussão, a figura que galga um lugar no espaço público que compete ao cidadão e, por isso é tratado pelos editores como um acidente social. Se, no que se refere ao mulato livre, um lugar social no interior da Nação era motivo de debates acalorados na imprensa, para o negro africano escravizado e seus descendentes, por definição constitucional, não havia lugar no corpo da nação brasileira.

O ingênuo, filho de escravo nascido livre, possivelmente mulato, que aparentemente estava mais próximo da condição de cidadão, desaparece das discussões e a conquista do título de eleitor se torna ínfima.

O artigo 94 da Constituição de 1824 diz que são eleitores

“dos deputados, senadores e membros dos conselhos de província todos os que possam votar na assembléia paroquial. Excetuando: 1) Os que não tiverem de renda líquida anual duzentos mil réis por bens de raiz, indústria, comércio ou emprego. 2) Os libertos. 3) Os criminosos pronunciados em querela ou devassa.”<sup>165</sup>

Os ingênuos, já que livres, só podem votar se estiverem subordinados à propriedade em condições escravistas, caso contrário, são considerados como cidadãos

<sup>164</sup> LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p.60.

<sup>165</sup> <http://www.georgetown.edu/pdba/Constitutions/Brazil/1824.html>. Acessado em 20 de maio de 2007.

não ativos e, portanto, ocupam o lugar da desordem, junto com os africanos livres e seus descendentes. O lugar da cidadania não ativa, destinado à plebe, composta de homens livres pobres, é excluída do direito ao voto,.

Se o Rio de Janeiro foi escolhido em 1808 como cabeça do projeto de um novo Império Português, baseado em uma ordem “*dinástica, propiciadora e legitimadora [...] de organização hegemônica que transcendia os quadros étnicos ou políticos naturais, não necessariamente contínuos no espaço*”<sup>166</sup>; foi esta mesma cabeça que serviu de imagem para o projeto de formação do Império do Brasil, no qual as diferenças culturais e a variedade étnica que compunham a população dos territórios contíguos do Brasil, foram parâmetro para a escolha dos textos legislativos que excluía as nações africanas do corpo da nação.

Enquanto o povo da nação brasileira diz respeito a uma categoria que, mesmo formada por pessoas de origens diferentes, têm um lugar político na construção do estado imperial, os escravos e libertos, homens e mulheres *de Nação* conformam, no caso dos primeiros, o mundo do trabalho e são parte da plebe, no caso dos segundos. Mesmo numa sociedade que pretende pautar-se pelo ideário liberal, essas distinções mantiveram-se antes como signo de racialização e exclusão, do que como marca de origem étnica.

Congo, Angola, Benguela, Cassanje e Moçambique não são, segundo Marina de Mello e Souza, referências a clãs ou famílias africanas, mas sim a cidades portuárias por onde embarcaram<sup>167</sup> os escravos. No sudoeste de Minas Gerais, os registros que aparecem nos livros das Irmandades do Rosário são todos referidos à África Central: Angola, Cabinda, Benguela, Cassanje, Congo, Moçambique. Partindo do princípio de que a maioria dos escravos que chegaram a Minas Gerais, no século XVIII e XIX, eram provenientes dessas regiões<sup>168</sup>, era de esperar-se a constatação de referências portuárias da África Central nos documentos locais.

No que diz respeito às noções de Nação e de Africano, o significado mais abstrato mas é evidente a discriminação dada pelo complemento nominativo, que coloca no escravo ou liberto uma raiz comum de traficados. Oficialmente, as apropriações do nome das vilas dos portos de embarcação dadas aos escravos eram

---

<sup>166</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de., op.cit., 2005. p.14.

<sup>167</sup> SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. p.139.

<sup>168</sup> Cf. MILLER, Joseph C. The number, Origins, and Destinations of Slaves in the Eighteenth-Century Agolan Slave trade. In **Social Science History**. Nº13, 4. Duham: Duke University Press, 1989.

necessárias para a identificação das cargas do comércio Atlântico. Essas alusões aos portos de embarque transformaram-se em marcas de identidade baseadas nas bagagens culturais africanas que esses homens e mulheres escravizados carregavam. Nas irmandades, espaços híbridos do que é oficial e do que não o é, os dois significados das nomenclaturas tinham importância. Muitas vezes, na identificação do membro da irmandade eram utilizadas as referências portuárias como Cabinda, Cassanje, Benguela, mas outros termos eram inseridos nas atas por motivos específicos, como no caso dos couranos<sup>169</sup> na Irmandade do Rosário de Mariana, ou dos makis<sup>170</sup> na Irmandade de São Eslebão, no Rio de Janeiro, que se auto-identificaram como um grupo deferente entre os outros membros da confraria no momento de disputa pela sua diretoria; ou ainda, quem sabe, do juiz *Joza Mossambiqueiro Gisidando Simão Ferreira Figueredo*<sup>171</sup> e do mesário *Joza Mossambiqueiro Gisidando Simão Ferreira Figueredo*<sup>172</sup> da Irmandade de Araxá, que mesmo livres e com sobrenomes de branco utilizavam-se do termo *Mossambiqueiro*. No caso dos Mossambiqueiros é evidente a referência da Ilha de Moçambique, no oriente da África Central, significativo porto de embarque de escravos no século XIX, mas também com um dos grupos que se apresentavam e ainda se apresentam no reinado do Congo durante os festejos para Nossa Senhora do Rosário.

O folclorista Câmara Cascudo, ao analisar o festejo, dividiu o reinado em três partes: 1) coroação de reis 2) préstitos e embaixadas 3) danças guerreiras<sup>173</sup>. A primeira parte representa a unidade do reinado do Congo, a segunda as identidades étnicas provenientes de locais específicos da África e a diversidade, que corresponde à terceira parte, se refere à prática das diferentes culturas que se processaram no Brasil em manifestações culturais. Apenas a primeira parte é evidente nos quadros administrativos da Irmandade, nas atas de eleição de reis, rainhas e mesários. Nos

<sup>169</sup> PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos., op.cit.

<sup>170</sup> Os makis a nomenclatura se torna mais significativa como expressão da própria identidade africana, quando o historiador descobre que essa nomenclatura faz referência a um pequeno grupo étnico localizado na divisa dos atuais países Mali e Senegal, na África Ocidental Norte. In: SOARES, Mariza de Carvalho., op.cit.

<sup>171</sup> ATA DE ELEIÇÃO DE REI E RAINHA CONGO DA IRMANDADE DE ARAXÁ EM 1836., op.cit.

<sup>172</sup> REGISTRO DE TERMO DE ELEIÇÃO DE REIS E MESÁRIO DO ROSÁRIO. Livro da Igreja da Matriz de São Domingos (1824-1893). Araxá/MG: Fundação Cultural Calmon Barreto.

<sup>173</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. Congos, congados, congadas. In: **Mostra de Cultura Popular Brasileira**, 3 de setembro de 1980. Rio de Janeiro: Serviço Social do Comércio, 1980. e Congado. In: **Folclore do Brasil**. Natal: Fundação José Augusto, 1980. Ver mais em GOMES, Núbia. e PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Negras Raízes Mineiras**. Belo Horizonte: Coleção Minas & Mineiros, 1988. p.182.

documentos oficiais das cúrias, essas distinções de embaixadas e de *ternos* presentes nas festas não constam e são os viajantes, exploradores e folcloristas que apontam para sua existência ligada aos festejos da Santa, mas paralela à administração da Irmandade da mesma Santa.

Melo Moraes Filho alude à presença, desde o século XVIII, dos diferentes *ranchos* ou *ternos*, grupos fundamentais para o ritual de procissão do reinado em devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito:

“Verdade era que um outro rancho de pastores, um ou outro terno [...] de Marujos etc... percorria as ruas [...] E o festivo mastro, no burburinho da multidão, como a verga de um navio nas ondas da tempestade, se avançava ondulando, à porfia das danças, à alegria dos foliões e ao canto dos Congos [...] as Rainhas estrelavam seus mantos roçagantes, os Congos e Taiêras ensaiavam suas evoluções, suas cantigas.”<sup>174</sup>

Os *ternos* de marujo, de congo e de taiêras desfilavam nessa festa, cada um com sua própria rainha. As três rainhas, vestidas como as dos desenhos de Debret<sup>175</sup>, com a coroa, o séqüito e a roupa de gala, vão à frente dos soldados, que aparecem como a sombra de uma massa, com seus quepes e espadas. Havia rainhas e reis para cada *terno* e o rei e rainha Congo do reinado da Irmandade do Rosário, representavam o conjunto desses reis. As denominações coletivas variadas como taiêras, catupés, caboclinhos, vilões, conforme cada região, ao fazerem parte de reinados do Congo, esclarecem como as situações de cada localidade ajudavam a criar suas próprias especificidades coletivas, em Sergipe as taiêras, em Minas Gerais os catupés e moçambiqueiros, no Espírito Santos os ticumbis. As marcas das diferentes tradições são dadas pela prática da festa, no cotidiano do *batido*, nas diferenças rítmicas entre um *terno* e outro, nas indumentárias e performances e, principalmente, nos rituais de sociabilidade em que se encontram os indivíduos de cada grupo para aprenderem e ensinarem as simbologias, os mitos e as conseqüências daquelas práticas para a vida.

Nessa perspectiva, nota-se que os termos, congos e moçambiques, que além de referências portuárias, foram e são marcas de identidade dadas pelo coletivo que se auto-denomina como tal, juntamente com outros termos como marinheiros são

<sup>174</sup> MORAES FILHO, Melo. **Festas e Tradições Populares no Brasil**. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia, 1946. p. 98-99.

<sup>175</sup> DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica o Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet/ Apresentação M.G. Ferri. Tomo II. Vol III. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. pp.311-354. p.20.

variações com funções definidas pelo mito fundador da devoção a Nossa Senhora do Rosário.

Maria Dolores Rosa, capitã do terno de Marinheirinho, conta:

“ A versão do meu avô, é que Nossa Senhora. do Rosário, ela apareceu, então, pediram pra ela pra [aparecer], ela aparecia. Naquela época era escravo. Aquele sofrimento, pois cê sabe que nós, era uma vida muito sofrida, ainda é até hoje, hoje não sofrida, hoje existe racismo. Mas o sofrimento nós não aceita mais. Então Nossa Senhora. apareceu e eles levaram ela pra igreja e no outro dia ela tava na mata de novo, vieram, pegaram ela, levou pra igreja, e no outro dia ela tava na mata de novo. Ai então eles convidou. Ai os negro moçambiqueiro pediu se eles podia cantar pra ela, tinha que pedi o senhor do engenho, que era escravo. Então pediu se podia cantá pra ela, e diz que quando os moçambiqueiro, porque o meu terno é marinheiro, não é mocambiqueiro, cantô pra Nossa Senhora. do Rosário, ela andou e foi pra igreja e não saiu mais.”<sup>176</sup>

Iara Carlota Pereira, nascida em Patrocínio, já foi capitã de terno, hoje só acompanha os dançadores na festa de Romaria, rindo, confirma que “*foi aí que fundou mesmo a religião do Congo, do Moçambiqueiro, depois veio Catupé, depois veio Marujo. É tanto nome... É porque cada um canta um tipo de samba*”<sup>177</sup>.

O mito é uma história que resume circunstâncias em que os vários grupos se encontraram e reproduziram fragmentos de formas sociais, de referências religiosas e de cosmologias africanas diferentes sob o amplo manto fornecido pelas práticas, linguagens e rituais da Igreja Católica<sup>178</sup>, apropriados como instrumento de negociação com a sociedade mais ampla. A dramatização no dia dos festejos, como assinala Melo Morais Filhos, deve representar a hierarquia entre os grupos constituída durante o primeiro contato dos escravos com a Santa, nesta ordem: moçambique, catupé, congo, marujo, marinheiro e vilão<sup>179</sup>.

Compreende-se que o universo de semelhanças e diferenças que unem todos os ternos num só reinado é muito amplo, por isso existe a necessidade de, no interior dessa unidade, especificar as idiosincrasias, definir os papéis e lugares da diversidade cultural oriunda da África Central. Portanto, a hierarquia entre elas estabelecida pelo

<sup>176</sup> ROSA, Maria Dolores. Entrevista concedida a Larissa O. Gabarra. Romaria/MG, 27/05/2001.

<sup>177</sup> PEREIRA, Iara Carlota. Entrevista concedida a Larissa O. Gabarra. Romaria/MG, 27/05/2001.

<sup>178</sup> As circunstâncias foram diferentes em cada região do Brasil, e os grupos apresentados naquela ordem são específicos de Minas Gerais; os congos e os moçambiqueiros são os mais comuns e a ordem hierárquica entre os dois é a mesma.

<sup>179</sup> Essa é a ordem observada, ao menos teoricamente, na festa do Rosário. Na prática alguns ternos se atrasam, outros são convidados e têm preferência; e assim a ordem pré-estabelecida pelo mito se quebra, conforme a festa se desenvolve.

mito é, após a experiência do tráfico Atlântico, a reinvenção de um passado político, social e cultural de uma multiplicidade de culturas e etnias africanas que tinham uma maneira específica de se relacionar com o catolicismo, com os europeus.

Se para os europeus e seus descendentes manter os africanos, mesmo que com nomes católicos, discriminados nos registros oficiais, era índice de um lugar comum de marginalização social sem que importasse a referência, para esses homens *de Nação* ser Benguela, Africano, de Nação, Congo, ou Mossambiqueiro significava experiências variadas, procedências culturais refeitas. A origem africana marcava-os como iguais em relação à condição social no Novo Mundo e as diversas experiências individuais os diferenciavam no cotidiano das escravarias. Portanto, pode-se dizer que esses homens ou mulheres, do Congo ou Africanos, são homens e mulheres de *nações de procedência* específicas.

*Nação de procedência* é um conceito utilizado nos trabalhos do antropólogo Fredrik Barth<sup>180</sup>, que ajuda a entender o processo de formação das diferentes tradições, com seus diferentes *batidos* que pertencem a um conjunto específico de memórias africanas. Para o autor, as variáveis de uma mesma cultura – subgrupos que vivem em uma mesma sociedade – se dão a partir de condições ecológicas diversas que irão constituir fronteiras étnicas entre grupos sociais que convivem no mesmo espaço físico. Sendo o meio ambiente onipresente em suas análises, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação social, ao contrário, é a interação a base da construção das diferenças, pois as categorias de distinção têm como característica organizar as interações entre as pessoas<sup>181</sup>.

Esses subgrupos, dado a situação social e geográfica de adaptação ao sistema escravista em que se constituíram, têm suas fronteiras simbólicas criadas no intuito de organizar internamente as relações inter-étnicas, oriundas de várias experiências de vida. Segundo Fredrik Barth,

“Todos nesses sistemas [inter-étnicos] têm em comum o princípio de que a identidade étnica implica uma série de restrições quanto aos tipos de papel que um indivíduo pode assumir, e restrições quanto aos parceiros que ele pode escolher para cada tipo diferente de transação.”<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Cf.: BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. Jonh Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

<sup>181</sup> Idem. Ibidem. p.27.

<sup>182</sup> Idem. Ibidem. p.36.

As condutas individuais tornam-se convenções morais componentes da identidade dessas nações de procedência que configurarão as fronteiras étnicas que, por sua vez, demarcam as especificidades e asseguram o lugar das diferenças de cada grupo em um conjunto complexo.

A contribuição dos elementos étnicos e culturais centro-africanos e os elementos próprios de uma prática cotidiana entre os grupos e expressivos de sua relação com a sociedade mais ampla implicou ritualisticamente na celebração do reinado do Congo, no festejo do Rosário e na manutenção da Irmandade do Rosário dos *Homens de Cor*. Diante das circunstâncias postas pelo escravismo, reagruparam-se grupos, dividiram-se etnias, trançaram-se outras redes sócio-culturais.

A forma estereotipada *homens de cor*, à qual os membros da irmandade estavam sujeitos, deu ao coletivo várias feições, baseadas nas memórias individuais referidas às procedências étnicas de cada um. Já que faziam parte da cultura comum centro-africano<sup>183</sup>, as condições ecológicas criaram fronteiras simbólicas formadoras de subgrupos no interior de uma mesma comunidade. Por isso, para os grupos de africanos oriundos de várias etnias africanas que se organizavam em comunidades com práticas culturais reinventadas no Novo Mundo, a utilização do conceito *nação de procedência* permite entender as diferentes tradições do reinado.

O microcosmo do congadeiro comporta todas as esferas da vida humana, social, religiosa, política e econômica, e pode ser codificado a partir do discurso dos próprios integrantes, que marcam seus territórios a partir dos grupos de pertencimento. Assim, compreende-se o reinado do Congo como um conjunto uno e que demarca sua diferença em relação ao conjunto do povo brasileiro. Um conjunto composto por uma diversidade de referências africanas, como o moçambique e o congo, que podem ser representados através da procedência nominativa pessoal ou coletiva.

Ao agruparem-se, formam nações de procedência, pois tanto as referências portuárias como as inventadas, para eles, têm valor simbólico de marca de pertencimento. Reconstituíram e constituíram um mito, uma memória em comum, uma organização própria e que podem ser relacionados às nações de procedência que, para além da variedade de origens africanas, encontram na experiência do tráfico o elemento unificador da origem africana.

---

<sup>183</sup> Cf. VANSINA, Jan. **Paths in the Rainforests**. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990.

Para a sociedade imperial, homens de nação eram, portanto, além daqueles pertencentes ao que chamavam de nações indígenas, os africanos, escravos ou libertos e, por definição, se contrapunham ao povo da nação.

O povo da nação era instituidor do Estado soberano. O povo representava a massa de cidadãos ativos, os homens e mulheres funcionários estatais, chefes de polícia, juizes de paz e os profissionais liberais, professores, médicos, engenheiros responsáveis pela preservação da ordem imperial. Os dirigentes imperiais procuravam formar uma espécie de rede que buscava alcançar os recônditos mais distantes do território nacional levando a concepção de uma ordem constitucional. Mantinham, portanto, uma relação direta com os senhores, o governo das Casas Grandes.

A relação de assimétrica entre os dois governos que disputavam projetos de descentralização ou centralização da organização política do Império mantinha certa estabilidade através da preservação da ordem escravocrata. A manutenção dos escravos, africanos ou nascidos no território nacional, como propriedade, era fundamental para o jogo político entre o governo da Casa e o governo do Estado, que buscavam tirar proveito das bases organizacionais do Império e ao mesmo tempo conservar os privilégios herdados de Portugal, estabelecendo um território comum e concreto para a nação.

Em complemento com o povo encontrava-se a plebe, aqueles insubordinados a propriedade, homens e mulheres pobres, ex-escravos nascidos no Brasil. Os africanos livres somavam-se a esses. Aglomeravam-se as ruas, aumentando a massa da desordem, eram considerados estrangeiros, homens de outras nações, que não a brasileira.

A nação constitui primordialmente, da condição de cidadania, ordenada às premissas da liberdade e da propriedade. O discurso liberal que fervilhava nos periódicos e nos debates políticos entre os homens do governo, não trazia agregado ao valor de liberdade o valor de igualdade, a não ser em momentos específicos e oriundos de vozes de um pequeno grupo. Contra a dominação da metrópoli era que se produzia o discurso de defesa pela liberdade, porém não era confundida com a da igualdade entre o povo e a plebe, menos ainda entre esses e os escravos.

O debate intelectual sobre o conceito de nação e pela implementação do estado moderno assumiu formas distintas em cada região, em cada continente. A construção da nação moderna pressupõe a discussão sobre os conceitos de nação, de identidade, de cidadania, de povo, de governo soberano. A historiografia tradicional

das Américas tende a entender as nações do século XIX como um território unificado, com uma memória comum e um governo soberano herdado da colonização, quando essas identidades nacionais estavam sendo forjadas no âmago do debate e prospecções das revoluções liberais em todo o mundo.

O dia do Fico já anunciava uma identidade nacional, para aqueles que falassem uma mesma língua, fizessem parte de um mesmo território e estivessem sob às mesma leis; projetando uma soberania nacional que deveria constituir-se entre desejos liberais e absolutistas (aristocratas e democratas), mesmo com as clivagens que os distinguiu<sup>184</sup>. Mas foi com a maioria de D. Pedro II que a ordem Imperial apresentava-se como um estado-nacional consolidado.

A nação moderna brasileira procurou forjar-se pela “unidade das vontades, das leis, dos costumes e do idioma que as delimita e mantém de geração em geração.”<sup>185</sup> No entanto, a língua e a cultura comum tiveram que ser tratadas depois de amenizadas as disputas entre o mundo do governo e consolidado o território nacional. Para usar as palavras de Marco A. Pamplona e Don H. Doyle, a nação brasileira “admite abertamente a pluralidade de suas populações de imigrantes; e, embora celebrem a assimilação [européia], não fingem ter como base uma descendência étnica coerente.”<sup>186</sup> Ou seja, no Brasil, como em outras colônias americanas que se tornaram independentes entre 1776 e 1825, ancoravam-se mais nas queixas contra a antiga metrópole do que numa unidade étnica ou cultural. Num segundo momento, procuraram criar um quadro, ao menos aparente, de uma cultura comum, no momento em que a formação social torna-se nacional, sua população tende a etnicizar-se<sup>187</sup>.

François-Xavier Guerra reedifica a fala dos autores ao entender o significado da palavra nação como a união e fundamentação do grupo; porém com características diferentes, dependendo do contexto e da maneira como se consolidou. A polissêmica da palavra reside na autoridade e legitimidade do governo, tipo de regime e limite de poderes, expressão da ligação com a terra, com Deus, ou ainda com um campo de

---

<sup>184</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff. *Construtores e Herdeiros*. op.cit. p.16

<sup>185</sup> GUERRA, François-Xavier. “A Nação Moderna: Nova Legitimidade e Velhas Identidades”. In: JANCSÓ, Istvan. **Brasil: Formação do Estado e da Nação**. São Paulo: Editora Hucitec, 2003. p.33.

<sup>186</sup> DOYLE, Don H. e PAMPLONA, Marco Antônio. “O nacionalismo no novo mundo.” In: DOYLE, Don H. e PAMPLONA, Marco Antônio (org.). **Nação e Nacionalismo no Novo Mundo**. Ed. Record, 2007. p.3.

<sup>187</sup> Cf. DOYLE, H.Don e PAMPLONA, Marco Antônio. **Nacionalismo no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

valores e virtudes<sup>188</sup>. Segundo Anthony Smith, a fundamentação do grupo é dada a partir da congruência de duas experiências, uma que ele chama de orgânica e outra de voluntária. Na prática, ora a ênfase é ao elemento voluntário, “uma cultura pública, uma economia particular, mesmos direitos e deveres”, ora ao orgânico, “uma massa unida por mitos e memórias comuns”<sup>189</sup>

O processo, formação da nação foi recriando diversos relacionamentos de subordinação e dominação entre identidades baseadas em procedências étnicas diferentes, desenvolvidas desde a colonização. É na dialética entre a construção da nação voluntarista e o sentimento de identidade coletiva que reside à legitimação política do estado. Nesse interstício de consolidação do território nacional, cultura pública e da *etnização social*, existia uma brecha para a plebe dialogar com o mundo do governo, que a atingia diretamente com código criminal, leis e decretos. Utilizando-se de linguagens próprias, que de certa forma tornavam-se legítimas no âmbito da sociedade mais ampla, através de negociações simbólicas, criava espaços em que era livre para organizar suas próprias regras e refazer seus governos.

O processo de negociação de linguagem legitimadas e linguagens esquecidas ocorreu no Império do Brasil ao mesmo tempo que esse se constituía como nação. A criação da identidade nacional, dizia respeito também ao movimento de *expansão para dentro* possibilitou uma política de unificação das comarcas em prol do domínio das fronteiras nacionais. A monarquia constitucionalista negociou certa autonomia para os poderes locais a fim de concretizar o seu domínio, negligenciando as diversas experiências sociais que existiam em cada região, sobrepondo o caráter cívico ao multi-étnico. A linguagens oriundas de grupos étnicos específicos deram lugar a um complexo campo semântico e simbólico que, ao mesmo tempo que assimilava, recriava e resistia.

Os interesses nacionais não poderiam ser detidos por questões de diferenças étnicas profundas, mas podiam impor à população de qualquer parte do território a língua portuguesa, que com o tempo tronar-se-ia uma língua *vernácula* inventada para o Brasil. Entre 1829 e 1830 foram abertas Escolas de Letras e Gramática Latinas nos arraiais e vilas de Piuim, Buriti, Carambadella, Desemboque e Uberaba. Nas descrições das resoluções das Assembléias Provinciais sobre a concessão de Cadeiras de Letras e Gramática Latina, o detalhamento do espaço geográfico e da composição

---

<sup>188</sup> Idem. Ibidem. p.55.

<sup>189</sup> SMITH, Anthony. **The nation in History**. Hanover : University Press of New England, 2000.p.3.

populacional era amplo e significativo; preocupação que representa a necessidade de conhecer para submeter os sertões incultos do recém criado Império. A chegada das escolas era vista como engrandecimento para a Comarca, os governos provinciais teciam elogios e enalteciam o significado das obras para o bem público. Assim, a burocracia estatal conseguia chegar aos territórios mais longínquos e assegurar sua dependência às capitais das províncias. Iniciar uma política de criação de uma identidade lingüística comum era garantir a conquista do território nacional.

No Sertão da Farinha Podre, a aliança do poder local com a capital mineira em prol da estruturação do Estado Nação resultou na coibição dos dialetos locais, como o Kalunga<sup>190</sup> utilizado para o comércio até início do século XX na região. Se o povo brasileiro poderia se imaginar parte de uma *nação voluntária*, a noção de nação que classificava os africanos e seus descendentes era constituída análoga às *nações orgânicas*. Se as *nações orgânicas* a idéia de fundamentação do grupo passava pela noção de ligação com Deus, com a terra, com valores e virtudes naturais daquele povo, a noção de *nação voluntária* trazia em sua essência a idéia de raciocínio, vontades individuais, prognósticos futuros, enfim domínio da natureza para o progresso e evolução das formas de governo entre os homens. Enquanto o conceito de nação operava com o tempo moderno, fruto da evolução da civilização, ao outro era delegado o tempo do selvagem, do esquecimento histórico.

Quando os irmãos do Rosário eram classificados como homens de nação, e essa classificação permite, hoje uma analogia à *nação orgânica*, estavam ocupando um lugar de marginalização social. No entanto, quando reafirmavam suas identidades através de suas práticas religiosas, restabelecendo algumas dessas classificações, compreende-se um significado de pertencimento sócio cultural e uma dimensão política presentes na noção de nação quando operada por eles próprios com um significado diferente daquele presente na classificação do mundo do governo.

Pensar a negociação através do léxico da palavra nação e, conseqüentemente, as linguagens simbólicas legitimadas nesse âmbito como forma de conquista de um lugar social alternativo ao não-lugar em que o Império do Brasil, ao se organizar, os assentou é reiterar esses homens e mulheres como sujeitos na História do Brasil.

---

<sup>190</sup> BATINGA, Gastão. **Aspectos da presença do negro no Triângulo Mineiro/ Alto Paranaíba. Kalunga**. Uberlândia: Prefeitura Municipal: Ed. Comércio & Indústria Ltda., 1994.

### 3.3. Linguagens como instrumento de negociação

A história do Brasil vista pelo filtro dos irmãos do Rosário, apresenta nesse período duas perspectivas de nação, a do *povo da nação*, do qual raramente um irmão do Rosário fazia parte e a dos *homens de nação*, os africanos. Muitos congadeiros não pertenciam a nenhuma dessas duas categorias, e suas identidades se remetiam a seus ancestrais *de nação*, ainda que não estivesse fora de seus projetos tornarem-se parte do *povo da nação* brasileira. Faziam parte da massa da *plebe* quando livres. As nações de procedência, reveladas nos apelativos os moçambiques, os congos, os marinheiros, reafirmavam para si próprios e para os demais suas identidades e suas diferenças através do congado e de seus vários ternos.

Por isso, mesmo com dúvidas sobre o texto utilizado no Compromisso da Irmandade do Rosário de Formiga, Antônio Ribeiro Andrada, procurador fiscal da capital mineira, Ouro Preto, aprovou-o. O Capítulo 1º, que trata da composição da mesa, e afirma que “elegem um rei e rainha pretos os quais formando um estado sobre si representam não mais que os três reis que foram adorar nosso Senhor Jesus Cristo”<sup>191</sup>, não causa nenhum problema à aprovação civil, pois como declarou o procurador “examinei este compromisso, a superfato me parece o em lustre de alusão dos reis do Rozario aos reis Magos – estes não farão typo algum de hum intento que se introduziu nesta corporação para animar aspectos com exemplo dos reinados da sua terra.”<sup>192</sup>

“*O estado sobre si*” formado pelo *rei e a rainha pretos*, para o procurador fiscal, não significava uma alusão que se remetesse aos reinos africanos, mas, por uma suposta referência aos três reis magos, seria na verdade um indício de assimilação da tradição católica. O texto é aprovado, o que significa, por um lado, a legitimação do congado e, por outro, a evidência de que, diante da autoridade civil, a organização da irmandade do Rosário foi reconhecida como uma entidade religiosa.

No mesmo Compromisso, no capítulo XXI, lê-se:

“Rei e rainha, juízes e juízas se apresentarão com seu estado e com decência possível na capela no dia em que a festeja a virgem mãe do rosário e ahi [sic] assistirão a festividade e logo depois prestarão suas esmolas que do rei é de 7 mil réis e da rainha 6 mil réis, em festejo poderão ser admitidas as

---

<sup>191</sup> CÓPIA DO COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE FORMIGA EM 1862. Secção Provincial. SP 954. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro.

<sup>192</sup> Idem.

prendas de diversas nações, as quais acompanharão estes mesmo estado com seus instrumentos como é de costume.”<sup>193</sup>

As nações do congado, às que o documento refere-se, estavam carregadas de experiências e expectativas que davam sentido às suas identidades ancestrais, já que em diversas nações de organizava; a medida que homenageavam o rei e a rainha recolhiam fundos para a Irmandade que poderia utilizá-los para minimizar às amarguras da exclusão social dadas pelo Estado Nacional.

A homenagem ao rei Congo só era possível se fosse apresentada como complemento à devoção a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito. Ao se fazerem presentes nos largos e praças públicas das cidades, vilas e arraiais, vestiam seu rei e sua rainha à moda ocidental, enfeitados de plumas, rendas, mantos e orças, que na imagem fixada por Debret mais parecem um simulacro da Corte do Rio de Janeiro, ainda que a figura de pé e revestida de um manto traga na cabeça um adorno que faz lembrar o dos grandes conselheiros centro africanos.



Figura 02 - Coleta para manutenção da Igreja do Rosário. Rio de Janeiro. c.1830.Debret<sup>194</sup>

A coroa e os cetros são indícios concretos do reconhecimento pelos *homens de Nação* da suntuosidade do monarca brasileiro, mas também do lugar de importância, que os *homens de Nação* escolhidos como reis Congos tinham para os irmãos do Rosário. Sabiam que as vestimentas e os adornos eram quesitos para situar uma pessoa na hierarquia social.

Como as roupas, as palavras também circulavam pelas ruas das vilas e cidades e, ao circularem, indicavam lugares sociais, apropriações, re significações e formas de negociação. O vocabulário utilizado pelas associações do Rosário coincide, em boa

<sup>193</sup> Idem.

<sup>194</sup> DEBRET, Jean Baptiste., op.cit., p.258.

parte, com a nomenclatura empregada pela burocracia civil e pelos governos locais, e pode ser observada nas denominações empregadas para os cargos administrativos da diretoria das irmandades: secretário, escrivão, procurador, juiz, mesários, enquanto os reis e rainhas ou pagadores de promessa não exercem uma função administrativa, mas sim funções cerimoniais, revestidas de forte conotação simbólica, próprias da devoção da Santa e do congado. O emprego de palavras do campo semântico da administração civil para denominar os cargos da diretoria das irmandades era essencial para comprovar a capacidade daqueles homens *de Nação* de se organizarem e terem sua organização reconhecida.

A deferência ao rei é advém de um compromisso que o elege por um ano, seja através dos votos de membros da irmandade que receba, seja por doações monetárias feitas em seu nome. Na sua pessoa reside o amparo das diferentes nações de procedência africana que nos festejos, em procissão, o homenageiam, tal como já observado, desde o século XIX pelos folcloristas. Mesmo que, explicitamente, os Compromissos que a procuradoria fiscal da província de Minas Gerais reconhece oficialmente não façam menção à ordem na apresentação dessas nações ao público, o mito de Nossa Senhora do Rosário as ordenava através das regras que presidiam a realização da cerimônia, transmitidas pela tradição oral. É o ritual que define estruturalmente e comportamentalmente a integração, a composição e o comando dos grupos<sup>195</sup>. Eram as celebrações, os rituais de preparo do evento, a realização da festa e sua finalização que ditavam, paralelamente ao Compromisso oficial, quais as regras, os poderes, os direitos e os deveres dos membros da irmandade.

A organização coletiva religiosa acaba por ser o veículo de ordenação dos escravos e ex-escravos, na qual a atualização das memórias das expressões africanas se dava no momento das festividades. O crítico Sergio Milliet<sup>196</sup>, quando comenta a cena pintada por Debret, lembra que após a chegada de D. João VI as cerimônias anuais de coroamento dos Reis e Rainhas das nações africanas eleitos pelos irmãos das irmandades no Rio de Janeiro foram proibidas mas que sua ocorrência continuou a ser registrada em outras províncias e cita Rio Grande do Sul, como um deles. No romance de Agripa Vasconcelos, de 1966, *Chico Rei*<sup>197</sup> – o rei Congo em Minas, o autor cria a cena em que o próprio D. João VI questiona a existência de outro Rei em seu território.

---

<sup>195</sup> PARES, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª edição revista. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. p.104.

<sup>196</sup> DEBRET, Jean Baptiste., *op.cit.*, p.259.

<sup>197</sup> VASCONCELOS, Agripa. **Chico Rei**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1966.

O escritor Mario de Andrade<sup>198</sup> se pergunta, porque os negros iriam coroar reis sem nenhum poder se não houvesse algum outro interesse.

Mesmo que a existência de reis Congos no território imperial, gerido por um único monarca, possa ser tratada como algo próximo ao bizarro no romance de Agripa Vasconcelos, ela expressa desejos políticos de emancipação escrava e liberdade para expressão das práticas culturais memoráveis. Talvez por parecer jocoso eleger reis Congo nas vilas onde existiam Irmandade do Rosário em pleno território do Império do Brasil as associações religiosas de escravos e forros puderam proliferar no interior da província de Minas Gerais ainda no XIX, mesmo com as reações contrárias dos reformadores católicos dos cultos populares por pressão da ordem imperial. Deve-se notar que o sentido grotesco da celebração de um reinado africano no Império do Brasil era legitimado pela própria necessidade social de organização das alteridades.

Da mesma forma, ao mesmo tempo que as heranças africanas os distanciavam da participação nos direitos civis, elas os recolocavam na história pela via religiosa que tornava possível a reconstrução de suas tradições. Os reis Congo, simbolicamente, representavam a resistência de uma cultura de matriz africana e, por isso, eram olhados com reserva e por vezes com temor pela *boa sociedade*. Reforçar a travessia do Atlântico como experiência de um passado comum para os africanos não foi suficiente para manter as diferentes experiências e expectativas dos escravos e libertos. O reinado do Congo não escamoteava a fragmentação inerente às diferenças étnicas e culturais pré-existentes a essa união. As representações culturais africanas acabavam, fosse nos nomes dos irmãos, fosse nos *ternos* que se apresentavam no ritual da celebração, expressando uma unidade das diversidades.

A constituição de grupos idiossincráticos do reinado do Congo como algo que mescla momentos de identificação mitológica, de passado comum e de uma vontade comum de normatizar a convivência das alteridades africanas e criar símbolos identitários próprios para a nova configuração organizacional é feita para que o diálogo com a sociedade mais ampla se dê da maneira o menos desigual possível. A adesão dos membros do Rosário à Irmandade dava legitimidade ao rei Congo para negociar com seus senhores ou representantes legais do Império questões cotidianas tais como a barganha de tempo de trabalho, de alforrias e a expressão das festividades religiosas de matriz africana em espaços públicos urbanos. Presos às circunstâncias

---

<sup>198</sup> ANDRADE, Mario. **Danças Dramáticas do Brasil**. 1º tomo. Belo Horizonte: Itatiaia; 1982.

políticas do próprio século XIX, os reis Congos e seus súditos recriavam a ordem do tempo em que os reis africanos eram senhores de suas terras, resistiam à morte de sua alteridade.

Se o tráfico obrigou os traficados a aceitar identificações individuais a partir dos portos por onde embarcaram, quando procuraram reafirmar suas identidades utilizando-se de algumas dessas nomenclaturas estavam negociando com o léxico de palavras aceitas pelo governo que possibilitassem simbolizar suas procedências. Essas nações de procedência não podem ser vistas como uma categoria étnica; ou serem entendidas como nações análogas às nações orgânicas, no sentido de relação com a terra, com Deus que reside na denominação homens *de nação*.

São construções coletivas que se caracterizam por semelhanças difusas em expressões populares, raízes lingüísticas, crenças e formas de organização política que compõem, para Jan Vansina<sup>199</sup>, uma base de conhecimento comum de formação cultural da África Central; mas também, por escolhas voluntárias, baseadas em outra ordem do tempo, que não tinha lugar na ordem imperial.

A imagem que Moraes Filho utiliza para descrever a multidão que participa da festa “...como a verga de um navio nas ondas da tempestade, se avançava ondulando à porfia das danças...” permite uma analogia com a imagem dessas tradições que se vergam mas não se rompem na tempestade da burocracia estatal, do sistema escravocrata, da Igreja Católica e mesmo assim avançam com alegria, cantos e danças porque, por detrás desse jogo de ilusão, de reis e rainhas de pequenas cortes, está o sentido da reconstrução da vida que lhe fora tolhida.

Procurar compreender o lugar social dos irmãos do Rosário, e sua relação com a política local, no século XIX, implicou entender as noções e sentidos que a palavra nação aplicáveis naquele momento. Enquanto o Brasil forjava-se como nação ao definir seu território geográfico, suas leis municipais, seu código criminal, os direitos e deveres de seu povo, o reinado do Congo definia seu território abstrato ao recriar suas tradições memoriáveis, suas diferenças culturais.

O enquadramento dos *homens de cor* nas associações religiosas não reconhece institucionalmente o africano e seus descendentes como parte da nação brasileira, mas termina por abrigar suas tradições culturais, entendidas como expressão do catolicismo. Para além dos olvidos e das lembranças possíveis em relação às nações

---

<sup>199</sup> Cf. VANSINA, Jan., op.cit.

africanas no contexto da travessia do Calunga – denominação generalizada nas cantigas das manifestações populares de matriz de língua banto, para o mar –, os irmãos do Rosário sabiam que haviam se transformado em uma só coisa – peças de mercado. E mesmo assim, estavam preocupados em assegurar sua identidade. Precisavam, para tanto, defender a utilização de espaços públicos para a prática de suas tradições e garantir a legalidade das formas de comando que se configuravam nos rituais religiosos. Por isso, como membros das irmandades leigas do Rosário conseguiram organizar-se socialmente e assim vislumbrar dimensões políticas a partir de brechas de afirmação social que abriram, a contrapelo de suas condições objetivas.

Os irmãos do Rosário reforçaram algumas das nomenclaturas referidas ao lugar em que foram forçados a abandonar a África de origem, como os congos e moçambiques e também inventando outras como catupés. Por indicarem não apenas portos de embarque, mas também identidades culturais, a referência às nações de procedência africana, por um lado, opera com um conceito que, quando referido à *nação brasileira*, os excluía, mas por outro, remete a uma memória que reafirma identidades e consolida estratégias que, por sua vez, os possibilitam ocupar espaços públicos e neles expressarem sua cultura.

O capítulo a seguir apresenta as especificidades do reino do Congo na África Central, principalmente, nos séculos XVII, XVIII e XIX, e a relação desse reino com as instituições católicas que lá atuavam na tentativa de entender as redes sociais existentes na costa da África Central que compuseram a memória dos componentes do reinado do Congo no Brasil.

## 4

### **O Passado de um destino comum**

Articular a diversidade dos modos de vida africanos às novas situações de convivência nas Américas resultou na constituição de outras identidades, tal qual o reinado do Congo. O reinado do Congo é uma manifestação cultural de influências africanas, baseada num passado inventado no navio negreiro diante da certeza do futuro como escravos. Sublinhar, figurativamente, o navio negreiro como espaço de produção identitária significa explicitar que as circunstâncias da viagem para as Américas e da instalação nas novas terras impôs um estreitamento das relações inter-

grupais entre as diversas etnias do continente africano, o que possibilita a relativização das fronteiras culturais entre esses grupos e a composição de outros coletivos<sup>200</sup>. Assim, o destino comum desses traficados traz uma perspectiva de vida em que as trocas inter-grupais tornam-se instrumentos de justificação da existência dos próprios grupos. Compartilhar a necessidade de elaboração de uma memória comum, a partir das diferenças, gerou a criação de lugares de passado para possibilitar o acesso às estratégias de construção de um destino digno de suas tradições na sociedade escravocrata.

Segundo Stuart Hall, estudioso da diáspora africana,

A África é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos.<sup>201</sup>

A identidade dos africanos e afro-descendentes no Novo Mundo é uma reinvenção da África. Conceber esta identidade a partir das diferenças construídas por esses povos após a diáspora é entender que as reconfigurações culturais na nova terra fazem das experiências do tráfico e do contexto de escravidão uma ponte de ligação entre as várias gerações e as distintas etnias. Por isso, trabalhar com as diferenças culturais expressas nos grupos do congado como nações de procedência implica em aceitar cada uma dessas nações como representantes de um território abstrato, forjado através do contato entre variadas culturas africanas das regiões bantas<sup>202</sup>.

Algumas das interpretações sobre essa história partem das próprias explicações dos congadeiros. A memória social dos praticantes é capaz de reconstituir eventos da diáspora que estão representados nos rituais e nos mitos da festa do Rosário. Segundo Tim, antigo dançador de congado, rei Congo por alguns anos em Uberlândia, Minas Gerais, os irmãos do Rosário são descendentes de:

“diferentes regiões africanas, o congado vem do Congo que é uma região da África, o moçambique vem mesmo do Moçambique, às vezes vem da Nigéria também. Na nossa

<sup>200</sup> BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000. p.19.

<sup>201</sup> HALL, Stuart. **Da diáspora Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.p.31.

<sup>202</sup> Regiões bantas é uma delimitação geográfica feita a partir de uma raiz lingüística comum, circunscrita na África Central, Austral e Sul Oriental. Cf. VANSINA, Jan. **How the societies are born**. Governance in west central Africa before 1600. London: Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.

região o que é mais forte aqui é o pessoal do banto mesmo, o pessoal do congado mesmo que é mais forte na nossa região, mas engloba todas região, igual marinheiro é marinheiro, passou no navio, aí vai surgindo as tradições.”<sup>203</sup>

O depoimento do congadeiro denuncia eventos ofuscados pela História que as histórias contadas por anônimos recriaram. Geograficamente, alguém de Moçambique não pode ter vindo da Nigéria, pois são localizações que estão em extremos opostos do continente e foram importantes para o tráfico negreiro entre a África e o Brasil em momentos distintos. A Nigéria manteve relações mais estreitas com Salvador e São Luiz no século XVIII, e Moçambique, no século XIX, com o Rio de Janeiro. O importante na fala de Tim é explicitar um lugar de atuação privilegiado de Moçambique e da Nigéria nas manifestações culturais de matrizes africanas no Brasil, o Moçambique no ritual do congado, e a Nigéria nas religiões afro-brasileiras. Cada um, Moçambique e Nigéria, no seu domínio cultural, são tidos como aportes da pureza da tradição. Por isso é importante para o congadeiro dizer que os nigerianos fazem parte dos grupos de moçambiques, pois fortalece o grupo como lugar de salvaguarda da tradição. Quando o congadeiro afirma que os moçambiques vêm do Moçambique, mas também da Nigéria, ele alude ao processo histórico através da sua memória, reafirma os contatos étnicos ocorridos durante todos os séculos da diáspora, mostra a reconstrução das identidades a partir de indivíduos oriundos de locais diferentes. Segundo Paul Lovejoy<sup>204</sup>, um dos responsáveis pelo programa Rota dos Escravos da UNESCO, a experiência da Diáspora Africana tem como resultado uma identificação étnica inclusiva, isso significa que algumas fronteiras culturais tendem a desaparecer, outras a se constituir durante a reorganização das nações de procedência africanas no Novo Mundo.

Na mesma fala da entrevista de Tim, o ex-rei Congo chama a atenção para o fato do congado ser uma consequência do tráfico. “Igual marinheiro é marinheiro, passou no navio, aí vai surgindo as tradições”. Não é bem o marinheiro o sujeito principal da tradição, mesmo porque hierarquicamente, o papel principal é do moçambique. No entanto, é a experiência do navio negreiro que possibilita a criação da versão do reino do Congo da África Central como reinado do Congo de Nossa Senhora do Rosário no Brasil.

---

<sup>203</sup>TIN. (Coafro) Entrevista concedida a Larissa Oliveira Gabarra. Uberlândia/MG, 2000.

<sup>204</sup> LOVEJOY, Paul E. “Identidade e a Miragem da Etnicidade. A Jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas.” In: Revista **Afro- Ásia**, 27. Rio de Janeiro: Candido Mendes, 2002. pp. 9-39.

Para Reinhart Koselleck<sup>205</sup>, um dos principais construtores da história dos conceitos, a experiência vivida no tempo presente provoca uma projeção para o tempo futuro, a partir da memória do passado que então é revivido. É nesse sentido, que o autor valoriza a experiência do tempo como uma construção do futuro a partir da expectativa criada ainda no passado. Assim, entende-se que a expectativa dos homens que atravessaram o mar, escravos, marinheiros, negociantes, fossem eles da Nigéria, do reino do Congo, de Moçambique, ou ainda de Portugal, Brasil, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, era a de transformação. Todos estavam fadados à experiência da travessia que os levaria ao Novo Mundo, a uma nova ordem do tempo, a uma experiência do tempo que lhes proporcionou identificar seus aliados e seus inimigos, recuperar o passado que lhes conviesse em prol da construção de seus novos destinos. Obrigados oficialmente a abandonarem seus costumes, os escravos criaram uma expectativa a partir do conhecimento sobre o passado do reino do Congo. Diante do futuro certo nas escravarias, a experiência do presente de estigmas sociais enfrentados pelos africanos possibilitou a invenção de um passado comum, fato expresso através da fala de Tim “ aqui é o pessoal do banto mesmo”.

Na verdade, tanto o reino do Congo como também Moçambique, estão localizados na região linguisticamente denominada como banto. O reino do Congo, em quase todo o período escravista, foi exportador de escravos para o Brasil, especificamente no século XIX, junto com Angola e Moçambique, foram os maiores exportadores para o porto do Rio de Janeiro. Nesse sentido, Tim tem razão em dizer que são bantos os congadeiros, já que a maioria dos escravos do sudoeste de Minas Gerais fez parte das últimas levas de escravos importados e que, no cotidiano, formaram camadas de memórias diferentes – nas maiorias bantas – conservadas e modificadas na construção, passada oralmente de geração em geração, da história do congado.

A história dos africanos e seus descendentes em Minas Gerais, que têm o rei Congo como referência na realização do ritual de louvação a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, entende as influências culturais – símbolos religiosos e de poder – da África Central e as funções sociais que exerceram nos seus contextos específicos, como resultado das relações inter-étnicas nas circunstâncias históricas que lhes couberam viver. A utilização do catolicismo por alguns reinos da África Central e

---

<sup>205</sup> Cf. KOSSELECK, Reinhart. **Futuro pasado**. Para una semantica de los tiempos historicos. Barcelona / Buenos: Ediciones Paidós, 2001.

suas formas de organização política e social contém indícios para a história de seus descendentes no Brasil e da diáspora africana, pois configuravam o contexto das memórias desses africanos que constituíram os reinados do Congo nas Irmandades Católicas leigas do Rosário em Minas Gerais. Por isso, esse capítulo trata especificamente do olhar sobre os costumes da África Central, filtrado por meio da experiência de pesquisa sobre o congado do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

Os aspectos culturais e políticos dos grupos étnicos e dos reinos que fazem parte da África Central ganham voz no corpo do texto na medida que têm importância para o ritual no Brasil. Isso significa que a busca de compreensão da história, principalmente, do litoral dessa região, conhecido como Congo-Angola, busca os aspectos referentes à relação daqueles povos com a diáspora africana, mais precisamente no sudoeste de Minas Gerais; por isso, o recorte geográfico baseia-se no Reino do Congo dos séculos XIII a XVIII. Apesar de o estudo focalizar a antiga região do Congo, a documentação refere-se ao atual território da República Democrática do Congo, pois foi recolhida no Museu Real da África Central em Tervuren (Bélgica), cujo acervo foi constituído a partir da colonização belga. Assim, pensar o Congo é refletir sobre um patrimônio histórico de diferentes significados que a palavra salvaguarda na África e no Brasil, dependendo do momento histórico a que se reporta.

Atualmente a palavra Congo está presente na denominação de dois países africanos, a República Democrática do Congo e República do Congo. O primeiro foi colônia da Bélgica e o segundo da França. Essa divisão política e geográfica é, pois, herança do período colonial.

Como é sabido, a partir da Conferência de Berlin, em 1890, acelerou-se entre os países imperialistas a competição e conquista dos territórios africanos. Até suas independências, em especial a emancipação desses dois países, em 1960, as configurações geopolíticas tradicionais se transformaram. Os dois territórios nacionais formam uma região imensa, que vai do sul do deserto do Saara até o norte da África Austral, da costa ocidental até a fronteira com os países localizados ao redor dos lagos Vitória, Tanganica, Cazembe, Malui, no interior oriental da África Central<sup>206</sup>.

O maior deles, a República Democrática do Congo (2.345 Km<sup>2</sup> e uma população 52.360 habitantes em 2001), aponta a complexidade histórica do país, a partir de sua própria composição lingüística, uma vez que assume como oficiais quatro

---

<sup>206</sup> BELLUCCI, Beluce (org.) **Introdução a História da África e da Cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: UCAM/ CEAA/ CCBB, 2003.

línguas nacionais, o quicongo, o lingala, o celuba e o swahili, e uma língua internacional, o francês.

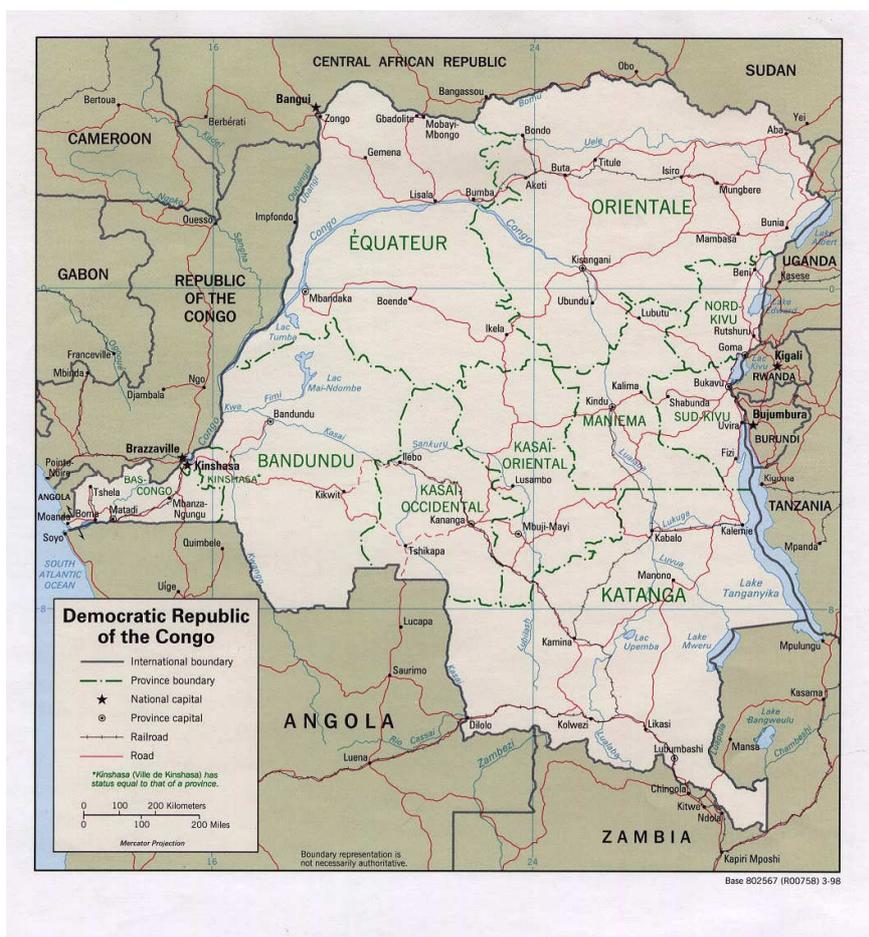


Figura 03 - Mapa da República Democrática do Congo. The University of Texas at Austin ©.<sup>207</sup>

Entre as línguas nacionais, o quicongo era uma das línguas do Reino do Congo, falada pelos bacongos, que formam junto com os mbundu, povo localizado em Angola, as principais etnias do reino. Este reino corresponderia, hoje, ao sul do Gabão, litoral da República do Congo, no baixo-Congo da República Democrática do Congo e noroeste de Angola. Ao centro e sul litorâneo da atual Angola encontrava-se outro reino com menor centralização política, quando comparado ao reino do Congo, chamado Ndongo, de onde os portugueses reconheceram o título do soberano Ngola, que deu origem a Angola.

A história da região mostra fronteiras geográficas não fixas ao apontar processos de centralização de poder e formação de grupos étnicos, impulsionados pela criação de instituições organizacionais, momentos de secas e de fartura de alimentos,

<sup>207</sup>Disponível em [http://bbsnews.net/bbsn\\_photos/Maps-and-Charts/congo\\_demrep\\_pol98](http://bbsnews.net/bbsn_photos/Maps-and-Charts/congo_demrep_pol98) Acessado em 29/04/2009.

que modificavam as bases de trocas de produtos e seus aspectos políticos e culturais, levando a migrações, guerras e alianças. A partir do contato com os portugueses em 1482-1483, quando chegou Diogo Cão à foz do rio Zaire, esses povos viram mais uma força política e religiosa para fazer parte das relações entre as hierarquias de linhagens das populações locais. Os reinos Ndongo, Congo, Loango (litoral norte da República Democrática do Congo) e Tio (localizado no interior do continente e que fazia divisa com os reinos de Loango e do Congo), seus respectivos grupos étnicos tributários, e suas cidades litorâneas Benguela, Luanda, Ambriz, Pinda, Cabinda e Loango, compuseram os principais centros de escoamento de produtos via Oceano Atlântico naquele momento, que a historiografia reconhece como um período de expansão marítima comercial e de início do tráfico negreiro. Por isso, durante todo período do comércio Atlântico e em quase todos os estudos sobre a região, a denominação Congo-Angola espacializa essa área geográfica que teve suas fronteiras físicas e culturais em constante modificação, mas que foi importante, de diferentes formas, para o comércio Atlântico durante os séculos do tráfico.

As relações entre as colônias americanas, os estados nacionais europeus e os reinos africanos, estudadas por alguns dos principais africanistas como John Thornton e Joseph Miller, apresentam, na constituição do mundo Atlântico, os africanos como sujeitos históricos na medida em que os reinos e tradições africanas ganham voz na formação do mundo moderno. Assim, há a necessidade de pensar a epistemologia de alguns termos e denominações eurocêntricos, utilizados no período e nos estudos históricos apoiados por documentos da época, que dão significados não muito precisos para certos eventos africanos. Quando os europeus, viajantes, missionários ou militares denominaram as organizações sociais que encontraram na África, deram nomes que se aproximavam do que lhes era familiar. Suas descrições constituíram o grande acervo documental escrito sobre a História da África pós século XV. Mesmo que, hoje, os estudos sobre História da África tenham alcançado um grau de complexidade admirável, ainda se deparam com dificuldades para ultrapassar as denominações eurocêntricas e valorizar as singularidades de cada povo africano. Aqui não será possível fazer tal reflexão, porém procurar-se-á esclarecer a escolha por um ou outro termo. As distinções são simplesmente didáticas e escolhidas no percurso do estudo como sendo a melhor maneira de padronizar os termos utilizados naquele contexto histórico, em que alguns deles estavam sendo elaborados, recriados e colocados em prática.

Na África Central existem vários povos, tais como os bakongo, baluba, bakuba, balunda, bayombe, bateke, bayaka, etc. Nos estudos e documentos sobre essas etnias, elas encontram-se grafadas com a letra *k* e o prefixo *ba*. Nesse trabalho o *k* será substituído pelo *c* ou *qu*, ao adaptar a pronúncia da palavra ao alfabeto português, e mantido o *ba*, pois para as tradições de língua banto, o *ba* é parte essencial das denominações étnicas. O *ba* significa coletivo de pessoas, convívio, povo, e o radical congo, por exemplo, na palavra bacongo, significa a identidade e a localização do grupo; em algumas denominações de grupos pode-se encontrar o prefixo *wa* no lugar do *ba*. O *qui*, tanto no termo quicongo como no quimbundu, designa língua e o radical, novamente, a identidade e a localização, portanto, entende-se quicongo por língua do congo e quimbundu, língua de mbundu. Assim, tanto o prefixo como o radical são fundamentais para a significação do conteúdo do termo<sup>208</sup>. Segundo Amadou Hampatê-Ba, historiador africano de meados do século XX e antigo intérprete colonial no Alto Volta, uma distinção fundamental entre as duas tradições, judaica ocidental e africana, é que enquanto para uma a repetição é excesso, para a outra é essência<sup>209</sup>.

Várias denominações são possíveis para o mesmo significante, por isso, nesse estudo, a palavra Congo, ao referir-se à África, está relacionada ao reino do Congo, e, no caso do Brasil, ao reinado do Congo. A palavra *reinado* foi escolhida para representar a organização no Brasil, no intuito de distanciar a nomenclatura de uma organização governamental, já que está vinculada a uma prática religiosa leiga estimulada pela própria Igreja Católica e, por isso, e por outros motivos já analisados, não tem representatividade no corpo político do Império do Brasil. O reinado do Congo, mesmo que seja composto por uma reunião de várias nações de procedência étnica africana, não se caracterizou por constituir um poder centralizado, como no reino do Congo, a representação do soberano do reino do Congo, no Brasil, multiplicou-se em vários reinados. Por isso, outra distinção a apontar é entre o soberano do reino do Congo, identificado nesse trabalho como *mani* Congo, e o rei Congo, aquele do reinado do Congo. Ainda que a utilização da palavra *rei* é o título dado pelos portugueses ao *mani* Congo no reino do Congo, o título original local parece mais adequado.

---

<sup>208</sup> MFUADI, Tshibusu. **Coutumes et traditions Baluba**. Paris: l'Harmattan, 2004. p.16.

<sup>209</sup> HAMPATÊ-BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino Fula**. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Casa das Áfricas/ Palas Athenas, 2003.

Outra difícil escolha consiste na utilização de conceitos históricos, alguns deles caros à historiografia, tais como *estado*, *grupo étnico* e *império*. Assim, entre os termos *reino* e *império* escolheu-se *reino*. Mesmo que o domínio tributário exercido pelo reino do Congo sobre outras províncias, que eram economicamente tão independentes quanto ele, lhe dê, para alguns historiadores, como Wyatt MacGaffey, antropólogo de importância fundamental para o estudo da religião e da sociedade centro-africana, o sentido de *império*; e, conseqüentemente, a essas províncias o título de *reinos*. Como ainda hoje, nos estudos dos africanistas, a delimitação do grau de independência política e econômica entre essas províncias e reinos é frágil, preferiu-se uniformizar o termo província, ou chefarias, para as organizações básicas de menor centralização política e pequeno domínio territorial. Nos casos em que a centralização política agrupa algumas dessas chefarias, mas não alcançam o domínio territorial dos reinos, utilizou-se o título de principados. Respectivamente, os governantes das províncias e principados são chamados de régulos, chefes ou príncipes. Para qualquer uma dessas definições, vale ressaltar que o núcleo celular da organização social, política e religiosa na sociedade africana é a família ampliada, com suas variações de extensão territorial e domínio político religioso, ou a “Casa, a cidade e o distrito”<sup>210</sup>, como prefere Jan Vansina, talvez o historiador de maior fôlego na História dos povos da África Central.

Assim, mesmo sem aprofundar as explicações sobre a escolha dos termos utilizados, espera-se que o quadro de denominações para as organizações africanas possa ajudar na compreensão do que foram esses universos sociais que estavam em contato com os europeus, como também dos diferentes significados da palavra Congo que coexistem hoje. Esses esclarecimentos são importantes para que as inferências de suas utilizações possibilitem a melhor compreensão do vínculo histórico entre Brasil e África.

Portanto, acredita-se que o reinado do Congo é o resultado da invenção de um passado comum baseado nas diferentes experiências africanas que, de certa forma, reconheciam a importância histórica do *mani* Congo na circunstância do tráfico e na relação com o catolicismo. Entende-se que o *mani* Congo e o reino do Congo, por inúmeros eventos pouco explorados pela História, se tornaram ao longo do período colonial um personagem e um território mitológicos. Segundo MacGaffey, ao dialogar

---

<sup>210</sup> Cf. VANSINA, Jan. **Paths in the rain forest**. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. Madison: Wisconsin Press, 1990.

com Jan Vansina, “toda história como construção do passado é, com certeza, um mito”<sup>211</sup>.

#### 4.1. Os grandes homens no reino do Congo

“No dia seguinte, o duque e a duquesa devem dormir no chão na frente da casa do kitome. O kitome e a kitomesa saem de sua casa, vestidos de maneira que apareciam ostensivamente as partes vergonhosas e os pés descalços. O kitome jogava um pouco de água no solo, onde se fazia um barro. Com esse barro, como se ele fosse benzido, o duque e a duquesa eram envoltos. Depois, o duque dava tudo que vestia ao Kitome e a duquesa a kitomesa. O kitome dava os objetos supersticiosos que deveriam ser guardados na casa do duque para ser venerado como relíquia de santo. Ele dava também uma brasa que deve manter-se acesa. O duque deve transportá-la até Nsundi, quer dizer seis dias de caminhada. A brasa também deve ser guardada na casa do duque e venerada como uma relíquia.”<sup>212</sup>

Para William Graham Lister Randles, que procurou recompor a história do reino do Congo, essa cerimônia descrita por Jean Cuvelier em 1946 é prova não somente da função religiosa, mas também da autoridade política do kitome, ou sacerdote. O duque em questão chegava de Mbanza Congo, a capital do reino, e ia para sua província, Nsundi, para assumir seu governo, e antes teria que passar pelo kitome para alcançar sucesso no governo<sup>213</sup>.

O texto aponta várias características para o estudo da história da África e que se ampliam para o estudo das culturas de matrizes africanas no Brasil, no caso deste estudo duas parecem essenciais. A primeira é o caráter denominativo preconcebido dado ao personagem do texto de Cuvelier, que intitula o governante de *duque* sem conhecer sua especificidade social, mas que, ao mesmo tempo, dá a dimensão da existência de uma nobreza no reino. Essa característica se estende a estudos posteriores, como o do próprio Randles, que entende o kitome como sacerdote de poderes sobrenaturais ao lado do rei. Porém, além de não entender a especificidade do

---

<sup>211</sup> MACGAFFEY, Wyatt. Crossing the River: Myth and Movement in Central Africa. **International Symposium: Angola on the Move: Transport Routes, Communication and History**. Berlin 24-26 de setembro de 2003. p.01.

<sup>212</sup> BOUVEIGNES O. e CUVELIER, J. **Jérôme da Montesarchio, Apôtre du vieux Congo**. Namur, 1995. pp.7-99 Apud. RANGLES, W.G.L. **L’Ancien royaume du Congo: des origines à la fin du XX<sup>e</sup> siècle**. Paris/ La Haye: Muton & Co., 1968. p.41.

<sup>213</sup> O texto original não explicita a relação entre a jurisdição territorial e o poder político do *duque*. RANGLES, William Graham Lister. **L’ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle**. Paris – La Haye: Mouton & Co, 1968.

papel institucional do kitome, o autor responsabiliza essa relação pela falta de avanços e transformações do reino<sup>214</sup>. A segunda é a importância que os autores atribuem à relação entre o kitome – governante - e as forças sobrenaturais, que compõem a singularidade da história dessa região.

A frase de Richard Gray, especialista nas relações entre capuchinhos e régulos no Baixo-Congo, *um grande reino está baseado em rituais religiosos*<sup>215</sup>, dá pistas para compreender a força dos rituais místicos no comportamento das pessoas, desde o povo aos reis. Ao contrário de Randles, Gray acredita que essa ligação ancestral é o que move as transformações sociais. Os poderes sobrenaturais não existem somente para legitimar o poder real. Em alguns casos, a religião serve de fator de rebeldia e crítica ao governo. Isso significa que o limite entre religião e política é muito tênue, pois a sociedade é moldada a partir de elementos ritualísticos que compõem instituições hierárquicas que estabelecem o andamento da sociedade.

#### **4.1.1. Heranças indivisíveis: cosmologia centro-africana**

Conta a tradição oral africana que Nimi a Lukeni, depois de algumas disputas familiares, que em algumas versões, levaram à morte de sua tia, atravessou o rio Zaire e ocupou um território na outra margem do rio, onde consolidou seu domínio através da força militar, de filiações voluntárias de outros pares e da aliança com um poderoso sacerdote local conhecido como Nsaku Vunda. Os seus sucessores, ignorando as tradições familiares, se tornaram reis por aclamação dos notáveis de sua corte.

Esse é o mito fundador do reino do Congo, bastante difundido entre os bantos mas que, no entanto, é entendido por John Thornton, um dos principais historiadores da África Central, como uma invenção do século XIX no período da decadência do reino. O autor chega a essa conclusão ao analisar o estudo de Cuvelier, que transcreve o mito a partir das referências de Cavazzi, capuchinho cuja obra é uma das primeiras referências escritas no alfabeto ocidental sobre o reino do Congo no século XVII.<sup>216</sup>

Rob Wannyn, especialista na análise de utensílios em metal produzidos no Congo, procura identificar eventos históricos que fujam da explicação mitológica criticada por Thornton. Para ele, depois da morte do chefe do grupo étnico ntotela, foi escolhido um sucessor sem seguir a hierarquia matrilinear, e a partir de uma grande

---

<sup>214</sup> RANGLES, W.G.L., op.cit., p.44.

<sup>215</sup> GRAY, Richard. **Black Christians and white missionaries**. New Haven/ London: Yale University Press, 1990. pp.3-5.

<sup>216</sup> Cf. MACGAFFEY, Wyatt., op.cit, 2003.

reunião geral – *palabra* – foi decidido que sairiam à procura de outras terras para colheita e caça<sup>217</sup>. Na mesma perspectiva, o estudo de Kajsa Ekholm, sueca que estudou o reino na década de 1970, confirma a quebra da tradição cultural da região pelo Lukeni, ao afirmar que os oficiais do reino do Congo eram indicados por ele, e, no entanto, ele era eleito ou tomava o poder sem seguir o padrão etário e matrilinear das Casas<sup>218</sup>. E Randles ainda sugere que as regiões conquistadas foram Loango, ao norte, e Cacongo, ao Sul<sup>219</sup>.

Já para Vansina, a história não mitológica da fundação do reino começa com a migração do chefe de Bungu para o sul do rio Zaire, onde se localizava o povo de mbundu e ambuela. Nimi a Lukeni faz uma aliança com o chefe de direito dos espíritos, Nsaku Vunda, conquista o planalto do Congo e por isso recebe o título de mani Congo. Graças a essa aliança, as províncias Mpemba, Nsundi, Mbamba e Soyo se submetem ao seu poder. No século XIV, o reino do Congo anexa as regiões orientais de Mpangu e de Mbata<sup>220</sup>. Essas seriam as seis províncias tributárias do reino quando dos primeiros contatos com os portugueses.

---

<sup>217</sup> WANNY, Rob L. **L'art Ancien du Métal au bas-Congo**. Belgique Se sabe a cidade, substitua Belgique pela cidade de publicação: Editions du Vieux Planquesaule Champles, 1961.p.10-11.

<sup>218</sup> EKHOLM, Kajsa. **Power and Prestige**. The rise and fall of the Kongo kingdom. Upsala: Skriv Service AB, 1972. p.32.

<sup>219</sup> RANGLES, W.G.L., op.cit., p.20.

<sup>220</sup> VANSINA, Jan. Journal of African History, IV, I (1963), 33-38. Apud. FELIZ, Marc Leo, MEUR, Charles, BATULUKISI, Niangi. **Art & Kongos**. Bruxelles: Van Eeckhoudt Sprl., 1995. p.36.

# FRONTEIRAS E ORGANIZAÇÃO ESPACIAL DO ANTIGO REINO DO CONGO - SÉCULOS XVI-XVII

GEOG. RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS



ADAPTAÇÃO CARTOGRÁFICA - PESQUISA HISTORIOGRÁFICA: GEÓGRAFO RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS ANJOS, CREA 15604/D. PROJETO GEOGRAFIA AFRO-BRASILEIRA - CENTRO DE CARTOGRAFIA APLICADA E INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, AUXILIAR TÉCNICO: SÁVIA BONA VASCONCELOS SOARES - 2009, BRASÍLIA. FONTE: WANNYNI, R.B. L'ART ANCIEN DU METAL AU BAS-CONGO, 1961 / WILLY, B. LE ROYAUME DU CONGO AUX XV ET XVI SIECLES, 1993 / BANTINGCK, F. LA FUNDATION DE LA MISSION DES CAPUCINS AU ROYAUME DU CONGO, 1964 / ANJOS, RAFAEL SANZIO ARAÚJO DOS. COLEÇÃO ÁFRICA-BRASIL: CARTOGRAFIA PARA ENSINO-APRENDIZAGEM. VOL. I

Figura 04

Em fins do século XVI, a extensão territorial do reino pode ser calculada como tendo de 70.000 km<sup>2</sup><sup>221</sup> a 300.000 km<sup>2</sup><sup>222</sup>, já que as fronteiras das províncias não eram estáveis. Segundo George Balandier, um dos primeiros antropólogos a estudar a África Central, o reino do Congo teria de 2 a 3 milhões de habitantes<sup>223</sup>. Os diversos autores concordam em que o tamanho e a abrangência do domínio tributário do reino eram grandes, sua organização se caracterizava por uma forte centralização do poder e a construção do governo era baseada na imbricação da ordem de comando nas diversas instituições sociais com as forças sobrenaturais.

Essa composição sócio-política-religiosa remete à cosmologia dos povos dessa região, herança indivisível da memória social. Nos reinos do Congo, Tio, Loango, Ndongo e Cuba, as forças sobrenaturais definem não apenas a religião, mas também a estrutura da sociedade, por isso o *mani* não sobreviveria sem o sacerdote, ou o duque sem o *kitome*.

Thornton afirma não haver um consenso sobre o assunto, mas que a crença numa variedade de espíritos pode ser dividida entre os deuses remotos e espíritos poderosos, normalmente, ligados a forças naturais, e os espíritos recentes, de reencarnações de entes próximos, conhecidos entre o povo mbundu como *kilundu*<sup>224</sup>. Uma terceira categoria de espíritos são aqueles perigosos e maliciosos, que podem causar problemas, e independentemente dessa característica, sua função é de ativar os poderes sobrenaturais em objetos. Essa categoria, para alguns etnógrafos, não existe, já que o que para Thornton são espíritos maliciosos é compreendido simplesmente como magia. A classificação dos espíritos não é unânime, e os conflitos aparecem tanto entre os estudiosos como na própria sociedade, o que se reflete em diferenças conceituais sobre a natureza das forças remotas, que para uns são espíritos e para outros são entes desencarnados há muito tempo, diferenças essas que também existem em relação aos rituais de homenagem a ancestrais nas famílias. Em cada espaço social, para cada membro da sociedade, essas forças espirituais têm a sua forma de expressão.

MacGaffey explica que as forças sobrenaturais – *kindoki* – residem em quatro personalidades diferentes que fazem parte de um pantheon de salvaguarda do

---

<sup>221</sup> WANNYN, Rob. L., op.cit., p.13.

<sup>222</sup> VANSINA, Jan. **Kingdoms of the Savana**. London/ Madison, Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1966. p.38. Apud. EKHOLM, Kajsa., op.cit., p.11.

<sup>223</sup> BALANDIER, George. **La vie quotidienne au royaume du Kongodu du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> Siècle**. Paris: Hachette, 1965. p.16. Apud. EKHOLM, Kajsa. op.cit., p.40.

<sup>224</sup> THORNTON, John. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas. In: HEYWOOD, Linda M. **Central Africa: Society, Culture and the slave Trade**. Cambridge: Ed. by Heywood, 2002. p.75.

conhecimento sobre os espíritos e poderes da natureza, a saber, o chefe, o sacerdote, o curandeiro e o feiticeiro. Os chefes e os sacerdotes são os responsáveis pelos interesses comuns. Diferente dos chefes que são escolhidos por intermédio de formalidades instituídas ou eleição, o sacerdote é reconhecido pela comunidade à medida que é consultado como tal. O curandeiro e o feiticeiro são entendidos como personalidades egocêntricas, pois suas tarefas são relacionadas com o universo pessoal<sup>225</sup>. Nesse sentido, pode-se entender a importância da aliança de Lukeni a Nimi com Nsaku Vunda como enredo da criação do reino do Congo, pois o acordo representa o mundo sobrenatural em harmonia na realização dos interesses da comunidade. Na visão de mundo desses povos os mortos têm mais poderes que os vivos, já que controlam a fortuna da vida e, por isso, um reino também depende deles e das forças naturais para ter prosperidade.

A compreensão da cosmologia é, portanto, fundamental para entender a religião ou a política nessa região. Essa cosmologia reconhece a vida do ser humano como um processo no tempo e no espaço em que os elementos rituais essenciais do mundo espiritual e da estrutura social organizam a própria sociedade. Assim, os indivíduos estão para essa cosmologia como ela está para eles.

“Os elementos do processo ritual repetidos em palavras, ações e associação de objetos, situa o ator sincronicamente no espaço, através da expressão metafórica de interdependência funcional entre as pessoas, e metonimicamente no tempo, através da associação de uma hierarquia de forças, ‘o acordo’, representando a estrutura social de autoridade.”<sup>226</sup>

O processo ritualístico nessas culturas é o que apresenta e confere sentido à estrutura social para um membro da comunidade, baseada nas relações estabelecidas entre os elementos – objetos, lugares ou pessoas – ao comporem o cenário e o roteiro da tarefa que o coletivo tem que realizar, espiritualmente e presencialmente.

No caso do Primeiro Capitão de terno do congado, ao receber um bastão protegido por seu avô desencarnado, ele tem o dever de ocupar a função do avô nos rituais em que se exige a associação dos elementos ritualísticos – o avô, o bastão e ele. A utilização do bastão marca hierarquicamente esse homem na sociedade em qualquer momento de sua vida. Isso significa pensar, como MacGaffey, que as cores, as ações,

---

<sup>225</sup> MARCGAFFEY, Wyatt. **Religion and Society in Central Africa**. The Bakongo of Lower Zaire. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1986. pp.6-7.

<sup>226</sup> Idem. Ibidem. p.4.

as palavras e os objetos situam o personagem no mundo, dando-lhe, por intermédio de metáforas, o seu lugar funcional durante a tarefa, e por intermédio de metonímias, uma identidade que o situa no tempo. Essa marca é carregada pelo indivíduo para qualquer espaço onde os outros elementos que compõem aquele ritual estejam. A estrutura social, nesse sentido, é um apontamento das funções ocupadas pelos personagens, hierarquicamente localizados no ritual, e das relações estabelecidas entre eles, direcionadas pelas forças espirituais desse mesmo cenário. Assim, a expressão da sociedade, tanto política como religiosa, faz sentido no tempo e no espaço quando inserida no contexto ritualístico.

Dessa perspectiva, compreende-se que a religião e a política estão extremamente vinculadas e são fundamentais para a organização do grupo. A hierarquia das forças espirituais não está fundamentada apenas no mundo sobrenatural, mas sim na representação dele na estrutura social. Quando MacGaffey fotografou Kisangani, em 1980, verificou que o rei e o sacerdote não tinham papéis completamente distintos, pois cumpriam uma função ritualística semelhante. É importante que o líder político do grupo tenha a habilidade de mediar a vida dos homens e a dos espíritos, não necessariamente para assumir o papel de sacerdote, mas espera-se que ele tenha certo poder ou faça parte do grupo que têm esse poder, pois ele precisa assegurar a prosperidade do reino.

A ancestralidade, pois, faz parte de todos os setores sociais. A fé nos seus mortos não estabelece uma divisão entre os espaços políticos e religiosos, nem entre os tempos e funções da sociedade. Pode ser uma ancestralidade distante, ou mais próxima, e homenageá-la faz parte dos ritos fundamentais para a prosperidade da família, do grupo ou do reino na sua totalidade, e não em um setor específico. As principais formas de estabelecer esse contato com o ente morto e com as forças naturais são a reza, a apresentação de oferendas ou ainda os sacrifícios, e existem formas ritualísticas para essas ações, que são a invocação e incorporação dos espíritos, e ainda a presença dos ancestrais legitimada por meio dos amuletos – objetos sagrados – e dos locais mais antigos. Esses locais, entre os mbundu, são chamados *kitek* e identificados em fontes de água, locas, picos de montanhas e árvores antigas. Segundo Richard Gray,

“Nesse processo, a mobilidade dos espíritos e das divindades dos lugares especiais é fator crucial. Os símbolos reais, como pepitas de ouro, lanças de ferro, chapas de aço, sinos duplos ou impressionantes criações africanas, esculturas e fetiches

assumem um papel fundamental: eles podem se tornar a esperança e segurança de todo um reinado.”<sup>227</sup>

Nesse sentido, o autor chama a atenção para o fato de que os objetos e locais sagrados, nesse universo de presentificação das forças sobrenaturais, assumem um papel social independente dos homens. É dessa maneira que MacGaffey afirma que os elementos do ritual são capazes de estruturar a vida cotidiana do grupo, os lugares sagrados podem se tornar esperança e segurança de todo um reino. Portanto, sejam pessoas – sacerdotes, feiticeiros, curandeiros e chefes – ou lugares, cada um guarda, de maneira diferenciada, a relação com o mundo dos mortos e se mantêm através das interdependências entre si designadas pelo ritual.

Os personagens principais do mito de fundação do reino do Congo na África são indicadores de que existem lugares e pessoas que alimentam a energia do grupo através da salvaguarda dos fundamentos da tradição; observação feita também nos atores da própria organização dos ternos de congado em Minas Gerais. Assim, as insígnias de poder, os amuletos e os locais sagrados do reinado o Congo no Brasil são guardados ciumentamente pelos que detêm sua custódia<sup>228</sup>.

Conta Flávio Lúcio, Primeiro Capitão do terno Congo Rosário Santo, que a bengala de seu avô fica sobre a porta, ninguém põe a mão, pois ninguém ainda está pronto para isso<sup>229</sup>. Mas existem outras relíquias que a tia Bida – Wanilda – guarda e ninguém nem sabe onde ficam:

“As coisas que fica guardado com a tia velha, que ela pegou com o pai dela e o pai dela pegou do pai dele. E a gente vem guardando de geração em geração. Tem uma pemba também antiga, que era a pemba de fazê cruzamento, que a gente não tem acesso porque a tia velha guarda. A gente não tem acesso mesmo embora a gente já é capitão, porque é a mais velha, a gente tem o respeito por ela, porque é a mais velha, que guarda toda a sabedoria, porque viveu primeiro, passou primeiro para ela.”<sup>230</sup>

Além da importância dos objetos como representantes da ligação do universo espiritual com o terreno que o congadeiro aponta, a condição de nascimento primeiro dá à pessoa mais velha entre os familiares, a responsabilidade e, portanto, o poder de assegurar a fartura do grupo. Tanto na África Central como no congado os objetos e

---

<sup>227</sup> GRAY, Richard., op.cit., p.3.

<sup>228</sup> Idem.Ibidem.

<sup>229</sup> LÚCIO, Flávio. Entrevista concedida a Larissa Oliveira Gabarra. Uberlândia/MG, 23/04/2008.

<sup>230</sup> LÚCIO, Flávio. Entrevista citada.

locais que presentificam os espíritos ficam, na maioria das vezes, sob a guarda dessa mesma pessoa, o mais velho, “aquele que viveu primeiro”.

No reino do Congo, na África Central, a idade não significa apenas diferença, mas também desigualdade, sendo o mais velho aquele que socialmente tem poder. A circuncisão é uma das instituições mais importantes, é o ritual de passagem da vida de garotos para a vida adulta. Ela evidencia a categoria baseada na idade e também a criação de uma associação coletiva com um corpo espiritual unificado. Eles recebem, cada um, uma *kixila* em quimbundu – um tabu (restrições dos seus costumes cotidianos), que deve marcar para eles e os que os cercam, a experiência do tempo de antes do ritual e a de depois. Os homens de uma mesma geração, que passaram pelo rito juntos, passam a fazer parte de um mesmo nível social. Falecendo o irmão mais velho, a família tende a seguir os conselhos dos companheiros de idade do falecido. Não apenas na família o conselho dos mais velhos é importante, mas também nas unidades organizacionais ampliadas, como cidades e distritos. Assim, entende-se que a desigualdade de idade não se limita ao núcleo familiar, mas constitui uma instituição hierárquica que tem voz de comando em vários eventos sociais.

Vansina acredita que o sistema constituído por grupos etários, como também a existência de irmandades e associações voluntárias por outro aspecto identitário sirvam como referências normativas para a sociedade, juntamente com as Casas, são as instituições mais determinantes na vida cotidiana da África Central<sup>231</sup>. Essas irmandades e associações voluntárias eram, principalmente, espaços coletivos de fortalecimento da identidade e normatização social, e serviam para a integração das mais longínquas e pequenas cidades de seus domínios territoriais, pois difundiam práticas e vocabulário de diferentes origens, tornando-os comuns em longas distâncias. Elas, em alguns casos, ainda são bastante visíveis, principalmente na sociedade estabelecida na região de Maniema (interior da África Central), que ao norte comportam as irmandades e ao sul, as associações voluntárias.

As associações voluntárias, denominadas *bwámi*, possibilitavam a seus associados um poder de decisão junto ao governo, pois através dos ritos de passagem propiciavam distintos níveis hierárquicos, que viabilizavam, na escala mais alta, certa influência junto aos chefes das Casas, vilas e distritos. A elite da própria associação funcionava como um guia político destinado a controlar, principalmente, as

---

<sup>231</sup> Para ele, no século XIX, a instituição estabelecida a partir das diferenças de idades é mais importante do que os etnógrafos costumam apontar.

competições entre os chefes. Assim, elas acabavam por influenciar na escolha também das dinastias reais, ao legitimar os governos dos chefes. O grupo de maior nível no interior da associação tinha a função de estabelecer junto aos régulos e ao *mani* direcionamentos para a sociedade como um todo.

A região norte de Maniema era habitada por um povo parcialmente nômade que vivia da agricultura e da caça e que tinha suas Casas e alianças familiares mais móveis. Por esse caráter, as irmandades não cumpriam funções de mediadoras, nem coordenadoras de disputas e ações entre os líderes; diferentes das associações, não participavam diretamente do governo. No entanto, elas eram cruciais para a sociabilidade do grupo, pois criavam cognitivamente, socialmente e culturalmente realidades exemplares a serem seguidas pela população. A maioria dos rituais das irmandades era baseada na busca da fortuna e saúde. A doença individual era vivida coletivamente e, assim, se uma doença não era curada, fazia-se necessário transformar todo o ritual coletivo para que o indivíduo se curasse<sup>232</sup>.

De qualquer forma, tanto as associações, como as irmandades africanas, mostravam “uma estrutura uniforme, organização e princípio ideológico”<sup>233</sup>. Portanto, acabaram por servir de instrumento de organização social junto ao governo centralizado ou paralelamente a este e, conseqüentemente, fortificavam-se um ao outro, tal como as irmandades católicas leigas no Brasil, mas baseadas em outros preceitos. Ser membro dessas irmandades e associações tradicionais centro africanas com seus rígidos códigos morais e disciplinas rituais era pré-requisito para uma promoção política. Assim, vinculadas à formação da elite e do grupo de chefes políticos foram vias institucionais por onde o catolicismo pode penetrar.

Enquanto as associações e irmandades tradicionais, apesar de existirem em toda região centro-africana e terem marcas ritualísticas da época da migração de cada um desses povos, se constituíram como mais um pilar de base da estrutura da sociedade nos séculos XVIII e XIX; a Casa, também conhecida como família ampliada para alguns etnógrafos, tem uma particularidade institucional, pois é onde reside a unidade básica organizacional das comunidades.

---

<sup>232</sup> VANSINA, Jan., op.cit., pp.175-191.

<sup>233</sup> Idem.Ibidem. p.178.

#### 4.1.2. Das Casas aos reinos do Congo, de Tio e de Cuba.

Se a sociedade moderna europeia do século XVI foi marcada pela valorização das cidades como espaços de organização da vida coletiva<sup>234</sup>; na África Central, apesar da existência das cidades, não foram elas que marcaram a organização coletiva. A Casa, no sentido primitivo de primeiro princípio de sociabilidade, foi a base tradicional da estrutura social centro-africana e, até o século XVIII, era também a base política da sociedade, apesar de já não ser mais a única. A Casa é mais complexa do que a família na tradição ocidental e representa algo diferente daquilo que representam as cidades europeias modernas. Está mais próxima de uma aldeia, ou das configurações do que os antropólogos chamam de clã.

No século XIX, momento em que as cidades portuárias já não se constituíam primordialmente por meio das Casas, essas ainda eram compostas em média por 10 a 40 pessoas<sup>235</sup>. No Brasil, em proporções reduzidas, as famílias ampliadas que configuram cada terno do congado podem ser entendidas como uma organização análoga às Casas, compostas pelo chefe maior e pelos outros capitães e suas famílias, pela madrinha, pelos filhos e parentes dos filhos, pelos soldados, pelas cozinheiras, pelos responsáveis pelas relações com a igreja e com as autoridades civis e militares. A comparação é possível porque a estrutura social da Casa incorpora as pessoas consanguíneas do chefe familiar e das suas esposas, os filhos e parentes dos filhos, como também parentes mais distantes, além de clientes e caçadores, todos dependentes economicamente dessa organização. Portanto, o viver, nessa região, é viver em torno da Casa.

A configuração da Casa não está referida a uma construção de cômodos fisicamente unidos. O cômodo central é aquele em que o chefe recebe seus convidados e as outras dependências estão espalhadas por todo o terreno, que se compõem, portanto, de várias construções habitacionais. Em alguns quartéis de terno de congado é possível verificar a existência de mais de uma casa, no sentido ocidental. Normalmente, um terno de congado situa seu quartel (sede do grupo) em um terreno grande com algumas casas dos filhos consanguíneos do chefe da família nuclear e

---

<sup>234</sup> Cf. RODRIGUES, Edmilson. **História Moderna I**. Aula 2. Rio de Janeiro: Ccead, Puc-Rio, 2008. Disponível em: [http://www.licenciaturaadistancia.net/aulanet2/servlet/Scriba?scribapath=D:\Tomcat%205.0\w ebapps\aulanet2\consumo&scribapage=mostraplanoaulas.html&status=open&bookmark=&idCur=184&idConteudo=119&material=/aulanet2/material/curso/184/120/Hist\\_base.html&real=fal se&idTurma=705&idMaterial=120&idServico=6&idUsuario=113964217&papel=3](http://www.licenciaturaadistancia.net/aulanet2/servlet/Scriba?scribapath=D:\Tomcat%205.0\w ebapps\aulanet2\consumo&scribapage=mostraplanoaulas.html&status=open&bookmark=&idCur=184&idConteudo=119&material=/aulanet2/material/curso/184/120/Hist_base.html&real=fal se&idTurma=705&idMaterial=120&idServico=6&idUsuario=113964217&papel=3). Acessado em 06/05/2008.

<sup>235</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.75

também participam dessa instituição outras casas em outros terrenos de outras famílias agregadas ao mesmo núcleo original do terno.

Nas Casas centro africanas, no espaço central é onde se realiza a *palabra*, termo em português, oriundo do termo francês *palabre*, criado especificamente para designar uma espécie de reunião coletiva que ocorre em toda a África Negra, em cada região denominada por palavras específicas na língua nativa. A *palabra* é uma instituição com função de decisão sobre um assunto coletivo ou individual, que deve ser tratado pela comunidade, seja sobre questões dos membros da própria Casa, da cidade ou do grupo étnico. O desafio é a situação discutida, sem limites em relação às temáticas, já que tudo pode ser debatido na *palabra*<sup>236</sup>. Segundo Ernest Wamba dia Wamba, *palabra* é uma palavra que unifica, decide, que ajuda o grupo, que exprime, acolhe, dá segurança; não é violenta, não encarcera, não exila<sup>237</sup>. Por isso, para os ocidentais, assistir a um encontro de *palabra* é como estar diante de uma cena de um discurso sem fim, pois pode durar dias, dependendo do tempo necessário para chegar a um consenso. Já que a principal função dessa instituição é que o problema apresentado seja resolvido, todas as questões duvidosas devem ser expostas e esclarecidas. A voz é dada a todos: crianças, mulheres, jovens, chefes, idosos, e deve ser ouvida sem julgamentos. Apenas uma pessoa nesse ritual tem direitos diferenciados, ele chama-se *zomzi* – entre os bacongos – e deve estar atento durante todo o encontro para que não seja dita nenhuma frase duvidosa, mal formulada, que possa precipitar outro desafio comunitário. O *zomzi* pode interromper o encaminhamento da *palabra* e pedir esclarecimentos sobre aquilo que acabou de ser pronunciado para que a busca pelo consenso não se torne uma solução violenta.

Sendo a *palabra* a principal instância de decisão desse micro-universo, é possível entender como as relações entre os membros e os chefes das Casas se constroem numa aparente busca de estabilidade, pois os chefes, os mais velhos, os mais novos, as mulheres e as crianças se encontram no mesmo nível de igualdade, todas as vozes têm o mesmo peso; a variável é o *zomzi*, que exclusivamente ocupa esse cargo de status no que diz respeito à *palabra*<sup>238</sup>. É necessário entender que as relações desiguais na sociedade como um todo se constituem a partir das hierarquias

<sup>236</sup> AGONDJO-OKAWE, Pierre Louis. **L’Afrique des interrogations**. Palabre, consensus et violence: un regard anthropologique sur le devenir de la démocratie en Afrique.

<sup>237</sup> WAMBA, Ernest Wamba dia. Palestra proferida na Puc-Rio em 12 de junho de 2008.

<sup>238</sup> A *palabre* reafirma a importância da tradição oral nessa sociedade como maneira de registrar o passado e também modo de vida. Cf. HAMPATE-BA. Amadou. A tradição Viva. In: KISERBO, Joseph (org) **História Geral da África** v.I. São Paulo: Ática, UNESCO, 1983.

diferenciadas, dadas pelas várias instituições que se constituem por meio de rituais, sejam rituais de passagem, sejam rituais de decisão, sejam por respeito aos mais velhos, ao conhecimento da cura, da mediação com os espíritos. Essas instituições de formações distintas criam uma rede de hierarquias que sustentam a organização social, política e econômica da sociedade e, quando equilibradas, diluem de certa forma o poder centralizado.

Os chefes das Casas são conhecidos como *mfumus*. Eles devem ter abundância material para atrair seguidores (clientes, caçadores, familiares) que os acompanhem e assegurem a popularidade e a estabilidade da Casa, sendo sua riqueza constituída pela quantidade de pessoas que os cercam. Os *mfumus* devem ter talento para dar soluções aos problemas, alguns poderes ocultos, especialmente amuletos com forças espirituais ancestrais e da natureza. A força sobrenatural que ajuda a resolver algum problema e fortalece a identidade do grupo junto ao *mfumu* acontece, principalmente, através da prática de encarnação do ente desencarnado em um dos membros da sua família consanguínea, que aconselha e assegura a fortuna do grupo. Assim, a relação interpessoal no interior da Casa e também com as outras personalidades da comunidade passa pela simbologia das forças ancestrais representadas nos lugares sagrados e nos próprios *mfumus*.

Para uma maior proteção da Casa, os *mfumus* podem decidir erguer uma cidade e ao fundá-la, tornam-se cúmplices da formação de uma identidade espiritual da cidade. Qualquer outro *mfumu* pode se mudar com a sua Casa para o local se colocando à disposição da prosperidade do grupo. A composição da cidade conta com várias outras instituições, tais como a *palabra*, as irmandades, associações, o conselho dos anciãos, no entanto é nos grandes homens que reside a representação do ancestral de proteção da comunidade, e, portanto, a unidade política dela<sup>239</sup>.

A necessidade de estabelecer os lugares sagrados para a segurança e saúde espiritual do grupo, apadrinhado por uma força sobrenatural específica que fornece a argamassa de sua identidade, aparece também nas nações de procedência do congado de maneira bastante representativa. No momento da fundação do terno de congado também é consagrado um amuleto no qual residirá a defesa espiritual do grupo, no caso, o bastão do 1º capitão desempenha essa função. Flávio Lúcio explica:

“como eu era 2º capitão aqui [no terno Catupé Azul e Rosa], quando nós fomos para o [terno de Congo] Camisa Verde nós

---

<sup>239</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.79 e p.81-82.

devolvemos o bastão. Porque bastão do primeiro capitão você levanta quando você funda seu terno. Que é o meu [bastão do terno de Congo Rosário Santo] que tá guardado aqui”<sup>240</sup>

O seu bastão é consagrado com a mesma força espiritual que seu terno é apadrinhado e que representa a continuidade da força espiritual do seu avó desencarnado; é a esse ancestral que o grupo deve homenagens, oferendas, respeito e obediência. Frequentemente, na África Central, afirma Thornton, esses locais sagrados não são públicos e monumentais, são envoltos por um complexo de elementos místicos, estatuetas, imagens, colocadas em potes, algumas vezes enterrados, outras escondidos em pequenas casinhas de madeira<sup>241</sup>. Provavelmente, existe um local, para além do próprio amuleto, o bastão, onde se fez a plantação do fundamento do terno e por isso, como na África Central, é difícil de ser mencionado nos discursos dos representantes dos grupos de congado durante as entrevistas.

A partir da integração do mundo dos mortos com o mundo dos vivos, por intermédio dos *mfumus* e seus amuletos, ou dos capitães e seus bastões, a sociedade afirma sua pretensão a manter-se estável, visível no cumprimento dos rituais periódicos. Nas palavras de Vansina, apenas por uma improvável combinação de circunstâncias adversas, como uma possibilidade diferenciada de acesso material ou uma longevidade anormal de um desses líderes, é que é provocado um desfecho diferente para aquela situação estabelecida.<sup>242</sup> MacGaffey também tende a apresentar a sociedade centro-africana como estável, sem conflitos internos, em constante equilíbrio dinâmico entre hierarquias e instituições. Como afirma MacGaffey em estudo sobre os amuletos, principalmente os *nkisis*, a perspectiva de estabilidade social é marcante, pois são esses objetos e também os locais sagrados que servem de instrumentos sociais para a manutenção do equilíbrio organizacional. Mesmo que sejam utilizados para a desarmonia, o objetivo final do ritual é a re-harmonização da comunidade.

A observação do ritual do congado e de como as hierarquias entre os capitães e seus soldados se estabelecem possibilita identificar a tendência de um quadro estável de ocupação de cargos e status entre os membros da comunidade. No entanto, sabe-se que nem sempre as regras são seguidas e os acordos obedecidos. No século XX, algumas possibilidades de oficialização civil dos grupos de congado como associações

---

<sup>240</sup> LUCIO, Flávio. Entrevista citada.

<sup>241</sup> THORNTON, John K., op.cit., 2002. p.78.

<sup>242</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.147.

de utilidade pública proporcionaram outra forma de recolhimento de verbas para os grupos. Essa configuração da sociedade mais ampla em conformidade com as especificidades de cada terno existente levou duas décadas de re-adaptações entre as famílias, seus membros mais velhos e os capitães, e, portanto, criaram-se novos ternos<sup>243</sup>, desconfigurando a estabilidade aparente.

Ao seguir a trajetória do amuleto de um terno, é possível entender a construção desse elo ancestral entre pessoas de diferentes famílias, sem ignorar seus conflitos e acordos com a comunidade do seu entorno. No caso do congado, quando da morte do 1º capitão de um dos primeiros ternos de Moçambique de Uberlândia, Sr. Protásio, o seu bastão, objeto sagrado, foi passado para Fabinho, um ex-dançador. Esta transferência não seguiu a tradição consangüínea do congado, assumindo o terno do Sr. Protásio como capitão aquele que recebeu o 1º bastão. Como Fabinho não deu continuidade ao grupo, pois exerce outra função na festa do Rosário, a força espiritual do terno ficou adormecida no bastão do Sr. Protásio, guardado por ele. Quando, por um acordo, o ex-dançador começou a dançar no terno de Moçambique de Estrela Guia, recém constituído, Fabinho deu o bastão do Sr. Protásio ao 1º capitão Preto Malaquias. Assim, este bastão se tornou uma relíquia do terno de Malaquias e a proteção espiritual adormecida veio fortificar a defesa desse novo grupo, perpetuando as alianças entre os chefes e suas nações através do amuleto.

---

<sup>243</sup> GABARRA, Larissa Oliveira e. **A dança da tradição.** Congado de Uberlândia século XX. Dissertação de mestrado pelo Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, UFU, 2004. pp. 84-125.



Figura 05 - Bastão do Sr. Protásio no quartel do terno Moçambique Estrela Guia. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Na ponta do bastão pode se ver a imagem de São Benedito, o preto-véio identificado com o santo da Igreja católica, força espiritual daquele terno de Moçambique do Sr. Protásio, que hoje é revitalizado pelas mãos de outro capitão. Portanto, o objeto ritualístico é o sujeito da própria manutenção da força espiritual do grupo, por meio da utilização adequada de sua função através da pessoa responsável por exercê-la. Sem o capitão para assumir aquele amuleto, o objeto não perde sua função, mas também não a exerce. Tanto o objeto como o próprio chefe são imprescindíveis para a estabilidade do grupo e os conflitos se dão e se resolvem envolvendo os elementos ritualísticos daquela tarefa. Nos nomes dos ternos de congado, o apadrinhamento espiritual, além dos espíritos ancestrais, também pode ser observado através dos nomes dos patronos, São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Ifigênia, São Domingos e Anastácia, quando o terno recebe a denominação de Marinheirão de São Benedito, ou Congo Santa Ifigênia, ou Catupé de Nossa Senhora do Rosário.

Ao procurar compreender a organização nuclear da comunidade congadeira nos ternos, entendendo-os como as Casas, é possível pensar que cada Casa tem um santo padroeiro que pode ou não ser o mesmo de outra Casa, e também cada Casa tem uma linhagem familiar; por exemplo: São Benedito é patrono do terno de Moçambique

Estrela Guia, como o Marinheirão, apesar de terem linhagens diferentes; por outro lado, esse mesmo Marinheirão tem a mesma linhagem e mesmo santo protetor do Catupé Dona Zumira, que, no início do século XX, faziam parte da mesma Casa, ou do mesmo terno. Nesse sentido, a pessoa do capitão acaba tornando-se símbolo de unidade política interna da manifestação cultural, pois além de representar a força de proteção do grupo junto à figura da madrinha – o *kitome*, ele responde às decisões sobre a manutenção da identidade da sua linhagem na sua cidade, ou da sua nação de procedência. O quartel pode ser entendido como o cômodo principal do terreno da Casa, onde ocorre a *palabra*, ou seja, a festa do Rosário. A comparação entre a Casa e o terno funciona muito bem no nível organizacional das cidades, mesmo que entre os capitães da mesma cidade e de cidades diferentes existam relações de reciprocidade, por causa do parentesco consangüíneo ou da afinidade de linhagem, não existe um chefe ou uma organização que reúna todos os ternos de uma mesma linhagem oriundos de cidades diferentes. Por isso, quando essa comparação se amplia à formação dos distritos na África Central já não é possível mantê-la com tanta fidelidade, apesar de que entre os iguais – praticantes do congado – são as nações de procedência Moçambiques, Congos, Marinheiros e etc..., não importa de que terra natal, que asseguram as idiossincrasias coletivas.

Na África Central tanto o *mfumu* da Casa como o da cidade são reconhecidos pelo status herdado da identidade ancestral. Já o líder do distrito não é nomeado em função dessa instituição, e deve acumular na mesma pessoa outras posições sociais de prestígio<sup>244</sup>. Os distritos são os melhores representantes do que pode ser entendido como um grupo étnico, já que é a partir deles que se cria a distinção entre um *nós* e um *eles*, como nas nações de procedência do congado. Supostamente, as cidades de um distrito são parceiras equivalentes e os distritos, apesar de serem potencialmente concorrentes, costumavam ter a mesma força militar mantendo-se, portanto, equilibrados entre si.

No sudoeste das florestas equatoriais da África Central, provavelmente, ainda antes do século XVI<sup>245</sup>, a estrutura social baseada unicamente na Casa e na ampliação desse núcleo em cidades e distritos, segundo Vansina, tende a mudar, e isso se dá a partir da introdução de um novo elemento na economia que é acompanhado de uma nova perspectiva de comando. Essa nova situação foi associada aos povos bateque,

---

<sup>244</sup> VANSINA, Jan., op.cit., pp.81-82.

<sup>245</sup> Idem. Ibidem. p.14.

pois foi nessa região que também surgiu um nome para especificar o chefe, *nkaní*<sup>246</sup> – chefe vassalo. Ao analisar o significado e as traduções da palavra, percebe-se que se estabelecia outra forma de arbitrar naquela sociedade, tal qual as chefarias nos séculos consecutivos. O termo *nkaní* remete ao caráter regulador de um território e aparentemente é uma síntese do significado de chefe da Casa, associado à sabedoria, arbítrio, abundância material, fundação de cidade e manutenção da grande família, acrescentado o poder de julgamento e ordenação de um determinado torrão. A partir do momento em que surge essa instituição normativa, ela tende a distorcer o foco da unidade política da Casa para as chefarias.

Apesar da Casa continuar a ser o núcleo essencial da organização das vilas e distritos, quando ocorre o processo de formação política social de um poder centralizado em um chefe e um território, a simbologia da Casa aliada à noção de unidade política enfraquece. Assim, muitas delas foram destruídas durante esse movimento por falta de legitimidade na sucessão dos *mfumus*, pois ao mesmo tempo em que esses procuravam manter a unidade das Casas e das cidades pelo acordo ancestral, nos distritos, a configuração dessa identidade comum era afetada diretamente pelo exercício do novo poder de regulamentação dado através das chefarias. Aparentemente, o enfraquecimento da unidade política das Casas situa os distritos, que já não tinham a prerrogativa de elegerem seus chefes a partir do pertencimento da linhagem étnica, em uma situação de profunda instabilidade e fragilidade militar. Para se fortalecerem passam a fazer parte de uma chefaria, e quebram assim, definitivamente, o equilíbrio entre eles, pois a chefaria passa a cumprir o papel de protetora, ao tornar-se militarmente mais forte<sup>247</sup>.

O desenvolvimento dessa centralização de poder se deu numa seqüência iniciada pelas chefarias (províncias), depois pelos principados até constituírem os reinos, que serão os grandes guias dos portugueses no Baixo-Congo. É nos chefes de poderes de normatização territorial centralizado que os europeus encontram familiaridade com suas instituições de governo, também centralizadas e remetidas a um território de origens culturais comuns. Assim, os chefes dessas províncias tornaram-se um dos meios de contato político e comercial mais comum entre os povos desses dois continentes, pois representavam para os europeus a figura de comando com alguma característica similar ao que conheciam na Europa. Conforme os reis

---

<sup>246</sup> Idem. Ibidem.

<sup>247</sup> Idem. Ibidem. pp.146-148.

desenvolvem contatos com os europeus, ampliam seu poder comercial e militar, e nas guerras entre distritos e acomodações desses nas chefarias criam um arsenal de prisioneiros de guerra.

A partir dessas conquistas e subordinações entre régulos das chefarias criaram-se os principados. Se por um lado a denominação *o mestre da terra – ngántsi*, como eram chamados no Tio, retoma o sentido tradicional do papel do chefe de provedor da boa colheita, mantenedor de fortuna<sup>248</sup>, por outro, as novas qualificações oriundas do sentido de *nkaní* dão ao príncipe o poder de julgar, condenar a morte, sem monopolizar a guerra entre os distritos<sup>249</sup>, e também de distribuir uma série de títulos de representação com emblemas e rituais específicos. Assim, a principal mudança está na estratificação social, responsável por criar uma classe de nobres – pessoas com certa autoridade, distinta do povo que, literalmente passa a ser chamado de *órfãos do príncipe*, classe composta de *mfumus*, clientes, prisioneiros de guerra, e outros.<sup>250</sup>

Vansina, a partir do estudo lingüístico, conclui que, apesar da popularidade dos principados e da difusão dos vocabulários a eles relacionados, a organização política centralizada ocorreu em poucos locais, onde um pôde influenciar o outro. Apenas em três áreas independentes foi possível constatar essa estrutura política: uma ao norte dos bacongos, uma entre os bateques e outra no baixo Kasai<sup>251</sup>. A arqueologia, ao investigar os resíduos das trocas comerciais, afirma a existência de três áreas de forte desenvolvimento comercial no século XIV, em Loango, no Congo e em Tio. Para essa área do conhecimento, no século XVI Loango era o local de maior intensidade comercial<sup>252</sup>. Talvez por apresentar pouco controle dessas trocas, Vansina não o classifica como constituído em um reino nos séculos XVI e XVIII. O fato é que, por volta de 1583, a difusão dos principados já estava consolidada no Congo, no Tio, em Loango e Cuba, e a Casa, ainda no século XVIII, era a base social, fosse através de *dikanda* ou *divumu*<sup>253</sup>.

---

<sup>248</sup> RANDLES, W.G.L., op.cit., p.20.

<sup>249</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.152.

<sup>250</sup> Para Jan Vansina, a palavra *nkoli* – força para vencer – nesse momento, passa a significar prisioneiro de guerra, que serão os primeiros escravos. Idem. Ibidem.

<sup>251</sup> Idem.Ibidem. p.149.

<sup>252</sup> Idem. Ibidem. p.155.

<sup>253</sup> EKHOLM, Kajsa. op.cit.,p.41.

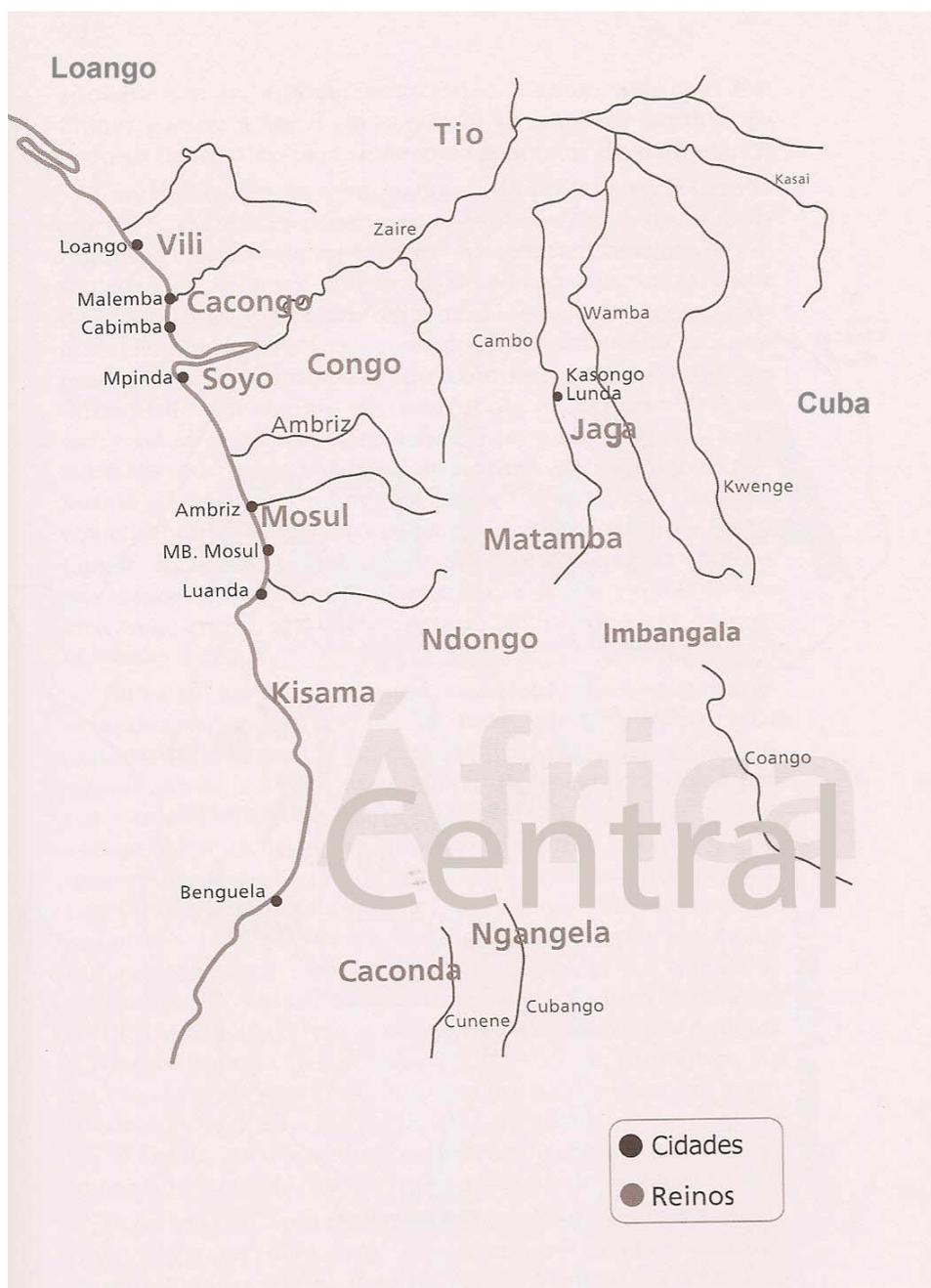


Figura 06<sup>254</sup>

*Dikanda* é a denominação para o clã matrilinear, e *divumu* - entre os bateke barriga<sup>255</sup> - é a denominação para o clã tradicional. As duas formas coexistiam. A matrilinearidade, provavelmente, surgiu no mesmo período dos principados. A centralização do poder não poderia ocorrer se na organização política dos distritos e cidades não houvesse, entre as alianças dos *mfumus*, elementos que projetassem essa nova organização. As noções de justiça e tributo, emblemas de poder, se

<sup>254</sup> Adaptação livre de Larissa Oliveira e Gabarra do desenho de Taiam Ebert. In: SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2002. p.125.

<sup>255</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.154.

desenvolveram a partir de funções exercidas nas Casas<sup>256</sup>, e é no interior dessas que nasce a instituição da matrilinearidade, com o objetivo de garantir a herança dos títulos de seus status sociais e riquezas, em um momento de ameaça às estruturas tradicionais. O processo de formação da matrilinearidade baseou-se no dote do casamento composto principalmente por metais, e se estabeleceu em uma relação de débito e crédito entre a Casa original da mulher e a Casa do marido. A primeira passava a ser credora da segunda, criando uma nova forma de aliança, que assegurava a manutenção da fortuna e popularidade da Casa, sem necessariamente associar essa herança ao *mfumu* e seu ancestral de proteção, pois a partir de então o irmão mais velho da esposa do *mfumu* tornava-se o responsável pela herança material da Casa da mãe.

Apesar de já existir na região dos Camarões, foi a partir de Mayombe<sup>257</sup> do Congo que, rapidamente, essa instituição matriarcal difundiu-se na África Central. Com a desarmonia na sucessão dos *mfumus*, as cidades logo passaram a ser governadas pelo mais velho da matrilinearidade, normalmente aquele que ergueu a cidade junto com os outros grandes homens. A existência da hierarquia de matrilinearidade não modificou a distribuição espacial das pessoas na sociedade. A Casa passou a ser uma seção da matrilinearidade. Isso significa que essa instituição juntou-se às outras, pois dava segurança às transformações políticas e econômicas pelas quais passava a sociedade. De qualquer forma, as matrilinearidades possibilitavam, em congruência com os principados, visualizar a especialização política da sociedade centro-africana do século XVI ao XVIII. Cada região criará a sua própria maneira de expressar essa nova situação. As matrilinearidades não constituíram principados, mas principados construíram matrilinearidades como foi o caso de Loango. No Tio, a matrilinearidade não tomou as proporções que tomou em Ndonge e no Congo. No caso do Congo, além delas, houve conquistas de Casas e chefarias para composição do reino, fazendo dele o maior em número de oficiais<sup>258</sup>.

Entre os territórios politicamente centralizados, o reino Congo é o mais citado por estudiosos tais como Randles<sup>259</sup> e Wanny. Segundo este último, essa popularidade não se dava pela força militar, mas através dos costumes que o reino difundia:

Se o Congo tivesse sido irredutível com suas armas, sua dominação não teria sido tão aceita, pois ela carregava a arbitragem de algumas localidades onde o espírito de

---

<sup>256</sup> Idem. Ibidem. p.149.

<sup>257</sup> Região localizada próximo da desembocadura do rio Zaire.

<sup>258</sup> EKHOLM, Kajsa., op.cit., p.32.

<sup>259</sup> RANDLES, W.G.L., op.cit., p.20.

igualdade do 'Direito do Kongo' e o valor do solo graças ao manuseio do ferro fundido no Congo estavam postos<sup>260</sup>.

Mesmo para Vansina, que aprofundou o estudo em mais de 200 regiões da África Equatorial, os emblemas, rituais, vocabulários e insígnias de poder, tal qual o sino duplo, eram vistos em muitas terras vizinhas ao Congo, no entanto, diferente deste último, esses povos se encontravam “marchando ao som de outro tambor”<sup>261</sup>, que não o da centralização do poder político. As aproximações culturais da África Central e do congado do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba são evidentes na formação organizacional da Casa e dos emblemas de poder que ela difunde, como o sino duplo, os bastões, alguns instrumentos etc. No entanto, a centralização do poder na África Central, dada através das chefarias, principados e reinos, e sua representação, não pode ser comparada com a do rei e rainha Congo, no século XIX, ou mesmo, o presidente ou procurador das Irmandades do Rosário no Brasil.

Ao partir de outra configuração, como no caso das marcas de distinção entre ternos, representadas nas nações de procedência, que não se constituem em distritos, mas permitem a distinção entre elas, a eleição do rei e rainha Congo pode ser pontuada pela necessidade de prestar homenagens e reverências, satisfazendo um ritual de autoridade para com os súditos, enquanto os cargos de presidente ou procurador das Irmandades representam o papel de diplomatas nas negociações com a sociedade mais ampla. Os últimos estabelecem uma relação de barganha na utilização dos espaços públicos e nas subvenções financeiras para a festa com o governo e a igreja da cidade, apesar de também cada capitão fazer o seu caminho pessoal diante das autoridades governamentais. O rei e rainha, escolhidos anualmente, exercem o papel de gerenciamento das passagens ritualísticas durante a festa, no momento do reinado, no 2º dia de festa, quando se dá um dos rituais de trocas de demandas (jogo de repentes) entre os capitães. Através das músicas que cantam e das performances que executam, os grupos de congado revivem a sua ancestralidade, conscientemente, ou ao encarnarem um ente querido. Como no encontro entre as diferentes embaixadas de cada província quando da entrega dos tributos ao *mani* Congo no reino do Congo. Assim, mesmo que não seja possível encontrar uma perfeita identidade entre os papéis do *mani* Congo e o rei Congo, é válido notar que a estrutura do congado na sua

---

<sup>260</sup> WANNYN, Rob. L. *L'Art Ancien du métal au Bas-Congo*. Belgique: Editions du Vieux Palnquesaule, 1961.p.11.

<sup>261</sup> VANSINA, Jan., op.cit., p.15.

totalidade reapresenta, como na África Central, a Casa como a base da organização social que, no caso africano, divide a representação política com o *mani* Congo; e, no caso do reinado do Congo, o rei catalisa as práticas ritualísticas.

Tendo como referência as cosmologias dos povos da África Central, é possível entender que as organizações sociais e políticas baseadas nas Casas e centralizadas pelo poder do *mani* e sua corte fornecem a base social, cultural e política para a organização dos ternos do congado e das Irmandades do Rosário no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. No entanto, esses elos de ligação com a África Central ainda não são suficientes para responder à indagação feita pelo escritor Mario de Andrade, na década de 1950: porque esses praticantes das embaixadas africanas escolheram o rei Congo para ser homenageado através de um ritual católico religioso?<sup>262</sup>, porque não escolheram os *manis*<sup>263</sup> de Tio, de Loango, ou de Cuba, já que esses outros reinos também estavam constituídos no momento dos primeiros contatos com os europeus?

#### 4.2. O *mani* Congo católico

“Depois de sua vitória [a conquista do trono com apoio dos portugueses, contra seu irmão], D. Afonso I [*mani* Congo no século XVI] reúne seu povo na grande praça da cidade e faz um discurso que foi relatado textualmente ao rei de Portugal numa carta escrita por um secretário negro, dia 5 de outubro de 1514: ‘Então meus irmãos, vocês sabem que tudo que nós cremos até hoje são ilusão e vento, porque a verdade está em Nosso Senhor Deus, criador do céu e da terra. Ele fez nosso pai Adão e Eva.. É por isso que somos condenados. É suficiente seguir um só comando para perdermos, nós nos arriscamos ainda mais... Quanto às pedras e as madeiras que nós adoramos, nosso senhor nos dá as pedras para construirmos casas e a madeira para serem queimadas. Portanto, homens e mulheres, em número infinito, se convertam e tornem-se cristãos.’”<sup>264</sup>

A documentação referente a Afonso I é motivada pela sua adesão, como *mani* Congo, ao catolicismo e também aos seus estudos da língua portuguesa, do latim e dos textos sagrados do catolicismo. Esse *mani* Congo fez o reino do Congo conhecido como um reino católico. Os reinos de Loango, Tio, Ndongo, também tiveram seus padres católicos e seus batizados comunitários, mas a literatura dos viajantes,

<sup>262</sup> ANDRADE, Mário de. **Danças Dramáticas do Brasil**. 1º tomo. Belo Horizonte: Itatiaia; 1982. p.38.

<sup>263</sup> Apesar da palavra *mani* na sua língua original não possuir o plural acrescentando o s, utiliza-se esse formato para facilitar o ritmo da leitura do texto.

<sup>264</sup> M.M.A. (Antônio Brásio, **Monumenta Missionária Africana**. 10 volumes. Lisboa: s.e. 1952-1960) Vol. I, pp. 298-299. Apud RANGLES, W.G.L., op. cit., p.98.

expedicionários, capuchinhos e missionários sobre o catolicismo na África destacam a entrega de Afonso I à doutrina católica, como fica explícito no documento acima citado, da *Monumenta Missionária Africana*.

Outra descrição de época sobre o tema é o testemunho oral coletado por Cuvelier, no qual, Afonso I, depois de convertido ao catolicismo, proíbe o uso do crucifixo da maneira tradicional, como amuleto, e condena à morte seu usuário<sup>265</sup>. O texto continua comentando o momento em que os chefes do reino aceitaram a nova situação, durante a execução de um parente real por infringir a nova lei, alguns nobres atiram-lhe flechas, e ele, por estar munido de uma cruz, não é atingido. O relato desse evento enfatiza o poder de Jesus Cristo, que o mani Congo dizia possuir.

A primeira descrição, apesar de ser identificada como africana, parece um pouco exagerada na formalidade e na familiaridade da escrita do português. Mesmo ao entender o interesse do mani Congo em se tornar católico e se ocidentalizar através dos estudos, o texto escrito por um “secretário negro” parece em nada ser africano e é demasiadamente católico para um rei e um povo que acabaram de conhecer essa religião e a cultura a ela associada. No entanto, transmite uma versão do diálogo entre o catolicismo e a nobreza africana como algo fecundo e inteiro, no sentido de uma conversão total. A segunda descrição, de outra maneira, mostra a mesma conversão que nesse caso aparece como conflituosa, mas rígida e eficiente, também no sentido de impor aos chefes o desejo religioso da verdadeira força sobrenatural, através do poder de Jesus Cristo, mesmo que representado na cruz que porta o rei. Esses dois casos apontam a versão mais difundida na História da África segundo a qual, no contato, a cultura ocidental sobrepõe-se às culturas tradicionais africanas. Para relativizar essa visão, basta um olhar mais crítico ao documento citado acima. Pode-se entender que há a necessidade por parte desses africanos de convencerem os portugueses de que são católicos, ou, por parte dos portugueses de acreditarem que os nativos estavam dispostos a se tornarem católicos. Nos dois casos é patente que o catolicismo servirá para os dois povos como eixo do diálogo entre os reinos, e que Afonso I será o grande representante dessa relação.

Tendo em vista que, inicialmente, o catolicismo não foi uma religião adotada pelo povo, é possível entender o que essa rápida conversão e aparente aceitação da nova religião pelos nobres trouxeram de aporte material, religioso ou de status para

---

<sup>265</sup> CUVELIER, J. L' ancien Royaume du Congo. p.201. Apud. RANGLES, W.G.L., op.cit., p.41.

esses africanos. Por que se sujeitaram, ao menos oficialmente, às regras religiosas dos portugueses? A justificativa mais comum dessa adesão na historiografia, principalmente aquela produzida na segunda metade do século XX, é que o catolicismo trouxe uma nova fonte de poder sobrenatural para os chefes políticos (ao *mani* e aos régulos).<sup>266</sup>

#### 4.2.1. O afro-catolicismo na costa da África Central

A noção de afro-católico é provocativa, no sentido de possibilitar pensar a formação de uma cultura crioula na África que não seja o resultado de um processo no qual apenas a cultura portuguesa penetre na cultura africana, mas o inverso também ocorra, e a cultura africana tenha influenciado também o catolicismo, tal como foi configurado na África.

Linda M. Heywood, professora de História da África e Diáspora Africana em Boston, trata do período pós 1800 no reino de Angola e Benguela como um momento em que se pode observar a mútua influência das culturas na formação de uma cultura crioula. Para esta autora, na África Central, as manifestações populares, desde o contato com os europeus, passaram a basear-se também na cultura ocidental. Ao analisar os detalhes da descrição de uma festa em 1620, em Luanda, por ocasião da beatificação do padre jesuíta Francisco Xavier, a autora argumenta não haver um domínio do catolicismo. Um negro de Dongo inicia a festa com um amuleto, *nkisi* – estátua de um homem pequeno que serve para fazer feitiço – na mão, representando o espírito do próprio padre. O festival continua com a visita de crioulos de São Tomé e Príncipe que executam a dança denominada *danço congo*<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Cf. BALANDIER, George. **Daily Life in the kingdom of the Kongo**. New York: Pantheon Books, 1968.

<sup>267</sup> HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures. In: Idem. **Central Africa: Society, Culture and the slave Trade**. Cambridge: Ed. by Heywood, 2002. p.91-92.



Figura 07 - Danço Congo em Riberia – São Tomé e Príncipe, 2005. Viviane Lièvre ©.

No *danço congo*, a relação do objeto *nkinsi* e a representação do espírito do próprio padre trazem aspectos que contradizem a crença de alguns autores de que essas manifestações eram expressões do barroco português<sup>268</sup>, imbuídas de um sentido pejorativo, remetido ao simulacro desse tipo de expressão cultural.

A festa de devoção São Tiago Maior – santo militar, montado em um cavalo preto, vencedor milagroso das batalhas das Cruzadas – um dos mais populares santos no reino Congo, muitas vezes associado a Afonso I é outra festa em que era possível identificar a tensão entre ser católico e ser simplesmente o que eram. No dia 25 de julho, até o século XIX, se faziam procissões e oferendas para o ancestral representado pelo santo; para os padres capuchinhos e missionários era o momento de receber as oferendas em espécie<sup>269</sup>. Cronistas e capuchinhos descreveram vários momentos desses primeiros contatos e apontam para essas interpretações dúbias, que possibilitaram o entrosamento entre colonizadores europeus e africanos e expressaram a resistência cultural desses últimos.

Algumas leituras desse momento se assemelham a descrições dos primeiros contatos na América, como a carta de Pero Vaz Caminha, quando este descreve a atitude dos indígenas quando das celebrações católicas. A ilusão eurocêntrica de adoração e veneração que os habitantes das *terras descobertas* tiveram pelos que chegavam pelo mar, não pode ser aceita acriticamente e sem relativizar o documento a partir da visão do nativo, não registrada.

<sup>268</sup> OLIVEIRA, Mario Antonio Fernandes de. **Reler África**. Coimbra: University of Coimbra, 1990. Apud HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures. In: Idem. **Central Africa: Society, Culture and the slave Trade**. Cambridge: Ed. by Heywood, 2002. p.91-92.

<sup>269</sup> THORNTON, John K. op.cit., 2002. p.84-85.

Nas descrições e relatos impressos por Cavazzi (1654-67) e Pigafetta (1587), os primeiros capuchinhos a descrever o Congo e Ndongo no início dos contatos entre africanos e portugueses, os locais sagrados onde residem os espíritos da natureza e dos ancestrais foram tratados como ídolos e casas dos ídolos. E, se há uma congruência na idéia de paraíso quando pensada como um lugar privilegiado por africanos e europeus, essa congruência se dissolve uma vez que, para o católico o paraíso como lugar das almas salvas está em oposição ao inferno, enquanto para o africano é o mundo superior dos ancestrais que controlam as fortunas, a prosperidade e a fertilidade da terra. A crença nesse lugar superior do mundo dos ancestrais é interpretada muitas vezes como se os brancos, ao chegarem pelo mar, fossem emissários desse outro mundo, uma vez que associaram sua chegada à importância que a superfície plana, transparente ou espelhada tem como lugar de trânsito do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, lugar privilegiado na cosmologia dos povos centro-africanos<sup>270</sup>.

Enquanto para os africanos o mal e o bem eram difusos em eventos como a colheita, a tempestade, a defesa contra predadores, a saúde, a vitória e a segurança, para os católicos, mais dualistas, o bem e o mal tinham lugares certos e distintos. Os missionários brancos aprenderam com as religiões tradicionais africanas a ver o mal e o bem também nos espaços cotidianos, ainda que a matriz católica entenda essa dicotomia nos espaços restritos do céu e do inferno. Os rituais religiosos tradicionais africanos quando cristianizados generalizavam a obediência aos mandamentos de Deus, escamoteando seus aspectos maléficos ou benéficos. A história oral confirma uma dessas semelhanças e diferenças. Nzambi a Mpungu, um dos espíritos ancestrais mais antigos é identificado como Deus, pai de Jesus Cristo na costa da África Central, tanto no passado, quanto hoje. Ele é tido como o ancestral dos ancestrais, o primeiro antes dos homens. A partir dessa concepção, a identificação com o Deus do cristianismo foi um movimento tanto de hibridação quanto de resistência cultural, uma vez que ambos são os criadores do universo. Dessa forma, foi se construindo um mundo de similaridades entre as duas religiões.

O catolicismo na África Central implica um processo complexo, de resistência, assimilação e invenção e nele, ingredientes europeus e africanos compuseram o cenário ideal para a religião católica em um universo em que o modo de vida das pessoas expressava rituais de fé baseados em outras experiências com o sagrado. As

---

<sup>270</sup> Cf. THORNTON, John K., op.cit. e MACGAFFEY, Wyatt., op.cit.

práticas ritualísticas centro-africanas eram vividas por eles mesmos numa pressuposta adequação ao catolicismo, e as práticas religiosas resultantes desse processo eram híbridas e, portanto, não idênticas a nenhuma das duas referências religiosas nos seus formatos tradicionais. Para entender a constituição das manifestações populares africanas vinculadas a uma celebração católica nos países da diáspora, seja nas ilhas São Tomé e Príncipe seja no Brasil, é necessário aprofundar o contato das culturas africanas com o universo católico. A cultura crioula na África Central desempenha o papel de memória da história dessas manifestações populares em outras terras e permite compreender as escolhas por determinadas expressões, reis e reinos como monumentos da memória africana.



Figura 08 - Congado em Ibiraci, MG, 2008. foto: José Limonta. PROBRIG ©.

As fotografias atuais das manifestações culturais de Danço Congo em São Tomé e Príncipe e do congado em Minas Gerais, remetem à idéia de continuidade de rituais africanos, seja pela vestimenta exuberante, pelos enfeites de cabeça, pelos instrumentos musicais ou pelas expressões nominativas. O ritual de louvação que pode ser observado nas fotografias não pode ser interpretado, unicamente, como um ritual de padrões católicos, mesmo que no Brasil ele tenha um caráter de devoção aos santos. Assim como o catolicismo se impôs no Novo Mundo e se manteve, as tradições religiosas africanas resistiram e subsistiram uma vez os africanos e seus descendentes estabelecidos nas colônias americanas, apesar das condições históricas adversas que enfrentaram como povo escravizado.

O diálogo entre os africanistas para entender o catolicismo na África, anterior ao sincretismo religioso tratado nos países da diáspora, é importante. Linda Heywood e Richard Gray, por exemplo, apresentam a discussão sobre a autonomia das culturas africanas diante das religiões cristãs impostas na África. Nesse ponto, as análises dos

autores convergem quando entendem um universo incomensurável de práticas e rituais religiosos africanos e que abriram espaço para uma ritualização africana do catolicismo. Segundo Gray, o sincretismo entre as doutrinas diversificadas é uma expressão do reconhecimento não ortodoxo das crenças e práticas religiosas<sup>271</sup>.

A recepção dos portugueses pelos africanos não foi sempre igual. Em Ndongo, por exemplo, eles foram recebidos hostilmente. Em 1575 teve início uma guerra que só terminou em 1671, quando a unidade do reino é completamente destruída e Portugal ocupa Luanda como centro colonial e assume alguns pontos da rota de comércio no rio Cuanza. Já a província de Matamba, graças às intervenções da rainha Nzinga ao criar uma unidade política em Cassanje, consegue manter certa independência, tanto dos estados nacionais europeus quanto das políticas de expansão do catolicismo, anteriormente aceitas e influentes no comércio. Diferente desses vizinhos, no Congo houve aliança do catolicismo vinculado diretamente com Roma e as instâncias de poder africanas. Sem a interferência do padroado português, com domínio de rotas de comércio anteriores ao contato e com a própria centralização do poder, o reino do Congo manteve, durante o século XVII, sua autonomia em relação aos países europeus<sup>272</sup>.

A Igreja, desde fins do século XV, intermediava o contato entre os portugueses e os reis Congo, ao nomear-se embaixadora e salvadora das almas. Por exercer essa singular função política e religiosa, e por ter interesse no comércio das almas, os missionários não poderiam impor uma religião ortodoxa, inflexível. Por outro lado, a cosmologia dos africanos admitia mais de um poder sobrenatural como fator impulsionador da vida, a variedade de rituais, simbologias e instituições relacionadas a esse universo garantiam a liberdade de cultos e expressões da fé. Assim, graças à maneira como foi apresentado na África Central, o catolicismo não foi visto como algo ameaçador para a segurança da sociedade africana e suas práticas culturais. Por outro lado, os brancos católicos não tinham muitos instrumentos de poder que obrigassem uma conversão normatizada. Por isso, o contexto de construção de uma identidade afro-católica foi estruturado a partir da aceitação mútua no sentido da adaptação de crenças e rituais originais ao contexto africano.

---

<sup>271</sup> GRAY, Richard., op.cit., p.75.

<sup>272</sup> Cf. SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e Comércio na região do Congo e de Angola, século XVI e XVII. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; JUCA, Antônio Carlos e CAMPOS, Adriana (orgs.) **As rotas do Império**. Ilha de Victória: Ed.UFES, 2006.

O primeiro contato entre os portugueses e os congoleses deu-se em 1491 através do *mani* Congo, Nzinga Nkuwu em Soyo que, ao ser batizado, trocou seu nome para João I. A cerimônia de batismo ocorreu por ocasião da terceira viagem dos portugueses, ainda no momento de troca de presentes que, provavelmente, durou mais de um dia, pois o cronista português Rui de Pina descreve a construção, concomitantemente a esse momento, de uma igreja para o fim da realização do batismo. A igreja teria iniciado a construção com mil homens “cantando de felicidade”<sup>273</sup>, que não tiveram tempo de acabá-la para a festa, pois o *mani* Congo apressou a cerimônia em vista de uma possível revolta na fronteira com os bateques. Assim, fez-se o batismo de João I e de mais seis dos principais chefes das províncias do reino no dia 3 de maio de 1491<sup>274</sup>. Para os rituais de tradição centro africana, o canto dos homens tem um significado e pode representar a felicidade, como inúmeros outros sentimentos, inclusive o de descontentamento.

Mas foi Afonso I, filho de D. João I que fez sua história como rei católico. assumiu o trono apoiado pelos católicos e deu a esses a honra da conquista do trono que disputou com seu irmão, tratado como bastardo pelos textos portugueses. D. Afonso I, “estando ligado a uma busca de fortalecimento do poder de uma facção da elite dirigente frente às ameaças que cada linhagem representava para a outra, principalmente, nos momentos de sucessão do *mani* Congo”, encontrou no catolicismo mais um instrumento de poder<sup>275</sup> e negociou o título de príncipe católico em 1513, criando uma ligação direta com o papado. Assim, o poder de Afonso I aumentou não apenas por causa da religião, mas também pelo aumento da variedade de produtos no comércio interno que o contato com os europeus proporcionou. Em momentos de desacordo político com os portugueses, como em 1570, quando estes, tendo Luanda dominada, pretenderam dominar o Congo<sup>276</sup>, o príncipe católico resistiu “com a cruz de Jesus nas mãos”<sup>277</sup>. Afonso I exerceu sua soberania por 35 anos, divulgando o catolicismo até sua morte, entre 1541-43 e, por isso, ficou conhecido como o apóstolo de Cristo do Congo<sup>278</sup>. Depois de Afonso I, nem toda sucessão manteve-se fiel à doutrina católica, porém as relações estabelecidas nesse período se tornaram

---

<sup>273</sup> PINA, Rui de. Croniqua del Rei Joham II. Coimbra: Ed. Alberto Martins Carvalho, 1950. Apud. RANGLES, W.G.L., op.cit., p.95.

<sup>274</sup> Idem. Ibidem. p.95.

<sup>275</sup> SOUZA, Marina de Mello e., op.cit., 2006. p. 284.

<sup>276</sup> RANGLES, W.G.H., op.cit., p.103.

<sup>277</sup> Idem.Ibidem.

<sup>278</sup> Idem.Ibidem. p.104.

parâmetros, principalmente para a independência que o Congo conquistou dos portugueses, ao se aliar a Roma e para a popularidade do reino nos três continentes.

Portanto, nos dois primeiros séculos, principalmente, a cristianização manteve-se limitada a sua difusão apenas entre os nobres e chefes. Marina de Mello e Souza, especialista brasileira no tema do catolicismo na África Central, afirma que, “quando conseguiam algum tipo de adesão por parte das populações locais, essa era temporária, condicionada à presença dos padres, e não alterava em nada as crenças tradicionais”<sup>279</sup>. Foi apenas na segunda metade do século XVIII que começaram a ocorrer com mais regularidade expedições missionárias para batizar em massa o povo. De 1780 a 1788, batizaram-se 350 mil pessoas na região, além das participações católicas já exercidas anteriormente nas coroações de reis e funerais de nobres<sup>280</sup>.

Após a aceitação do catolicismo pela grande maioria dos nobres do Congo, nas coroações dos reis, o *kitomi* – o sacerdote ou feiticeiro mais próximo do *mani*, também conhecido como *Mani Vunda*, e identificado como o personagem do mito Nsaku a Vunda, juntamente com o padre, fazia a entronização do rei<sup>281</sup>. Esta co-atuação na coroação do rei exprime a acomodação do catolicismo à situação da África Central. Mesmo com a instalação em 1548 da Companhia de Jesus em Mbanza Congo<sup>282</sup>, que procurava impor a escolha de um *mani* Congo cooptado pelos missionários, a religião cristã era praticada com ressalvas que limitavam a legitimação do domínio colonial. Os problemas diplomáticos entre Portugal e os *manis* da região, e o próprio padroado português, que acabava por se envolver mais com o comércio do que com a evangelização, atrapalhavam as ações de catequese. Assim, em 1622, a Santa Sé cria a Sagrada Congregação de Promoção da Fé, órgão do estado pontifício, que iria ela mesma tratar do envio de padres e irmãos às colônias e feitorias na África, na maioria das vezes, capuchinhos e jesuítas.

---

<sup>279</sup> SOUZA, Marina de Mello e., op.cit., 2006. p.281.

<sup>280</sup> WANNY, Rob L., op.cit., p.16 e Cf. GRAY, Richard., op.cit.

<sup>281</sup> RANGLES, W.G.H, op.cit., p.40. e THORNTON, John., op.cit., p. 78.

<sup>282</sup> A capital do reino muda de nome para São Salvador no século XVII, depois a construção da catedral.



Figura 09 - Ruínas da Catedral construída em Mbanza Congo.  
EP.1953.74.0075, coleção MRAC Tervuren; MRAC Tervuren ©.

Formaram-se caminhos variados de difusão do catolicismo e, em muitos desses caminhos a nova religião foi incorporada aos rituais de louvação das forças espirituais dos ancestrais e da natureza, dissolvida nos meandros da cosmologia africana, seja no ambiente familiar, religioso, político ou econômico. As apropriações simbólicas do catolicismo pelos centro-africanos foram diversas e em alguns casos podem ser entendidas como expressões dos conflitos que o contato das duas bases culturais diferentes causavam<sup>283</sup>. Um dos caminhos que o catolicismo tomou como instrumento de difusão de sua doutrina foi o da utilização dos jovens da nobreza africana nas missões, e teve um papel importante na formação da elite<sup>284</sup>. A partir da iniciativa desses primeiros jovens nobres, criados em um ambiente de estímulo ao estudo dos livros sagrados cristãos e do latim, o cristianismo acabou por ser difundido através de leigos que muitas vezes se reuniam para estudar, ensinar e praticar o catolicismo da maneira como o interpretavam.

Foram esses grupos organizados em irmandades católicas ou não organizados que difundiram o catolicismo no interior da África Central, que ficou mais protegido

---

<sup>283</sup> SLENES, Robert. "Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: Creolization and Identity Politics in the Black South Atlantic, c.1700/850". In: BARRY, Boubacar, SOUMONI, Élisée e SANSONRE, Lívio. **Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities**. Lawrenceville, New Jersey: Africa World Press, 2006. p.2.

<sup>284</sup> Idem. Ibidem. p.9.

das ações catequéticas, por manter esparsos contatos com frades e padres<sup>285</sup>. Esses filhos de nobres que aprendiam o catolicismo, ao sair pelo interior do território difundindo a fé católica, ensinavam-na a sua maneira, para além das regras do papado, acabaram por difundir a recitação do rosário aos sábados.

Nesse contexto de entrosamento entre os interesses católicos e portugueses por um lado e tradicionais africanos, por outro, uma das maneiras de praticar a nova fé foi utilizando-a como alavanca propulsora de movimentos políticos. O cristianismo, independente dos missionários, revestiu-se de uma feição leiga, como na região de Quimabangu, onde existiu um grupo de cristãos com quem Kimpa Vita aprendeu o catolicismo. Ali, a partir de suas próprias interpretações ensinavam e davam conselhos espirituais sem, contudo, ser necessário celebrar os sacramentos<sup>286</sup>. Kimpa Vita foi a líder de um movimento emblemático de reivindicação da legitimidade das crenças tradicionais, que possibilita entender a apropriação do catolicismo como um instrumento de negociação da população com seus governantes.

Batizada como Beatriz, nascida entre os nobres do vale no Mbidzi na província de Soyo, Kimpa Vita (1684-1706) liderou um movimento popular, baseado na encarnação de Santo Antônio. Segundo Robert Slenes e John Thornton, Kimpa Vita encarnou o espírito de Santo Antônio, a partir do ritual de iniciação em uma associação denominada de Kimpasi, no qual ela morre simbolicamente para reviver na tradição por meio do espírito de Santo Antônio. Para os autores, o Kimpasi é um modo de viver coletivamente, resultado de momento de desastre e aflição da comunidade, causado por um espírito maligno e pela conseqüente procura de harmonização, através das forças da natureza, da terra e da água<sup>287</sup>.

A devoção a Santo Antônio e a difusão de sua imagem chega à África Central trazida principalmente pelos capuchinhos da ordem dos Franciscanos, a mesma ordem a que pertencera Santo Antônio. A imagem se difunde associada à idéia de que o santo ajuda nas doenças e dificuldades materiais. John Thornton, ao aprofundar seu estudo sobre essa relação, encontrou uma grande difusão da representação milagrosa do Santo Antônio congolês, assemelhando-o a uma das grandes forças espirituais que busca justiça, como um segundo Deus. A partir da interpretação dada pelos seguidores de Kimpa Vita, ele foi proclamado como aquele que tem misericórdia com os perdedores,

---

<sup>285</sup> THORNTON, John.K. **The Kongolese Saint Anthoany** (1684 – 1706). Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p.28-29.

<sup>286</sup> Idem. Ibidem. p.27.

<sup>287</sup> Cf. SLENES, Robert., op.cit.

que tem as chaves da porta do paraíso e, portanto, aquele que conseguirá harmonizar Mzamba Congo<sup>288</sup>.

Kimpa Vita viveu a situação de terror que as invasões Jagas provocavam ao Sul do reino<sup>289</sup> e as circunstâncias de guerra pela sucessão do trono de seu pai, que foi convocado para lutar por D. João II<sup>290</sup>. Há anos o reino do Congo se reorganizava através da disputa de três clãs pelo trono: Kinkanga a Mvika, Kimpanzu, Kinlaza<sup>291</sup>, enquanto as epidemias e a fome aumentavam. O restabelecimento da harmonia e a reintegração do poder central foram propostos por Kimpa Vita através da relação direta do fortalecimento das tradições africanas. Nessa perspectiva, é interessante entender o processo de organização que vincula a desarmonia social às más práticas religiosas, tanto católicas como tradicionais.

Beatriz, no fim do século XVII, tinha acumulado experiências traumáticas de disputas políticas, além da formação no Kimpasi e do catolicismo leigo da classe de nobres onde nasceu, como referências de vida. Nesse sentido, ela foi capaz de organizar um movimento popular que, para Robert Slenes, se caracteriza como proto-nacionalista a partir da concepção de re-centralização do reinado do Congo. Ao pressionar os líderes locais, provinciais e o próprio *mani* Congo a manter e a legitimar as crenças ancestrais em prol do restabelecimento social, homenageava com a coroação do título de governador, Ne Yari, àqueles que ajudavam nessa reconquista da harmonia, apontando para um retorno as tradições e a antiga força centralizadora do reino<sup>292</sup>. A base dessa estratégia é a negação dos missionários católicos como pessoas com possibilidades de diálogo com o outro mundo e a apropriação de Santo Antônio e outras figuras cristãs populares congolezas, reintegrando-as, pelo caminho da encarnação, no sistema religioso africano.

Para MacGaffey, o movimento foi anti-clerical e anti-tráfico, enquanto o padre Bernardo Da Gallo, prefeito da Sagrada Congregação de Promoção da Fé em Soyo, na época, o descreve como anti-católico. Beatriz era contra a tradicional maneira católica de cobrar pelos sacramentos tais como o batismo, a confissão, o casamento; acreditava no poder através da possessão e na possibilidade do contacto com Deus sem a mediação dos clérigos. Seus seguidores queimavam crucifixos, pois entendiam que

<sup>288</sup> THORNTON, J.K., op.cit.,1998.

<sup>289</sup> Idem. Ibidem. p.20-21.

<sup>290</sup> D. João nesse momento se reorganizava para retomar o trono do qual havia sido destronado poucos anos antes pelos irmãos Água Rosada, Álvaro e Pedro. Cf. Idem. Ibidem. p.38.

<sup>291</sup> Idem.Ibidem.

<sup>292</sup> MACGAFFEY, Wyatt., op.cit., 1986. p.210.

esse era o elemento simbólico do contato entre africanos e europeus, e, conseqüentemente do tratado do comércio Atlântico. Queimavam também os fetiches malignos, principalmente aqueles utilizados por uma classe de nobres que se sustentava através da coleta de taxas do tráfico tanto de portugueses, quanto de africanos<sup>293</sup>.

Beatriz foi queimada como herege em 1706, momento em que Pedro IV retoma o movimento de re-centralização de Mzamba com o apoio dos capuchinhos. Depois da vitória, o *mani* Congo re-significou o crucifixo como símbolo da reconquista de Mzamba, mas a capital não voltou a ser o centro de poder do reino.

Apesar de ser um movimento caracterizado pela imagem católica do Santo, não promovia a glorificação do catolicismo, e, pelo contrário, era crítico em relação a algumas das práticas dos clérigos, além de ter uma clara conotação política, já que objetivava a estabilidade do reino, ao ir contra os grupos africanos mais favorecidos pelo tráfico. A partir desse movimento pode-se compreender como a concepção social de bem estar passa pelos sentidos político e religioso, na medida em que a salvação de algum mal deve vir da união dos dois poderes. Assim, não importa em que setor social estiver, o mal pode ser entendido como um desafio a ser ultrapassado e, portanto, vista de uma perspectiva política, a mudança pode ser entendida como uma revolução, que não causaria surpresa se partisse da profecia de um espírito católico, como no caso de Kimpa Vita.

Inicialmente, no reino do Congo, o cristianismo foi visto como um poder sobrenatural fresco e novo, foi praticado como mais um suporte às concepções e às estruturas tradicionais<sup>294</sup>. No entanto, por estar vinculado ao comércio externo, passou a desafiar e colocar em perigo o status quo dos chefes africanos e, conseqüentemente, a condenar os amuletos que previamente eram tesouros para os congolezes nos conflitos contra os espíritos maléficos. As novas armas rituais contra os males passaram a ser o batismo, a confissão, o casamento, sacramentos realizados e pagos em espécie. Gray aponta que em Soyo, em fins do século XVII, constituiu-se uma hierarquia imposta primeiramente aos intérpretes e, em seguida, aos membros das confrarias, aos professores, capitães de guerra, eleitores e por último aos chefes, aqueles de maior autonomia econômica entre os membros desse corpo de servidores da

---

<sup>293</sup> Idem. Ibidem. p.208-211.

<sup>294</sup> GRAY, Richard. ,op.cit., pp.6 e 9.

relação entre os europeus e os africanos<sup>295</sup>. Por isso, um dos aspectos privilegiados para a observação do catolicismo africano é o dos rituais que envolvem pessoas integradas aos poderes políticos, principalmente, no Congo.

Ao analisar as relações entre os africanos (o *ngola* de Ndongo, o *mani* Congo e os chefes das províncias) e os europeus (os capuchinhos enviados da Congregação de Propaganda da Fé enviados por Roma para a região), entende-se que as práticas e rituais católicos não necessariamente acrescentavam poder, mas difundiam a idéia de que eram amenizadoras das circunstâncias de crueldade do tráfico.

Um caso exemplar da difusão da visão católica de uma escravidão menos cruel é a do capuchinho Frei Girondino. O frade, quando em Soyo em 1684, procurou convencer os chefes locais de que o comércio com os portugueses era mais aceitável moralmente do que aquele praticado com os compradores hereges, no caso, a Inglaterra e a Holanda. Nas suas cartas aos chefes de Soyo divulgava preceitos morais para a escravidão como critérios a ser seguido pelos comerciantes católicos, estabelecidos pelo Vaticano<sup>296</sup>. Supostamente o faz a partir de interpretação equivocada de um ofício do arcebispo Edoardo Cibo, responsável em Roma pelos missionários no Congo, no qual o arcebispo condena a venda de escravos aos hereges, sem tratar no entanto de nenhuma crítica das crueldades do tráfico, já que, ao contrário, o arcebispo afirmava serem necessárias em circunstâncias precisas, Frei Girondino difundiu o ofício, afirmando que os portugueses, nesse caso, eram menos cruéis que os brancos anglicanos. Argumentava que os católicos apreciavam a transformação pela qual o catolicismo estava passando na África por influência das crenças tradicionais. No entanto, quando findam as guerras de quase um século entre Ndongo e Congo, a intenção do frade é desmascarada na sua própria descrição dos acontecimentos à Congregação de Propaganda da Fé em Roma.

Soyo era uma das principais províncias do Congo, localizada ao sul, na divisa com Ndongo, e o frade afirma ter lutado pela manutenção da influência cristã em prol o domínio do papado sobre a região. Na verdade, ele simplesmente protegeu seu rebanho, uma vez que as políticas comerciais do porto de Mpinda eram muito instáveis e a venda dos escravos poderia ser feita a qualquer nação européia, incluindo aquelas que não precisavam dos seus serviços para o batismo ministrado aos recém

---

<sup>295</sup> Idem. Ibidem. p.46.

<sup>296</sup> Luiz Felipe Alencastro comenta a política do papado de apoio ao comércio das monarquias católicas nos séculos XV-XVII. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Videntes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 33-34.

escravizados, que deveriam ser sacramentados antes da viagem marítima. Com essa sutil mudança na interpretação do ofício, o frade conquistou a confiança dos *mfumus* de Soyo e se gabava desse feito junto aos seus superiores, pois assegurou a exclusividade do comércio com os representantes dos reinos católicos<sup>297</sup>.

No último quartel do século XVII, os capuchinhos se organizaram em irmandades católicas com os mesmos objetivos gerais que irmandades africanas: configurar uma identidade e fortalecer o poder político, ser membros delas tornou-se requisitos para a formação dos africanos candidatos a postos militares (lugar social de mais baixo status quo entre os notáveis dos reinos e chefarias). Em Soyo, por exemplo, os régulos passaram a ser escolhidos, principalmente, entre os membros das confrarias de São Francisco<sup>298</sup>. Para os missionários o principal desafio no processo de conversão católica era os membros das irmandades aceitarem o sacramento do matrimônio, que representava a prova cabal de conversão. Fato é que nesse período, os rituais cristãos começavam a sobrepor-se sobre os modos tradicionais de proteção no que diz respeito aos espaços de exercício de poder político e econômico, principalmente nas cidades portuárias como Mpinda ou Mbanza Congo<sup>299</sup>.

Embora muitas confrarias dessem voz aos interesses de uma elite minoritária que se deixava influenciar pelos benefícios das novas relações comerciais, a concepção mística de fortuna tradicionalmente aceita pelos africanos era reconhecida na concepção católica de salvação; nesse sentido, ser membro das irmandades católicas abria uma perspectiva de conforto também para a plebe<sup>300</sup>. O aumento de confrarias de mulheres e homens do povo e da nobreza ocorreu, pois ao se tornarem membros dessas confrarias recebiam um título divino, que lhes conferiam uma reputação em um sistema de salvação. Segundo Richard Gray, as irmandades não eram constituídas apenas pela conversão à fé cristã, ou pela obediência às regras da religião católica, eram uma combinação de estrita ética eclesiástica com as concepções de purificação e saúde dos nativos. Procuravam com elas amenizar as desconfianças inter-pessoais e garantir uma estabilidade das relações sociais que com os anos consecutivos do tráfico negreiro se fragilizaram.

---

<sup>297</sup> Idem. Ibidem. p.28-34.

<sup>298</sup> Idem. Ibidem. p.44. No Brasil, as confrarias de São Francisco estavam formadas por membros da elite, enquanto as do Rosário eram formadas por escravos e libertos.

<sup>299</sup> Idem. Ibidem. p.28-34.

<sup>300</sup> Idem. Ibidem. pp.14-15.

#### **4.2.2. Irmandades católicas: no limbo dos dois mundos**

É ainda pequena a produção acadêmica em relação às atividades dessas irmandades católicas na África Central. Entre autores como Jonh Thornton, Robert Slenes, Jan Vansina, Wyatt MacGaffey, Linda Heywood, Marina de Mello e Souza o tema aparece pontualmente. Ainda que não em todos os autores, a composição política e religiosa tradicional e o contato com os europeus são o cerne da preocupação acadêmica. O fato das irmandades católicas na África Central não terem uma grande visibilidade nesses estudos pode explicar-se, por um lado pela dificuldade de acesso à documentação, ou, por outro, pode evidenciar a existência pouco significativa desse tipo de organização.

Richard Gray remete à reflexão acadêmica o caso do capuchinho Lourenço Silva, conhecido através da documentação conservada nos arquivos dos processos Inquisitoriais de 1686. O documento mostra uma postura no interior da Igreja Católica em relação ao tráfico, diretamente vinculada às irmandades católicas. Ao contrário do frade Girondino, o capuchinho lutava para que houvesse a regulamentação da escravidão pelo Vaticano. Filho de escravo de sangue real de Congo e Angola, como se declarou no seu julgamento, nascido no Brasil em 1622, vai a Portugal e escreve uma petição a Inocêncio XI, na qual pela primeira vez expõe a necessidade de estabelecer regras para o trato dos escravos no tráfico. Na sua concepção, somente poderiam ser capturados aqueles aprisionados em guerras justas, as crianças não poderiam ser escravizadas e traficadas e os filhos de escravos não poderiam continuar como escravos. Lourenço Silva não era contra a escravidão e sim contra maneira como ela se estabelecia, além de compreender as distorções do catolicismo pela influência das tradições africanas como uma possibilidade de ampliação da religião cristã.

Lourenço continua sua campanha, e em 1681, Gaspar da Costa Mesquita descreve-o como um impetuoso procurador de todos os mulatos no reino seja em Castela ou no Brasil. No ano seguinte, 1682, residente da corte de Madri, foi apontado formalmente como procurador da Confraria Nossa Senhora Estrela dos Negros, além de fazer parte da Ordem dos Missionários Católicos que sustentava os princípios

universais de tratamento de igualdade a todos os cristãos<sup>301</sup>. Gray conclui que a intervenção de cristãos negros como o capuchinho Lourenço, possibilitou pela primeira vez à cúria observar as conseqüências do tráfico a partir das dimensões humanas, apesar de ter sido um episódio isolado<sup>302</sup>.

Já no século XVII Lourenço apontou que era possível estabelecer uma relação de compreensão mútua entre africanos e católicos já que ambos tinham um conhecimento simbólico comum. Ele mesmo, na sua primeira petição, aponta como os conceitos católicos foram utilizados para conhecer as demandas e necessidades dos negros oprimidos, já que era uma via familiar de comunicação.

Frei Girondino utiliza-se desse espaço de comunicação entre os diferentes para seu próprio proveito econômico. Kimpa Vita ultrapassa os sentimentos individualistas ensinados pelos nobres católicos e comerciantes portugueses e amplia os princípios comunitários e ritualísticos de suas crenças tradicionais para as disputas de poder do reino, no qual a Igreja Católica pretendia impor suas normas. Mesmo que Afonso I tenha sido o príncipe católico na África Central, tenha mantido e difundido o catolicismo em sua corte e entre seus súditos mais próximos, ainda assim precisava da entronização do *mani Vunda* para assegurar seu reinado. Portanto, foram muitos os modos como o catolicismo africano se manifestou, e em todos esses casos ele se revestiu da cosmologia africana que não separava a dimensão religiosa da política, como se constatou nas associações e irmandades africanas.

Desde o início da colonização do Brasil as irmandades leigas eram um braço burocrático do estado que através do padroado português exercia sua influência na normatização das vilas. Assim, pode-se concluir que as Irmandades leigas católicas e as associações centro-africanas, fazem parte de um arcabouço institucional que possibilitava cada uma no seu contexto específico gerir ao lado do governo colonial, ou imperial ou dos governantes africanos suas respectivas sociedades; serviam para ampliar o mecanismo de manutenção da ordem, e, por fortalecer identidades coletivas, mediavam o cumprimento delas. As Irmandades do Rosário se constituíram na África Central e também no Brasil, em cada continente de acordo com circunstâncias específicas. Ainda em meados do século XVI, foram os dominicanos que introduziram

---

<sup>301</sup> Idem. Ibidem.. p.8

<sup>302</sup> Idem. Ibidem.. p.8

a devoção a Nossa Senhora do Rosário no Congo<sup>303</sup>. E em Luanda, em 1658, também se tem notícias da Confraria do Rosário, que pede a Roma um reconhecimento formal dos seus privilégios<sup>304</sup>.

No caso das Irmandades do Rosário em Minas Gerais, a representação das diferenças assimiladas no trânsito de um continente para o outro aparece nas narrativas e iconografia sobre a santa que carrega o rosário.



Figura 10 - Estatueta em madeira do Baixo Congo. EO.1955.95.131, Coleção MRAC, Tervuren. MRAC Tervuren ©.

A imagem acima é da região de Mzamba Congo, e foi recolhida pelo Museu Real da África Central em 1995 sem registro de data de fabricação. Foram encontradas outras imagens como essa também na região de Pende, no rio Kwango, não muito longe da capital. A imagem no Brasil é um pouco diferente, mas tanto no Brasil como no litoral Congo-Angola, as imagens carregam o rosário como emblema e suas distinções confirmam a necessidade de adaptações ao Novo Mundo. No Brasil sua imagem é esculpida e pintada, na maioria das vezes, vestida de azul com um manto rosa, um rosário em uma das mãos e na outra o menino Jesus e, durante a festa, ela é coroada. Como a oralidade, a arte possibilita a expressão do contador ou artista sobre a peça, de acordo com a sua leitura do fato ilustrado.

Os registros da história oral dessa devoção entre os congadeiros assinalam que

<sup>303</sup> HEYWOOD, Linda M. As conexões culturais Angola-Luso-Brasileiras. In: PANTOJA, Selma. Entre Áfricas e Brasil. Brasília: Paralelo, São Paulo: Marco Zero, 2001. Apud. SANTOS, Claudio Alberto. **Tambores Incandescentes, corpos em êxtase. Técnicas e princípios bantus na performance ritual do Moçambique de Belém.** Tese defendida na UNIRIO. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2007.p.303.

<sup>304</sup> GRAY, Richard., op.cit., p.14.

a coroa não é da Santa e o menino Jesus é a garantia de sua fidelidade para com os negros. A coroa é de Santa Ifigênia, rainha da Etiópia, mas como esta não pode assumir o trono no Brasil por ser negra, ela passa a coroa a Nossa Senhora do Rosário, para que proteja os negros. Na explicação do Zezão do terno Congo Santa Ifigênia, por não ser possível garantir a fidelidade de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, que originalmente carrega uma cesta de pães, pega o menino Jesus para cuidar e as duas imagens então, a do santo e a de Nossa Senhora, são esculpidas com o menino Jesus<sup>305</sup>.

A memória do reinado do Congo em louvor a Nossa Senhora do Rosário é construída a partir da narração do mito da santa que privilegia a relação de três aspectos importantes da sociedade: o catolicismo, o governo e a escravidão. Se na África Central era a elite a privilegiada por ocupar o espaço das irmandades católicas, no Novo Mundo, a escravidão colocava tanto os reis e os notáveis, quanto a plebe africana nas irmandades do Rosário (ou de outros santos protetores dos negros), onde simbolicamente procuravam recontar suas histórias nas novas terras de maneira que, nelas, eles exercessem o papel de atores sociais. Na narrativa oral, o escravo aparece como o mais informado, o mais sábio, é aquele que determina as regras. A inversão do lugar social do escravo é representada de várias maneiras: a filha do senhor que precisou da reza dos negros para se curar; a santa que Zumbi enviou para libertar os escravos, as inúmeras vezes que os brancos vieram com suas bandas musicais buscar a santa e ela não quis acompanhá-los. Todas essas histórias esboçam a representação da rendição do senhor ao modo de vida dos negros, e parecem instituir o espaço da irmandade como o lugar de liberdade do negro.

O contato das duas bases culturais sincronizou, no presente, as ordens de tempo respectivas. Cada uma então escrevera sua história como lhe coube. Para os portugueses, aquele era o tempo em que “A revolução, com certeza, não mais conduz de volta a situações anteriores; a partir de 1789 ela conduz a um futuro a tal ponto desconhecido, que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política.”<sup>306</sup> O sentido de troca de posições de indivíduos e grupos nas suas situações

---

<sup>305</sup> MARRA, Fabíola Benfica. **Álbuns de Família**. Famílias Afro-descendentes no Século XX em Uberlândia, MG. Programa Municipal de Incentivo a Cultura. Uberlândia: Secretaria de Cultura, 2005. pp.9-10.

<sup>306</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006. pp.68-69.

de vida<sup>307</sup> inseriam-se na concepção iluminista da Revolução Francesa para os homens daquele tempo, fossem no Novo Mundo, na África ou na Europa. Se para os ocidentais era experimentada na política, para os africanos escravizados, confinados ao espaço do trabalho, o mito do Rosário respondia a questão da inversão dos papéis sociais pela via mitológica, que figurativamente expressava a sua dimensão política.

As imagens e o mito reforçam a idéia de que o rosário e as irmandades não se tornaram conhecidas dos africanos no Brasil, mas já eram conhecidas na África Central, ainda que de outra forma. A especificidade do reino do Congo em relação às alianças com os católicos facilita entender a adaptação das diversas tradições africanas a uma memória afro-católica, vinculada a ele e revividas nas circunstâncias das novas terras. As referências de pertencimento privilegiadas dos nobres e chefes políticos e econômicos nas irmandades católicas ou não, na África Central, é fator essencial na escolha do pertencimento dos escravos e ex-escravos às irmandades católicas no Brasil.

É evidente que o catolicismo na região Congo-Angola não foi ortodoxo, e mesmo que tenha implementado uma prática inquisitorial de queimas dos fetiches africanos, ela não sobreviveria se não tivesse se transformado no afro-catolicismo. Uma vez que pensar o catolicismo na África é pensá-lo com características africanas, pensar o catolicismo dos africanos na diáspora no Novo Mundo é, portanto, pensar numa experiência afro-católica. Como sugere Linda Heywood, nos séculos do tráfico Atlântico existiu, principalmente na África Central, uma cultura Afro-Lusitana, ou seja, ao contrário do que a historiografia costuma entender, houve uma incorporação da cultura africana nos costumes do branco na região Congo-Angola, que foi base da consciência política, religiosa e social de muitos dos escravos no Brasil. A manifestação cultural do congado retém em si elementos afro-católicos que foram trazidos da África, e não impostos no Brasil.

A cultura recusa-se a ser encurralada, ela alarga ou estreita fronteiras, ela cria uma nova postura por meio dos encontros dos variados modos de vida, ao formular outra maneira de fazer parte do coletivo, ela reelabora a si própria e a do próprio mundo que expressa. Se na memória dos africanos a identificação com a travessia do Atlântico é um ponto que faz convergir vários tempos passados em um único tempo, definido pela condição de escravo, a reconstrução de suas experiências passadas se dá

---

<sup>307</sup> WILLIAMS, Raymond. "Revolução". In: **Palavras-chave**. Um vocabulário de cultura e sociedade. Tradução de Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007. p.363.

pelo reconhecimento de afinidades ancestrais entre os embarcados, hábitos e valores transmitidas oralmente e colocados sincronicamente num mesmo tempo. A busca pela manutenção dos antigos hábitos e valores, nesse outro contexto histórico, criou, de qualquer forma, outras perspectivas coletivas de se viver.

No reinado do Congo está contida a dor da lembrança da escravidão, mas também as particularidades de cada terra natal deixada para trás. Como homens livres ou como escravos, retornam constantemente a África pelos caminhos de suas memórias; e, assim, reconfiguram suas experiências. Dessa forma, criam-se condições para elaborar um passado comum, expresso no rei Congo, o símbolo mais visível da construção de uma unidade baseada na diversidade. Por meio da trajetória do indivíduo e dos seus familiares e das situações impostas socialmente, a identidade é construída em relação à sociedade mais ampla e em relação aos diferentes grupos de procedência que representam. Assim, o congadeiro afirma a existência de um projeto de vida para aquela comunidade, que, no século XIX, conseguia negociar, dialogar com a sociedade brasileira em construção, e, na medida que seus valores podem ser observados até hoje, soube vencer circunstâncias as mais adversas.

A construção da identidade congadeira está muito além da simbologia implicada no ato de eleger o rei Congo nas terras mineiras. O pertencimento ao reinado do Congo é construído a partir de valores e práticas católicas, mas principalmente de outras práticas, primordiais, originárias de diferentes reinos, majoritariamente da África Central. A base da família ampliada representada pelos quartéis dos ternos de congado – a Casa, as relações de independência entre os capitães e seus soldados – os *mfumus*, seus familiares e acompanhantes – e através dos poderes do rei Congo e do poder de fato dos capitães – *mani* Congo e os *mfumus* – são reproduzidas no Brasil, a partir das heranças indivisíveis que não separam o universo do sagrado e do político na vida cotidiana. Da mesma forma que as alianças entre as Casas, a constituição de uma cidade ou de um distrito chegava a estabelecer relações culturais delimitadas, suficientemente fortes para constituírem grupos étnicos, configurados como clãs. O estabelecimento dos tipos de ternos configura essa mesma distinção identitária, que recebe os nomes das nações de procedência, real ou imaginada, de grupos étnicos africanos no interior do congado. Assim, não somente essa base cultural da família ampliada, mas também a que é definida pelas redes hierárquicas no interior de cada terno, que situa em lugar de preeminência os mais velhos e os mais feiticeiros, são os elementos africanos de sustentação da identidade do reinado do Congo.

De maneira geral, pode-se entender que no Congo, ou mais especificamente, na África Central, através de modos e ritos diferentes, o poder político era exercido por meio de um sistema de tributação que expressava as alianças entre os chefes de província e os chefes de linhagens, permeadas por crenças em espíritos da natureza e ancestrais que direcionavam, muitas vezes, as atitudes a serem tomadas para manter a prosperidade do reino. Já no reinado do Congo esses tributos são direcionados para duas instâncias diferentes; a saber, o pagamento em espécie feito à Igreja Católica para a manutenção da igreja ou altar do Rosário e das funções assistenciais e o tributo em danças e ritos africanos realizados em homenagem ao rei e à rainha Congo, por meio de um diálogo que implicava os ancestrais e as forças naturais. Nenhum terno se funda sem a permissão do Preto-véio (personificação dos ancestrais), nenhum soldado sai para dançar sem que os espíritos fechem seu corpo contra algum mal, nenhum capitão se faz capitão sem a confirmação das forças do outro mundo.

Missionários e viajantes como Cavazzi, Pigafetta, Da Gallo, Frei Girondino, Rui de Pinda registraram entre os séculos XVI e XVIII, ao narrar sua experiência na África Central, o sincretismo simbólico utilizado nas sucessões dinásticas e as apropriações católicas feitas, principalmente pela corte do Congo. No caso do Brasil, esse simbolismo pode ser encontrado nas narrativas de viajantes e folcloristas de momentos distintos, tais como, no século XIX, Debret, Sílvio Romero, Rugendas, Moraes Filho. Secularmente aceito, o *mani* Congo é importante na construção do Mundo Atlântico. A posição de destaque do *mani* Congo representa a própria relação de poder entre portugueses e centro-africanos. Ele se tornou conhecido pelo comércio interno e externo e por causa de sua proximidade diplomática com o papado e, conseqüente autonomia em relação a Portugal e a outros reinos europeus. Esse posicionamento o distinguiu dos outros reinos centro-africanos que também tiveram contato com o catolicismo através do padroado português. Portanto, ao analisar o significado da construção de uma identidade que, encontra no Brasil, nas figuras do rei Congo e de Nossa Senhora do Rosário suas principais referências e as conseqüências dessa identidade como posicionamento diferenciado dos congadeiros na sociedade escravocrata, é necessário entender que os africanos e seus descendentes, de uma maneira ou de outra, conheciam os instrumentos e vantagens da estrutura hierárquica de uma corte real que concedia poderes a quem praticasse o catolicismo e que tinha privilégios diante dos outros reinos pelo mesmo motivo.

Ao afirmar alguns dos princípios cosmológicos, costumes e símbolos centro-

africanos, essa experiência do tempo abre a possibilidade de visualizar uma ordem temporal composta por valores de matrizes africanas, construída em função de um destino comum, a escravidão moderna, e que entende a travessia oceânica como a experiência presente que contém bagagens pretéritas propiciadoras da formação de um passado comum inventado. Reconhecer-se como africano e encontrar o sentido dessa identidade, mesmo que em terras alheias, é o futuro imposto às gerações de traficados, alimentado a cada novo desembarque.

Os escravos que chegaram ao sudoeste de Minas têm origens variadas, oriundos da África, mas também de outras regiões do Brasil. A criação do Mito da Nossa Senhora do Rosário, que apresenta numa seqüência de chegadas os diferentes ternos, a partir do encontro deles com a Santa, é o registro oral da experiência do tempo de cada nova geração de africanos que chegavam à região. O mito aponta as diferentes nações de procedência, como foi visto no capítulo 3; permite inferir a relação de poder entre católicos, governo e escravos, como visto neste capítulo 4; e também fornece pistas para identificar as diferentes levas de escravos que, a cada momento, modificavam a composição étnica do tráfico, como será visto no capítulo 5 e os diferentes símbolos de poder utilizados pelos ternos como, no capítulo 6.

Calcula-se que cerca de duas mil pessoas por ano oriundas de Luanda chegaram a Minas Gerais em meados do século XIX<sup>308</sup>. O capítulo 5 buscará apresentar a trajetória desses africanos na história do povoamento, no fim do século XVIII e início do século XIX e na história do congado da região do sudoeste de Minas Gerais.

## Parte II

### Diversidade: Moçambiques e Congos nas Gerais

Diz Augusto Lima Junior, [o reinado do Rosário] *é uma das coisas mais tocantes de nossa História social*. [Os escravos] *Levavam o rosário ao pescoço e depois dos terríveis trabalhos do dia reuniam-se em torno de um “tirador de rezas”, e ouvia-se então, no interior das senzalas, o sussurrar das preces dos cativos*<sup>309</sup>.

<sup>308</sup> MILLER, Joseph. “The Number, Origins, and Destinations of Slaves in the Eighteenth-Century Agolan Slave trade”. In: **Social Science History**. 13, 4. Durham: Duke University Press, 1989.

<sup>309</sup> Augusto LIMA Jr. “História de Nossa Senhora em Minas Gerais”. p.60. Apud. Waldemar de Almeida BARBOSA. **Negros e Quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1972. p.165.

## Registros de Liberdade em uma Sociedade Escravocrata

O mundo escravocrata em que se viram os africanos desembarcados no Brasil em tudo diferia do seu mundo de origem. Desceram no porto sem sapatos nem outros pertences, mas não deixaram de trazer consigo uma bagagem cultural e espiritual muito significativa, força oriunda de seus antepassados, que lhes ditavam outra ordem em um regime de temporalidade totalmente outro em relação ao que conheciam e que desenhava o horizonte de expectativas muito restrito que a experiência da escravidão no outro lado do Atlântico possibilitava.

François Hartog<sup>310</sup> retoma as considerações de Reinhart Koselleck<sup>311</sup> para compreender a história como uma engrenagem movida pela tensão entre a experiência presente e o horizonte de expectativa, por isso a compreende como a expressão de um modo de produzir a relação entre passado, presente e futuro, que conforma um regime de historicidade construído pela relação entre os agentes sociais..

Para este autor, o regime de historicidade pode ser observado nas diferentes sociedades, ao atrair o olhar para as ordens do tempo que

“...são de tal forma imperiosas, que nos rendemos a elas mesmo sem dar-mos conta: sem querer, ou mesmo não querendo, sem saber, ou sabendo, de tal maneira elas se nos impõem. Ordens com as quais nos chocamos na tentativa de contradizê-las. As relações que uma sociedade estabelece com o tempo parecem ser, com efeito, pouco passíveis de discussão ou nada negociáveis.”<sup>312</sup>

O destino comum dos traficados forneceu às várias tradições culturais dos desembarcados no Brasil no período escravista, instrumentos para a construção de uma memória coletiva marcada pelo que pode ser considerado como o regime de historicidade africano. A edificação de um passado cheio de adequações, mitos fundadores, esquecimentos e lembranças, que sustentaram suas identidades nas novas terras apresenta símbolos que resistiram às situações da diáspora, e que combinam a referência comum à África de origem com as especificidades das várias tradições

<sup>310</sup> Cf. HARTOG, François. Régime d’Historicité. Présentisme et Expériences du temps. Seuil : Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, 2003.

<sup>311</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Puc-Rio /Contraponto, 2006.

<sup>312</sup> HARTOG, François., op.cit., p.II (tradução minha)

africanas e com as novas experiências vividas como escravos na colônia portuguesa e no Império do Brasil.

Os significados desses signos de identidade permitem o entendimento das situações do povoamento, das marcas do tráfico e das relações sociais africanas. No caso do reinado do Congo, as experiências vividas pelos escravos, ex-escravos e seus descendentes criaram diversas nações – Moçambiques, Congos, Catupés, Marinheiros e Vilões – e essas possibilitam enxergar a importância das circunstâncias do povoamento do sudoeste de Minas Gerais e as configurações sociais e étnicas do reino do Congo na África Central como referências presentes nesta manifestação cultural. A identificação desses agrupamentos no congado, seja por parentesco seja por semelhanças e diferenças de tradições, retoma uma rede de solidariedade entre as famílias dada, entre outros motivos, pela preservação de elos longínquos, reveladores da ordem do tempo da comunidade de origem.

A representação das Casas dos mfumus na África Central como quartéis dos capitães de terno, que acolhem os dançadores e seus familiares, aconselham e, muitas vezes, administram suas vidas, esclarece a necessidade da manutenção dos laços de pertencimento das famílias espalhadas pelo Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, remete a situações vivenciadas em diversos momentos históricos, e apontam para as circunstâncias do povoamento da região nos séculos XVIII e XIX.

No século XIX, as associações religiosas, tais como as Irmandades do Rosário, desempenhavam a função de mediadoras entre os limites indiscutíveis de cada um dos regimes de temporalidade que convivem no festejo. Se, por um lado, a sociedade de súditos de reis africanos incomodava o universo da ordem, por outro, era impossível mantê-lo sem ela. O espaço de sociabilidade de escravos e libertos que se constituiu em torno dos reis Congos negociava, através de brechas muito estreitas, com o *mundo do governo* da sociedade escravista. Através delas os congadeiros construía uma via própria em que as expressões do seu próprio regime de temporalidade pudessem subsistir.

Na primeira metade do século XIX, os que imprimiam direção ao Império do Brasil construía os alicerces da ordem imperial. A monarquia constitucional se projetava no território imperial, que ainda estava sendo delimitado e constituía-se como um dos elementos da nacionalidade brasileira. A visibilidade almejada de uma nação de vastas fronteiras, de grandes riquezas naturais e geograficamente privilegiada em relação ao comércio com outros países do mundo era desejo dos cidadãos.

Ma década de 1860, já consolidada sua afirmação como país independente, o Império do Brasil tinha projetos ambiciosos, como se verifica na introdução do *Dicionário Geográfico Histórico e Descritivo do Império do Brasil*:

“...e tal é a vantagem de sua posição geográfica que podemos afoitamente afirmar, que uma esquadra brasileira que cruzasse entre o cabo de Santo-Agostinho e o cabo ocidental da África, em tendo forças suficientes, interceptaria dentro de pouco tempo o comércio marítimo da Europa com as demais partes do mundo.”<sup>313</sup>

Enquanto os construtores do Império pensaram o Brasil como um Estado de características geográficas privilegiadas, internamente era necessário concretizar o projeto dessa Nação. Assim, províncias, cidades, vilas e freguesias do Império do Brasil herdaram as funções principais de fisco e de ordenação social que a coroa portuguesa havia implementado.

Desde 1790, o crescimento econômico de Minas Gerais se fundamentava no abastecimento do mercado interno e não mais na extração do ouro, preservando a relação da região com o litoral brasileiro e, principalmente, com o Rio de Janeiro. Com a independência, os colonos e colonizadores fizeram-se brasileiros, mas, na imagem forjada por Ilmar Rohloff de Mattos, recunhavam uma moeda baseada na agricultura mercantil e escravista<sup>314</sup>. O poder centralizado defendido pelos Saquaremas não podia abrir mão da escravidão, o liberalismo brasileiro contava com o apoio das monoculturas escravocratas e, por isso, quando as condições do cenário internacional obrigaram o Império a enfrentar a questão da cessação do tráfico de escravos, a partir da década de 1840, as medidas ordenadas ao fim do tráfico negreiro eram apresentadas como ação da Coroa, “face iluminada da classe senhorial”<sup>315</sup>. O tráfico Atlântico foi suprimido lentamente e o tráfico interno estimulado. Segundo Ilmar Rohloff de Mattos eliminava-se a “exterioridade do mercado de trabalho como condição para a preservação do mundo do trabalho”<sup>316</sup>.

A análise das origens dos escravos e dos trajetos de migração para os Sertões de Minas Gerais explicita parte dessa política Imperial. Mas é preciso observar que, oriundos de outras províncias, do centro aurífero ou ainda da própria África, esses escravos são homens e mulheres que fizeram do oeste do Rio São Francisco – terras de

<sup>313</sup> SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de. *Dicionário Geográfico Histórico e Descritivo do Império do Brasil*. 1º tomo. Paris, 1863. p.5.

<sup>314</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 2004. pp. 29-31.

<sup>315</sup> Idem. p.239.

<sup>316</sup> Idem. Ibidem., loc. cit.

quilombos no século XVIII – a morada das expressões de suas próprias ordens do tempo. Estigmatizados por serem escravos ou, uma vez libertos, como pertencentes ao mundo da desordem criam, nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, a expressão de um horizonte de expectativa de recriação de suas identidades.

### 5.1. Africanos e Crioulos nos Sertões do oeste do Rio São Francisco

A queda da extração de ouro como a principal atividade econômica da capitania de Minas Gerais nos tempos coloniais, não significou para a região, nas primeiras décadas do Império, uma interrupção do comércio interno e externo com outras partes do Estado Imperial e fornecedores do comércio internacional.

O geógrafo Luis Lourenço, ao analisar o povoamento da região do sudoeste de Minas, explica o deslocamento do eixo de concentração populacional do centro aurífero para outras regiões da capitania, como adequação as transformações do mercado no fim do século XVIII. O autor denomina esse processo como *diáspora mineira* e afirma que entre 1776 a 1829 houve a dispersão de 5.573 habitantes da região central de Minas para as fronteiras da capitania<sup>317</sup>. Esses mineiros povoadores das Gerais serão chamados de *generalistas*. Os generalistas eram diferentes dos bandeirantes, pois traziam suas famílias e suas propriedades, estabelecendo-se na área. Incluía-se nessa categoria os capitães do mato que através das ações de captura de escravos fugidos e destruição de quilombos acumulavam bens móveis e imóveis para a empreitada da ocupação ordenada das terras.

Na perspectiva da história demográfica, 1738 e 1739 são anos em que a população escrava da capitania atingiu seu número mais elevado<sup>318</sup>. A população escrava representava entre 40% a 50% de todos os habitantes de Minas na segunda metade do século XVIII. Em 1786, segundo este autor, as porcentagens populacionais por categoria em Minas eram de 22,2% de brancos, 31,8% mulatos e negros livres e 46% mulatos e negros escravos<sup>319</sup>. Somando-se o número de negros livres ao de

---

<sup>317</sup> LOURENÇO, Luís A B. **A Oeste das Minas. Escravos, índio e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861)** Uberlândia: EDUFU, 2002. p.70.

<sup>318</sup> Dados elaborados a partir de inventários de propriedade de 1715 até 1888 nas vilas de Diamantina, Ouro Preto, Mariana, São João d'El Rei e São José d'El Rei<sup>318</sup> e de censos de população de outras localidades – o primeiro realizado pelo governo da capitania em 1776, e outros realizados pelas comarcas em 1786, 1808, 1831, 1833-1835, 1854-1855 e 1872<sup>318</sup>. In: Laird W BERGAD. **Escravidão e História Econômica**. Demografia de Minas Gerais, 1720-1888. Bauru: Edusc, 1999. p.147.

<sup>319</sup> Idem. Ibidem. p.153 e 156.

escravos, observa-se que, entre os anos 1785 a 1794, 50% da população de Minas era constituído por população de origem africana<sup>320</sup>.

Em 1807, o total da população da região de Paracatu era de 46.165 habitantes<sup>321</sup>. Na introdução do *Dicionário Histórico Geográfico Descritivo do Império do Brasil*,<sup>322</sup> escrita em 1841, lê-se: “em 1816, a comarca de Paracatu [chegava a] 60 mil habitantes por comprovação do aumento ininterrupto da população local criou-se sucessivamente Araxá, [em 1832] Uberaba, [em 1835] Farinha Podre, Separados e Patrocínio [em 1841].”<sup>323</sup> Verifica-se que, em um curto período de nove anos, a população praticamente duplicou em relação aos números apresentados para 1807 e o crescente número de moradores constituía os primeiros arraiais, vilas e freguesias do atual Triângulo Mineiro e, por conseqüência, Araxá e Desemboque tornam-se julgados desta comarca<sup>324</sup>. Em 1833, a comarca de Paracatu apresentava 39,8% da população de brancos, 31,7% de negros e mulatos livres e 28,4% de escravos<sup>325</sup>. Nota-se uma concentração de escravos e libertos nessa área da província, que somente nos fins do século XIX será modificada. No censo de 1872, a população provincial de 197.176 era formada de 42,2% de brancos, 40,4% de mulatos e negros livres, 15,2% de escravos<sup>326</sup>. Enquanto em toda a província, em 1876, as porcentagens eram de 40,8% de brancos, 39,5% de mulatos e negros livres, 18,2% de negros e mulatos escravos, e 1,6% de caboclos.

Mesmo que os dados apresentem uma diminuição da população escrava em relação ao século anterior e ao início do século XIX, na região, como também em toda a província, a relação entre a população de negros (escravos e livres) e de brancos ainda é de 60% para 40%. “O primeiro censo nacional brasileiro, realizado em 1872, revelou que a província de Minas Gerais tinha mais escravos do que qualquer outra região brasileira e que a população de escravos havia dobrado desde 1819.”<sup>327</sup>

O crescente aumento da população mineira, acompanhado pelo setor da escravaria no momento em que se dá a decadência da exploração do ouro na região

<sup>320</sup> Ibidem, p.199.

<sup>321</sup> Idem. p.191.

<sup>322</sup> SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de., op. cit..

<sup>323</sup> Idem. Ibidem. p87.

<sup>324</sup> Como freguesias separadas da Comarca de Paracatu, só aparecem Desemboque e Araxá, a partir de 1816 e, em 1818, respectivamente, nas estimativas demográficas locais. Apud. BERGAD, Laird W., op. cit., p.321-332.

<sup>325</sup> BERGARD, Laird W., op. cit., p.191.

<sup>326</sup> Idem. Ibidem.

<sup>327</sup> Ibidem p. 21 e pp. 150 -153.

central é explicada por Laird Bergad como resultado da própria reprodução entre os escravos mineiros e não por outras razões de cunho comercial<sup>328</sup>. No entanto os números oriundos do tráfico negreiro contradizem a unicidade da explicação de Laird Bergad. Nessa perspectiva, somam-se à explicação pela reprodução dos escravos locais a importação de escravos oriundos das últimas levas de tráfico Atlântico e do tráfico interno, além da migração de escravos e homens livres de outras províncias.

A importação de escravos africanos ou crioulos para o interior, principalmente no sul e sudoeste de Minas Gerais absorvia, segundo Manolo Florentino, ainda por volta de 1820, de 40% a 60% dos escravos desembarcados no Rio de Janeiro para abastecimento da economia interna<sup>329</sup>. Tanto que dez anos antes da abolição a sociedade mineira e Paracatu, particularmente, mantinham um índice de escravos elevado, ainda na margem de 18% da população. Nesse sentido, os olhos da classe senhorial dessa região estavam voltados para o porto do Rio de Janeiro, capital do Império, grande centro comercial de escravos africanos ou crioulos, fosse por comércio interno, fosse por comércio Atlântico.

Desde fins do século XVIII, o porto do Rio de Janeiro tornara-se o porto de maior volume de importação de escravos, em razão das transformações no comércio mundial: o fim do comércio negreiro na América Britânica, as guerras napoleônicas, a mudança da coroa portuguesa para o Rio de Janeiro, a partir de 1808, e a relação entre os traficantes do Rio de Janeiro e os Angolanos, cujos laços se fortaleceram nas últimas décadas do tráfico. Nos quatro últimos meses do ano de 1852, o relatório do ministro da Justiça registrou 3.801 entradas no porto do Rio de Janeiro de “peças de ébano”, somente oriundos do comércio interno, 3.461 do Norte e 400 do Sul<sup>330</sup>.

Segundo Joseph Miller a exportação anual de escravos da costa ocidental para as Américas manteve um crescente desde 1650 até aproximadamente 1780, sendo os

---

<sup>328</sup> Laird Bergad propõe uma discussão com outros autores, tais como Almilcar Martins Filho, Roberto B. Martins, Douglas Cole Libby e Robert Slenes, que mostram a importação de escravos oriundos da África para Minas como um fator importante para o aumento demográfico e o aquecimento econômico da região. Os primeiros, apesar de acusarem a importação de africanos como causa do aumento de escravos em Minas, entendem a economia mineira baseada no comércio de subsistência da própria província e, assim, não conseguem resolver o problema de custo benefício, tendo como base o volume de rendimentos da província para custeio da importação, visto a distância dos portos a que a província se encontrava. Para Bergad, Robert Slenes amplia o quadro econômico, integrando a economia mineira ao comércio do Rio de Janeiro e de São Paulo. Assim, os rendimentos gerados pelas atividades destinadas à exportação ajudam a explicar a capacidade de Minas Gerais em importar escravos.

<sup>329</sup> FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (século XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993. p.46.

<sup>330</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de., op.cit., p. 242

anos 1680 e 1780 os de maior crescimento, porém a diferença quantitativa é grande, no século XVII, quando o comércio sul-sul de escravos implicava na mobilidade de cerca de 13 a 14 mil homens e mulheres e, no século seguinte, cerca de 40 mil<sup>331</sup>. Com a pressão britânica pelo fim do tráfico, há uma queda desse comércio, no entanto em 1820, a exportação de escravos da região Congo Angola ainda era de cerca de 38 mil escravos/ano. Mary Karasch confirma os números do comércio da costa centro africana para o Rio de Janeiro, ao apresentar de 23% a 32% de desembarcados oriundos de Cabinda e Mayumbe depois de 1817<sup>332</sup>.

Não era apenas o litoral norte centro africano que sustentava esses números. Somente do porto de Benguela, ao sul da atual Angola, exportavam-se cerca 5 mil escravos em 1820, depois de ter chegado à marca de 7 mil em 1790<sup>333</sup>. Se os portos de menor significado para o tráfico ganhavam tamanha amplitude comercial, o porto de Luanda, um dos mais movimentados desde o início da colonização portuguesa, registrava uma média de 10 mil escravos/ano embarcados para o Brasil durante os séculos XVIII e XIX e registrava um ápice de embarques entre os anos de 1780 e 1790, com uma média de 35 mil escravos/ano<sup>334</sup>.

O autor Joseph Miller assinala que os números relativos aos escravos traficados para o Brasil não são precisos, pois a fiscalização das empresas que faziam o comércio negreiro era falha. Muitas empresas eram de fundo privado tanto brasileiro, como angolano e português e a coroa não tinha instrumentos de controle de todas as redes constituídas, principalmente depois da independência do Brasil e da interdição do tráfico Atlântico. Alguns anos, no entanto, permitem aproximações a números mais precisos, como é o caso dos anos 1723-70, quando a competição entre o mercado de Salvador e o do Rio de Janeiro para abastecer o mercado de Minas Gerais provocou uma demanda maior de fiscalização por parte do governo português. Para esse período há uma série de registros anuais sobre o comércio Atlântico entre os portos de Luanda, Loango, Rio de Janeiro e Salvador. O autor estima que cerca de 2.000 escravos por ano, entre 1710-30, embarcavam em Luanda e, através do porto do Rio de Janeiro, chegavam a Minas.

---

<sup>331</sup> MILLER, Joseph. **Way of Death**. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830). London: James Curry, 1998. p.232.

<sup>332</sup> KARASCH, Mary C. **Slave Life in Rio de Janeiro 1808-1850**. Princeton: Princeton University Press, 1987. p.16-17.

<sup>333</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>334</sup> MILLER, Joseph. "The number, Origins, and Destinations of Slaves in the Eighteenth-Century Angolan Slave trade". In: **Social Science History**. 13, 4, (1989). pp.381-419.

Estima-se para o século XIX, nas minas de ouro, 40% de escravos do Congo e 35% de Angola, o que soma 75% de africanos oriundos da África Central, de regiões de mesma raiz lingüística, a banto. Para Laird Bergad, outros 15% eram os conhecidos como africanos de Mina, provenientes do norte da África Ocidental<sup>335</sup>. Porém deve acrescentar-se a esses dados a importação massiva de africanos da ilha de Moçambique, África Oriental<sup>336</sup>. O comércio de escravos de Moçambique para o Brasil tornou-se tão importante, no início do século XIX, que “em 1839 juntamente com negreiros estabelecidos em Angola, os moçambicanos quiseram constituir com o Brasil a Federação Transoceânica independente de Portugal”<sup>337</sup>. Segundo, Carlos Serra<sup>338</sup>, até as últimas décadas do século XVIII, Moçambique não tinha no comércio escravo uma base econômica forte, o marfim e o ouro eram as principais matérias de exportação. A partir de 1790 são enviados, na maior parte por franceses, cerca de 5 mil escravos/ano para Madagascar, mas já nos anos de 1815 e 1820 cerca de 10 mil escravos saiam com destino ao Brasil e às ilhas francesas cerca de 7 mil. Isso explica o porquê de, na década de 1810, o governo português no Brasil reforçar suas rotas de comércio de pequenos negociantes que deixavam de procurar Luanda para ir a outros portos africanos, como Moçambique<sup>339</sup>.

Os Moçambiques fizeram parte das últimas levadas de escravos africanos a chegar a Minas e não conheceram outro porto brasileiro que não o do Rio de Janeiro<sup>340</sup>. Os congadeiros de Minas Gerais narram esse fato através do mito de Nossa Senhora do Rosário, quando referem que os Moçambiques foram os últimos a chegar para salvar a Santa. Já as Atas e Livros de despesa e receita das Irmandades do Rosário o assinalam nas inscrições de seus membros: entre eles é possível encontrar inúmeras referências portuárias de várias regiões da África Central como sobrenomes pessoais, mas há uma forte incidência de referências a membros provenientes de Moçambique, como é o caso do juiz de Araxá Jozá Mossambiqueiro Gisidando Simão Ferreira

---

<sup>335</sup> Segundo o autor, Laird W. Bergad, a compra dos africanos Mina foi muito valorizada nos primeiros anos de mineração chegando a 45% da população escrava entre 1720 e 1739. As porcentagens das origens dos africanos são feitas a partir de documentações portuárias e de inventários de propriedade e notas de compra de escravos. Laird W. Bergand., op. cit., p.229.

<sup>336</sup> KARASCH, Mary C., op. cit., p.11-25.

<sup>337</sup> SERRA, Carlos (org). **História de Moçambique**. Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores (200-1866). Maputo: Departamento de História, 1982.p.103.

<sup>338</sup> Idem. Ibidem. pp.99-103.

<sup>339</sup> MILLER, Joseph. “The number, Origins, and Destinations of Slaves in the Eighteenth-Century Agolan Slave trade”. In: **Social Science History**. 13, 4, (1989).

<sup>340</sup> MILLER, Joseph., op.cit. 1998, p.451.

Figueredo (livre em 1836) e da irmã de mesa da mesma irmandade (em 1839), Joaquim Benguela (escrava) do Major Antônio da Costa Pereira.

A decadência da economia aurífera não abalou o fluxo do comércio de escravos para da região Congo Angola para o Brasil, ou para Minas Gerais, como também a transferência da economia centro aurífera para os Sertões das Gerais não diminuiu a população africana ou de origem africana da província.

Se não há como confirmar o volume de traficados congos e angolas entre os moradores dos quilombos do Campo Grande nos fins do período colonial, no período imperial esses dados podem ser inferidos através dos documentos das Irmandades do Rosário dos arraiais, vilas e freguesias que formaram os julgados de Araxá e Desemboque.

## 5.2. Nomear os Sertões para Submeter o Campo Grande

Os ataques aos quilombos de Campo Grande duraram todo o século XVIII e início do XIX, quando, por fim, o Império brasileiro conseguiu mapear, combater e submeter os quilombos. A Introdução ao primeiro tomo do *Dicionário Geográfico Histórico e Descritivo do Império do Brasil*, publicado em 1863, contextualiza o estudo de que resulta o dicionário, no qual pode ser encontrado o registro demográfico, econômico e territorial das comarcas brasileiras. O que parecia claro naquele momento era que

“A importância política e comercial de uma nação depende necessariamente da bondade de suas instituições civis, das produções do seu solo e indústria, e primeiro que tudo de sua posição geográfica.”<sup>341</sup>

Nessa afirmação, o glossário geográfico e histórico das comarcas do Império brasileiro alude às bases fundamentais para construção de uma nação. Primeiramente, ela sustenta-se nas suas instituições civis, ou seja, no Estado. A segunda preocupação do governo para consolidação da nação é a definição precisa do território. O desejo de definição dos limites desse território já aparece como realizado no *Atlas do Império do Brasil* de Candido Mendes, publicado em 1868,<sup>342</sup>. No entanto, Ilmar Rohloff de Mattos explicita como, nesse momento, as fronteiras do Brasil ainda não estavam

<sup>341</sup> SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de. 1º tomo, op. cit., p.12.

<sup>342</sup> MENDES, Candido. *Atlas do Império do Brasil de 1868*. Rio de Janeiro: Arte & Histórico. Livros e Edições, 2000. (Edição fac-similar).

constituídas. A coroa brasileira negociava com as elites locais a melhor conformação do Estado, mas também delimitava fisicamente seu território.

O povoamento do sudoeste de Minas estará inserido nesse contexto no século XIX e seguiu uma lógica análoga no período colonial.

“A faixa territorial compreendida nos limites de Minas, Goiás, Mato Grosso tem estreita correlação com o deslocamento do eixo político, administrativo e econômico para o centro-sul, onde desde 1763 já se instalara, no Rio de Janeiro, a sede do vice-reinado.”<sup>343</sup>

Isso significa que as transformações geopolíticas da região estão relacionadas ao grande fluxo econômico e demográfico em Minas, São Paulo e Rio de Janeiro e à promoção do ajuste entre esses poderes locais e regionais e as políticas de ação para ocupação do interior.

No fim do século XVIII e até meados do século XIX, as fronteiras geográficas da Província das Gerais passaram por intensas mudanças porque era preciso, “Paradoxalmente, dividir para integrar e consolidar a estrutura sócio-econômica”<sup>344</sup>. No decorrer dos últimos anos da colônia, as províncias, comarcas, julgados, freguesias, vilas e arraiais do território que, no futuro, constituiria o Império do Brasil foram sendo delineados,. Entre 1808 e 1868, cinco subdivisões diferentes das comarcas podem ser encontradas nos mapas da época. Conforme a região era ocupada, a estrutura burocrática avançava e mais subdivisões se estabeleciam nas antigas comarcas.

O povoamento do sudoeste de Minas Gerais foi simultâneo à constituição das Irmandades do Rosário. Em 1815, têm-se registros paroquiais da provisão régia para a construção da capela em Vila de São Bento de Tamanduá<sup>345</sup>; em 1836, realizaram-se as eleições dos reis Congos em Araxá; em 1876, houve abertura de cofre<sup>346</sup> em Uberlândia; em 1896, aprovou-se o novo Compromisso da Irmandade do Rosário de Uberaba.

A documentação da Assembléia Legislativa da Província evidencia a simultaneidade entre a ocupação do sudoeste de Minas e a consolidação das Irmandades do Rosário, além dos próprios decretos imperiais que garantiam a

<sup>343</sup> GONÇALVES, Maria Figueiras e WENECK, A. Lúcia., op. cit., pp. 47-113.

<sup>344</sup> BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder. Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Editora Ática, 1986. p.144.

<sup>345</sup> Atual Divinópolis.

<sup>346</sup> Abertura de Cofre corresponde ao momento em que se oficializa o caixa e livro de despesa e de receita da Irmandade.

assistência e controle sobre as associações civis ou religiosas, tal como o Decreto número 2711 de 19 de dezembro de 1860<sup>347</sup>, que registrou mais de 59 Irmandades de Nossa Senhora do Rosário na região.

No período colonial, a coroa portuguesa também teve olhos para a região, conhecida, então, como Campo Grande. Nesse momento, os Sertões das Gerais não eram habitados somente pelos índios bugres e caiapós, mas também por negros fugidos aquilombados. O foco da ação da coroa portuguesa, no século XVIII, foi direcionado para políticas de apoio aos capitães do mato, que, ao submeterem os quilombos, recebiam suas terras como sesmarias.

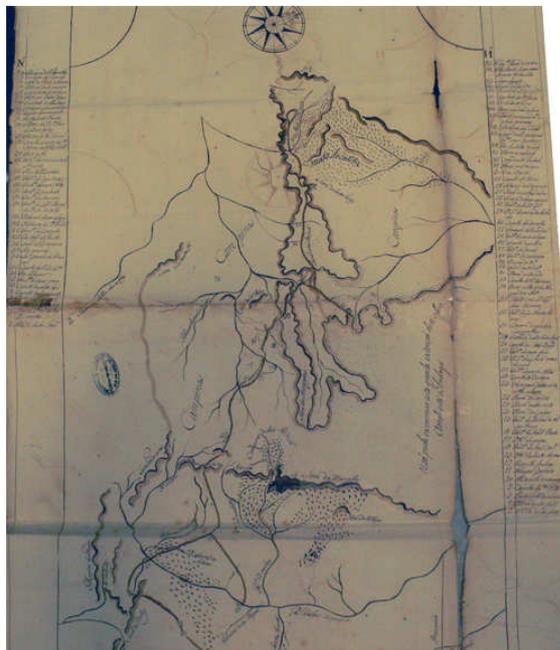


Figura 11 - Mapa da localização dos quilombos na região do Campo Grande, elaborado durante a expedição do capitão Pamplona em 1769.<sup>348</sup>

O mapa acima reproduzido é parte do *Diário de Campo* do Mestre de Campo, Regente e Guarda Mor Inácio Correia Pamplona, escrito em 1769 por ocasião de uma expedição contra os quilombos do Campo Grande. Nesse diário, encontra-se o registro de nove agrupamentos, alguns desabitados, outros com cerca de 200 *cochas* (casas) e,

<sup>347</sup> Microfilme Rolo 10. **Coleção Das Leis do Império Do Brasil**. Fash 01 Ano 1860. APM.p. 1125.

<sup>348</sup> MANUSCRITO. Conde de Valadares. Código 12/3671 doc. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Ver também em GONÇALVES, Maria Figueiras e WENECK, A. Lúcia. “Transcrição da Expedição Quilombos do Campo Grande.” In: **Anais**. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 108:47-113, 1988.

em sua maioria, compostos por um total de 80 a 100 casas<sup>349</sup>. Dentre esses agrupamentos os mais conhecidos são os quilombos de Ambrosio, São Gonçalo, Santos Fortes, Salitre, Samambaia e Perdição<sup>350</sup>.

No Brasil escravista, a lexia *quilombo* foi normalmente associada a um acampamento de escravos fugitivos, um refúgio de homens e mulheres que poderiam ser punidos segundo a legislação colonial e o Código Criminal do Império. Foi o Conselho Ultramarino que definiu, em 1740, a reunião de mais de 5 fugidos como um quilombo<sup>351</sup>. Diferente desse entendimento de caráter oficial é aquele dos historiadores João José Reis e Flávio Gomes, que compreendem os quilombos dos séculos XVII, XVIII, XIX como organizações sociais em formação, assim como todas as demais organizações sociais que se estabeleceram na Colônia e Império.

Os quilombos não compunham necessariamente sociedades isoladas opostas ao sistema, tão pouco eram compostas apenas por escravos fugidos.

“As trocas culturais e as alianças sociais foram feitas intensamente entre os próprios africanos, oriundos de diversas regiões da África, além é claro, daquelas nascidas das relações que desenvolveram com os habitantes locais, negros mestiços aqui nascidos, brancos, índios.”<sup>352</sup>

No entanto, mesmo que existissem relações de troca entre os quilombolas e a sociedade mais ampla, os próprios autores esclarecem que os senhores, o governo e a Igreja faziam tábula rasa das visões de mundo e das instituições ali vivenciadas. Em algo a política local e aquela da coroa portuguesa e, posteriormente, a do Império do Brasil estavam de acordo: esses núcleos africanos só poderiam existir enquanto fossem úteis, por exemplo, como ponto de abastecimento de água e alimento para os aventureiros.

<sup>349</sup> MARTINS, José Tarcísio. **Quilombo do Campo Grande**. A História de Minas, roubada do Povo. São Paulo: Gazeta Maçônica, 1995.

<sup>350</sup> O manuscrito de 1769 baseia-se em anotações próprias e de terceiros, normalmente responsáveis pelos povoados das proximidades. MANUSCRITO. Conde de Valadares., op. cit.

<sup>351</sup> LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004. p.551.

<sup>352</sup> GOMES, Flávio e REIS, João José (orgs.). “Introdução”. **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.12.



Figura 12 - Julgados de Desemboque e Araxá, referidos no alvará de 4 de abril 1816<sup>353</sup>.

O traçado cartográfico desse segundo mapa do atual Triângulo Mineiro representa, se comparado com o da expedição do capitão Inácio Pamplona, a ordenação imposta pelo governo da capitania de Minas aos povoados desordenados do sudoeste mineiro. Apenas 47 anos após a expedição de 1769, cujo chefe assinalou com o traço de sua pena as fronteiras naturais – rios e montanhas – entre os agrupamentos de negros, a mesma região está desenhada, ainda que de forma rudimentar, por fronteiras político-administrativas que separam um Julgado de outro, uma comarca de outra.

A mudança da lógica do traçado de um mapa para o outro estabelece uma distância temporal entre a produção de um e de outro, todavia, há um elemento comum entre ambos, que poderia ser resumido na fórmula ocupar para ordenar. No primeiro momento, o sudoeste de Minas era considerado desocupado mesmo se ali já existissem tribos indígenas e quilombos. A ocupação dessa área se deu, portanto, com a repressão e o ordenamento dos povoados de indígenas e de negros aquilombados.

No século XIX, as diretrizes governamentais começavam com a redefinição das comarcas, a criação das freguesias e a contagem da população local. Se, até então, a capitania de Minas Gerais se dividia em 4 comarcas (Vila Rica, Rio das Mortes, Sabará e Serro-Frio<sup>354</sup>), ao longo do século XIX, a configuração geopolítica se transformou.

<sup>353</sup> MENDONÇA, José. **História de Uberaba**. Uberaba: Edição Academia de Letras do Triângulo Mineiro. Bolsa de Publicações do Município de Uberaba, 1974.

<sup>354</sup> SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de., op. cit., loc.cit.

Em 1815, parte da Comarca de Rio das Mortes tornou-se a Comarca de Paracatu, que abrangeu toda a região oeste do Rio São Francisco até Goiás. Essa divisão se deu por questões tais como a necessidade da diversificação econômica da Província e a ocupação formal dos territórios mais afastados da área central. Embora, desde 1714, na comarca de Rio das Mortes tenham sido descobertas jazidas de ouro e pedras preciosas, sua principal atividade econômica foi a pecuária. Por sua vez, na freguesia de Príncipe de Paracatu situada a oeste e que daria o nome a Comarca encontraram-se jazidas de ouro em 1740, tornando-se um novo centro aurífero tardio em relação ao centro minerador da capitania. O Julgado de Desemboque (a leste da Comarca) conheceu o auge da extração de ouro e de diamante em função, principalmente, da sua localização estratégica, entre as vilas de Ouro Preto (a leste) e Paracatu (a noroeste) e as duas vias de escoamento do sudoeste para o litoral, os antigos caminhos da Estrada Real (da cidade de Diamantina aos portos do Rio de Janeiro e de Parati) e a estrada de Anhangüera (de Goiás Velho a São Paulo).

Produtor também de minérios, Desemboque possibilitou, através de São Paulo, o escoamento do ouro e de pedras preciosas sem o imposto da coroa, durante toda a segunda metade do século XVIII. As picadas de Piuhim e Jacuí demarcavam o trajeto do ouro que escorria das mãos dos portugueses que controlavam São João D'El-Rei e Ouro Preto. De Goiás e Príncipe de Paracatu, passavam por Araxá e desviavam-se no mesmo entrecruzamento. Notadamente, a vila onde se faziam as trocas era Desemboque, onde o ouro era vendido aos comerciantes paulistas, que ali chegavam pela via Anhangüera.

Desemboque era, assim, o fim de um caminho cheio de perigos. Depois de vendido o ouro sem o quinto da coroa aos paulistas, se o fisco fosse escravo já podia pensar em comprar sua alforria. Já na perspectiva da coroa portuguesa, a vila da lavagem do ouro foi alvo de uma ação de ocupação e ordenação burocrática para acabar com aquilo que, para ela, representava a desordem. A Carta Régia de 1816, assinada por D. João VI, anexava definitivamente a Minas Gerais o Julgado de Desemboque.

Os limites do Julgado de Araxá foram estabelecidos pelo Barão de Eschwege, nomeado para este fim pelo então Governador de Minas, que incentivara a ocupação, precisamente nas redondezas da Serra do Salitre, Salitre, Serra Negra, Marrecas, pois, além das terras já estarem cultivadas pelos antigos quilombolas, possuíam muitos

bebedouros de água salitrada, úteis para a criação de gado. Forma-se, assim, o arraial de Patrocínio no Julgado de Araxá<sup>355</sup>.

O sudoeste de Minas Gerais, denominado inicialmente como Campo Grande, depois Sertões, hoje Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, foi habitado, até fins do século XVIII, por quilombolas e indígenas. Os quilombos de Campo Grande cederam a custo de muitas recapturas e de mortes às ordens, primeiramente da coroa portuguesa e, num segundo momento, da coroa do Brasil. No século XIX, nem ouro, nem quilombos impediam a povoação da região do sudoeste de Minas Gerais. A continuidade da política colonial de extermínio dos quilombos, controle da exploração de ouro e da política imperial de povoamento transformou o Campo Grande nos Sertões de Minas Gerais.

### 5.2.1. Quilombos do Campo Grande

Para melhor fazer entender o olhar da coroa para o interior do país, Ilmar Rohloff de Mattos cita José Bonifácio, que anuncia as estratégias de consolidação de um Estado poderoso, em 1815, na Acadêmica Real das Ciências de Lisboa: “Nação alguma é independente, rica e poderosa se o terreno onde mora anda inculto e baldio”<sup>356</sup>. Após a independência, os dirigentes da recém criada nação brasileira pensavam na eliminação desses terrenos baldios e incultos.

Além disso, como afirmou o Conde de Assumar<sup>357</sup>, havia, para cada branco, vinte ou trinta negros. Essa estimativa, formulada na convivência do aristocrata mineiro com seu habitat, é sintomática para entender as tensões sociais da região. Assegurar o fim dos quilombos do Campo Grande foi visto como pré-condição para as iniciativas de dominação dos núcleos de povoamento na região. Debelar focos de rebeliões, como as ocorridas no século XVIII, devia fazer parte da agenda de conquista e ordenação do território e dos que nele habitavam.

Segundo Arthur Ramos, em 15 de abril de 1756, em Minas Gerais, deu-se a revolta da Quinta-feira Santa, em que os negros mataram “todos os homens brancos e

---

<sup>355</sup> LOURENÇO, Luís A B. **A Oeste das Minas. Escravos, índio e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861)** Uberlândia: EDUFU, 2002. p.77- 85.

<sup>356</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de., op. cit. , p.34.

<sup>357</sup> Conde de Assumar foi o título dado por Dom Pedro II à Dom Pedro Miguel de Almeida Portugal e Vasconcelos, português que chegou ao Brasil em 1717 para assumir o cargo de Governador e Capitão Geral da Capitania de São Vicente, cuja área abrangia os atuais Estados de São Paulo e Minas Gerais. Disponível em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Conde\\_de\\_Assumar](http://pt.wikipedia.org/wiki/Conde_de_Assumar). Acessado em 6/05/2008.

mulatos, poupando apenas as mulheres e crianças”<sup>358</sup>. Os brancos tinham, portanto, motivos para estarem alarmados. O medo de perder a vida, as propriedades ou seu *status* privilegiado e legitimado pelo estado foi direcionado para o apoio a campanhas contra os quilombos, e com o objetivo de findar os abrigos de negros, financiaram-se as expedições para o extermínio aos quilombos.

A política de captura de escravos fugidos em Minas acentuara-se desde o Regimento de dezembro de 1722. O Regimento premiava os capitães do mato por cabeça capturada, e o pagamento pelas peças recapturadas era de uma oitava de ouro por negro, de até vinte para um agrupamento de negros e também de outras vinte oitavas de ouro por cabeça se fossem “encontrados em seus quilombos organizados.”<sup>359</sup>

A elite, principalmente os proprietários de escravos, se organizava de modo a que a política de recompensas à captura fosse um bom negócio para ela e para o capitão do mato. O caçador de escravos também recebia pela devolução da peças ao antigo senhor:

“Ainda em 1739, Francisco da Costa Braga e outros moradores da Freguesia de São Miguel obtiveram autorização da comarca da Vila Rica da Rainha para investir contra um quilombo, com direito de cobrar 20 oitavas de tomadia, pelos negros aprisionados.”<sup>360</sup>

Além do pagamento em espécie pelo trabalho, o capitão do mato recebia autorização para tomar posse da terra do quilombo. A captura dos escravos fugidos se dava com uma política complementar de ocupação física dos territórios dos quilombos para fins de povoação dirigida pelo Estado. Laura de Mello e Souza, ao analisar a vida de Inácio Correia Pamplona e sua relação com a expedição de 1769 aos Quilombos de Campo Grande, destaca que a doação de sesmarias era um dos objetivos da companhia. “A companhia partiu, e a 1º de maio de 1767, Lobo da Silva assinou as primeiras vinte cartas de sesmarias expedidas aos colonizadores do oeste mineiro”<sup>361</sup> A autora entende a segunda metade do século XVIII como um período de disputas de

<sup>358</sup> Arthur RAMOS. A aculturação negra no Brasil. Col. Brasileira, p.132. Apud. Waldemar de Almeida BARBOSA. **Negros e Quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1972. p.17.

<sup>359</sup> BARBOSA, Waldemar de Almeida., op.cit., p58.

<sup>360</sup> Códice 50, fl.33 v., Arquivo Publico Mineiro. Apud. BARBOSA, Waldemar de Almeida., op. cit., p.61.

<sup>361</sup> SOUZA, Laura de Mello e. “Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas.” In: GOMES, Flávio e REIS, João José (orgs.). **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.194.

terras entre a população crescente e não o bandeirantismo como ocupação de terras despovoadas.

“A população aumentava, o ouro ficava escasso e o número crescente de pessoas buscava alternativas de sobrevivência, disputando com os negros fugidos as terras mais férteis e afastadas do núcleo minerador, até então deixadas de lado por causa da febre aurífera.”<sup>362</sup>

Ocupar as terras devolutas possibilitou ao governo reprimir as sublevações de negros e, ao mesmo tempo, ordenar as terras do interior. A caça aos quilombos generalizou-se. Entre 1726 e 1728, as expedições foram aos quilombos da cabeceira do Rio Turvo e em 1732, os que foram aprisionados em um quilombo remanescente foram expostos no Pelourinho de Vila Rica e na Capela da Senhora da Boa Morte de Paraopeba. Em 1735, 1736, 1737 e 1738 foram destruídos os quilombos de Catas Altas, Baependi, Guarapiranga, Rio a Baixo, Ibituruna, São Caetano, os quatro primeiros localizados na comarca de Rio das Mortes, e os demais na comarca de Serro Frio.

Em 1741, o foco da ação do governo da capitania estava dirigido à Comarca de Rio das Mortes, onde o Quilombo do Ambrósio chamava a atenção das autoridades, pelas dimensões que ganhara. Em 1745, o governador das Minas escreveu ao governador de São Paulo para informar que, nas mesmas picadas, existia “um quilombo infestado de negros”<sup>363</sup>, que contaria com cerca de seiscentos homens armados<sup>364</sup>.

O primeiro ataque a esse quilombo foi em 1746, sob o comando do capitão do mato José Ribeiro Guimarães. Depois da primeira dispersão dos quilombolas, houve outra expedição em 1753 e mais uma em 1756, esta comandada por Francisco Ferreira Fontes. As picadas de Piuhim e Jacuí ficaram sobre a vigília dos capitães do mato. O temor à reorganização do Quilombo de Ambrósio deu início aos preparativos para um ataque que visava a controlar uma extensão territorial maior: todo o Campo Grande<sup>365</sup>. O estudo de Tarcísio José Martins aponta vinte e sete quilombos na região<sup>366</sup>: Gondu, Kalunga, Quebra Sê, Boa Vista, Paiol, Cascalho, Ambrósio<sup>367</sup>, Ouro Fala, Pedras, Goiabeiras, Opeo, Boa Vista, Nova Angola, Pinhão, Caeté, Zondu, Cala Boca, Careca

---

<sup>362</sup> Idem. Ibidem. p.193.

<sup>363</sup> BARBOSA, Waldemar de Almeida., op. cit. , p.63.

<sup>364</sup> Idem. Ibidem.

<sup>365</sup> Ibidem. pp.65-66.

<sup>366</sup> Hoje Alto São Francisco e Alto Paranaíba. Apud. MARTINS, José Tarcísio., op. cit. , pp.175-198.

<sup>367</sup> Hoje distrito da cidade de Cristais, perto de Formiga/MG.

e outros nove localizados nos arredores de Patrocínio: São Gonçalo, Mammi, Ajudá, Indaa, Pernaiba, Marcela e Ambrósio<sup>368</sup>. Aparentemente, foi o capitão Inácio Correia Pamplona, chefe da expedição a Campo Grande em 1769, que conseguiu a erradicação da maioria destes quilombos. Bambuí foi o último remanescente, mas, sob um novo ataque em 1781, se desfez.

A conquista dos territórios aquilombados deu-se lentamente, pois muitas vezes os negros conseguiam fugir. Na expedição do capitão Manoel Alves de Sousa Moreira pelos rios Paranaíba e das Velhas, nos “76 ranchos [casas] que havia ali, prendeu 8 negros. Os demais, avisados pelos espias, fugiram”<sup>369</sup>. Na expedição à freguesia de Pintangui, em 1766, embora tenha sido morto homem identificado como o rei do quilombo, aquele que governara o quilombo e fora tratado com respeito e obediência pelos negros da região, a quase totalidade dos negros escaparam<sup>370</sup>.

A ocupação das terras e o arrasamento dos quilombos, no entanto, não garantiam que o novo proprietário faria delas um povoado ou fazenda próspera. As terras do Tabuleiro, doação ao Capitão Mor Feliciano Cardoso de Camargo, também fundador de Tamanduá, Queluz e Barbacena<sup>371</sup>, por exemplo, foram atacadas, depois de três anos da conquista efetivada em 1736, pelos índios caiapós<sup>372</sup>.

Em 1780 havia cerca de 700 sesmarias no distrito aurífero<sup>373</sup>. Esse número continuou a crescer e, até 1822, ainda eram comuns as doações de sesmarias. As últimas notícias de destruição de quilombos na área são de 1864, com o ataque ao agrupamento de quilombolas encontrado nas redondezas de Diamantina<sup>374</sup>, quando a promoção da *expansão para dentro* dava-se, também, através das publicações dos atlas e dicionários descritivos do território nacional, que fixavam na letra e divulgavam as conquistas e avanços feitos sobre o território.

Em escala regional ou local, é possível verificar que, conforme os quilombos desapareciam, os braços burocráticos da coroa se estendiam. A extração aurífera tinha uma duração efêmera, visto o seu caráter de exploração por aluvião. A economia,

---

<sup>368</sup> Hoje área rural do distrito de Ibiá/MG. A duplicidade do nome indica a existência de dois quilombos com mesmo nome em locais diferentes, conforme será indicado mais adiante.

<sup>369</sup> Códice 6º, fl.119, Arquivo Público Mineiro. Apud. BARBOSA, Waldemar de Almeida., op. cit., p.68.

<sup>370</sup> Idem.

<sup>371</sup> SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de. 2º tomo, op.cit., p.87.

<sup>372</sup> NABUT, Jorge Alberto (coord). **Desemboque. Documento Histórico e Cultural**. Uberaba: Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1986. p.22.

<sup>373</sup> Cf. SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de., op. cit.

<sup>374</sup> BARBOSA, Waldemar de Almeida., op. cit. p.76.

então, se diversificava e a agricultura assim como o charque possibilitavam outras utilizações para as terras e a viabilização da ocupação e fixação de população que migrava do centro político da Capitania. Esse movimento criava um clima de disputas pelas terras, que posteriormente foi regulado pelo aparato burocrático. As vilas, as freguesias e os arraiais cresciam desordenadamente<sup>375</sup>.

### 5.2.2. Irmandades do Rosário nos Sertões

Na segunda metade do século XVIII, outras atividades e instituições eram organizadas para dar suporte à crescente população, “como o comércio, a administração, as forças militares, a variada produção cultural e as associações leigas.”<sup>376</sup> Nesse processo, na sociedade escravocrata do sudoeste mineiro ocorreu, no início do século XIX, a criação das irmandades leigas, entre elas a do Rosário. Os religiosos se juntaram aos aventureiros e se faziam presentes nos povoados, que se estabeleciam sem planejamento ao longo das picadas que iam de São D’El Rei a Goiás.

A política colonial instalou um aparelho burocrático com fins de tributar e vigiar. Enquanto o governo respondia às questões do fisco, as irmandades respondiam às questões urbanas, uma vez que as irmandades leigas foram criadas para resolver as demandas sociais que o Estado não assumia. Segundo Caio Boschi, muitas vezes, as irmandades leigas constituíam-se antes do aparelho burocrático e militar, e conseqüentemente, tornavam-se as primeiras instituições de referência das localidades.

“Ainda do ponto de vista cronológico, as irmandades mineiras chegaram mesmo a se constituir anteriormente à instalação do aparelho burocrático e militar, o que permite aventar a hipótese de que a solidez e a permanência da vida urbana em Minas Gerais deveram-se mais a essas comunidades leigas que ao Estado português.”<sup>377</sup>

Se a coroa se interessava pela gestão política e econômica, às irmandades ficava destinado o encargo da assistência social. As primeiras associações leigas serviam para assistir à pobreza e à velhice, abrir hospícios, criar seguro mútuo para os

---

<sup>375</sup> BOCSHI, Caio César., op. cit., p.29.

<sup>376</sup> Idem.

<sup>377</sup> Ibidem., p. 32.

casos de morte de animais, apaziguar contendas entre seus integrantes, acompanhar no sepultamento, mandar rezar as missas pelas almas.

No capítulo II do Compromisso da Irmandade do Rosário de Uberaba<sup>378</sup>, que trata das obrigações dos irmãos, assinalam-se estas funções: celebrar missas aos domingos; manter o capelão; velar para que “qualquer ato religioso dentro ou fora da igreja, feito pelo reverendo, capelão ou outro qualquer sacerdote sem que a Irmandade obtenha previa licença do reverendo da freguesia ou quem suas vezes fizer”<sup>379</sup> não ocorresse; convidar o padre para a missa de Nossa Senhora do Rosário; conseguir custeio através de esmolas, leilão ou donativos para as celebrações; não aplicar o dinheiro em divertimentos; não se apresentar em público com insígnias religiosas, a não ser nos atos de culto divino; “quando tiver meios, procurar socorrer seus irmãos pobres e indigentes por meio de mensalidades em dinheiro, pagamento de visitas médicas e remédio, fazendo-lhes os enterramentos, ministrando lhes sepultamento, mortalha e caixão”<sup>380</sup> e, por cada irmão falecido, mandar rezar uma missa com maior ou menor pompa dependendo do cargo ocupado na Irmandade. Os irmãos que não estivessem quites com a Irmandade perderiam todos os direitos caso não fosse aprovada a suspensão de suas obrigações.

O funcionamento da Irmandade do Rosário de Uberaba, baseado nesse Compromisso que revogava o anterior, foi autorizado em 1896, pelo bispado de Goiás com vista do cônego promotor Ignácio Xavier da Silva, vigário geral da freguesia, e, sem grandes modificações o mesmo compromisso tem seu registro no livro de Compromissos de Irmandades da Secretária do Governo da Província em 30 de outubro de 1871<sup>381</sup>, junto com outros Compromissos da Irmandade Nossa Senhora do Rosário das freguesias e vilas de Araxá, registrado em 1862, lavrado pelo bispado de Goiás em 1833<sup>382</sup>, Formiga (1866)<sup>383</sup>, Tamanduá (1868)<sup>384</sup>. O registro na Secretaria do Governo da Província foi estabelecido após um ofício enviado às localidades em 1862 exigindo o cumprimento do Decreto de número 2711 de 19 de dezembro de 1860 das Associações Religiosas e Políticas e outras. Em relação às Irmandades esse decreto entrava em vigor “precedendo aprovação do Ordinário na parte espiritual, conforme

---

<sup>378</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE UBERABA DE 1893. Compilada em 1906. Uberaba: Cúria Diocesana de Uberaba. 1906.

<sup>379</sup> Idem., fl.4 -7

<sup>380</sup> Ibidem.

<sup>381</sup> Códice SG 848. APM.pp.70-73.

<sup>382</sup> Idem pp.94-103.

<sup>383</sup> Códice SP 954. APM

<sup>384</sup> Códice SG 487. APM. pp.248- 254.

art.11 da lei de 22 de setembro de 1828, salva a disposição de agosto de 1834, art.10 §10<sup>385</sup>. Assim, o Império podia conhecer sua população dispersa e difusa que impunha limites à burocratização do Estado.

O compromisso, no qual o funcionamento das Irmandades Leigas estava incluído, as vinculava, mas não as submetia, à burocracia da igreja. Depois de autorizado, qualquer ato religioso fora ou dentro da igreja poderia ser executado sem prévia comunicação ao padre da freguesia. Em fins do século XVIII e início do XIX quando as irmandades se constituíram no sudoeste de Minas, as dioceses de Mariana e Goiás lançavam, por meio dos mesmos Compromissos, frágeis tentáculos sobre os arraiais, vilas e freguesias mais distantes. Mesmo que no centro aurífero essas Irmandades já sentissem, após a Independência, a pressão do Estado, o funcionamento das irmandades e sua relação com a Igreja deixava um espaço de articulação entre os irmãos com o aparelho do Estado, extremamente importante para a consolidação dos povoados onde a *expansão para dentro* ainda não se havia consolidado.

No fim do século XIX, quando o aparelho burocrático tanto estatal quanto eclesiástico já estava bem mais estruturado por toda Minas Gerais, a autorização de funcionamento das irmandades leigas ainda era o vínculo institucional mais expressivo que o poder da igreja exercia sobre os fiéis leigos.

Entre artesãos, comerciantes, mineradores, ourives, pintores, escravos, negros fugidos e libertos cada segmento social se organizava para gerir suas próprias necessidades no contexto da diversificação econômica, da consolidação dos povoados e, conseqüentemente, da proliferação das irmandades leigas.

“..., tais agremiações se constituíram aleatoriamente, isto é, sem que houvesse uma força comum a reunir os seus confrades, exceto o próprio espírito associacionista. A conseqüência natural foi que elas somente se solidificaram em determinados agrupamentos sociais onde existiam traços de afinidade mais precisos e estreitos; ‘verbi gratia’, entre profissionais domiciliados e estabelecidos numa mesma rua.”<sup>386</sup>

<sup>385</sup> Microfilme Rolo10., op.cit., A lei de agosto de 1834, conhecida como Ato Adicional porque fez adições e alterações à Constituição de 1824, determinou que o Poder Moderador não poderia ser exercido durante a Regência. Suprimiu também o Conselho de Estado. Os presidentes de província continuaram a ser designados pelo governo central, mas criaram-se Assembléias Provinciais com maiores poderes, em substituição aos antigos Conselhos Gerais.

<sup>386</sup> BOCCHI, Caio César., op.cit., p.51.

Eram as iniciativas particulares que, no decorrer da formação dos núcleos urbanos, procuravam se associar a partir de suas diferentes matrizes culturais ou sociais. Como Caio Boschi assinala, o que unia esses fiéis não era uma força externa, mas sim a própria disposição de se agruparem e se ajudarem em prol de causas comuns, oriundas de afinidades sociais precisas. Nas Irmandades do Rosário, os laços estreitos que mantinham a irmandade eram as expressões culturais que faziam os fiéis recordarem e referendarem as suas próprias procedências.

Assim, os africanos e seus descendentes, fossem livres ou escravos, mulatos ou negros, acabaram por reestruturar algumas formas de organização próprias de suas origens. No entanto, deveriam adaptar os seus modos de organização às possibilidades que as funções das irmandades leigas impunham dentro do sistema. As regras de sociabilidade foram, pois, resultados de negociações constantes, em que cada Irmandade do Rosário estabelecia suas máximas e as legitimavam sob o manto da Igreja.

Ainda no capítulo sobre as considerações finais do mesmo Compromisso está estabelecido que

“Artigo 5º) Poderá a Irmandade continuar com o costume antigo de esmola pelas causas da cidade, mais uma bandeira podendo levar um quadro de Nossa Senhora do Rosário para dar a benção a quem der esmola. Artigo 6º) Não competindo a Irmandade permitir ou proibir folguedos e festas populares, caso, a queiram, os Irmãos a farão a sua custa ou do povo que para estas mesmas queiram comemorar, especificadamente, contanto que não apareçam nem insígnias nem emblemas religiosos e tudo se faça em lugar distante da Igreja.”<sup>387</sup>

As esmolos referidas no artigo 5º dizem respeito ao financiamento dos folguedos que são mencionados no artigo 6º e que ficavam limitados aos lugares distantes da igreja. Essa festa de *costume antigo* é a celebração do reinado do Rosário, ponto culminante da expressão cultural conhecida como o congado. A utilização dos espaços privilegiados dos centros urbanos é imprescindível para que sejam estabelecidos os limites de tolerância na convivência entre os grupos sociais nas vilas, formados pelos homens da boa sociedade, pelos escravos e libertos e pelos homens livres e pobres.

Quando Elizabeth Kiddy analisa as Irmandades do Rosário da região central de Minas Gerais, sublinha que a política de repressão a esses reinados é freqüente em

---

<sup>387</sup> COMPROMISSO., op. cit., fl.21-23.

todo Brasil, principalmente depois da Independência. No entanto, a autora apresenta a resistência dessa forma de organização social em irmandades leigas que ocorre em Minas Gerais, onde os “quimbites ou reinados continuaram legais desde que feitos à noite.” As autorizações dos Compromissos e festejos continuam a ser feitas. “Em 1860, a Catedral da cidade de Oliveira, MG [proximidades de Formiga], recebeu do Reinado do Rosário o requerimento com o pedido de autorização para a coroação no dia da festa do Rosário.”<sup>388</sup>

A coroação era o momento em que a identidade africana e a reverência à África se tornavam públicas. Nessa ocasião, questões políticas e sociais se somavam aos ecos das músicas e às dramatizações do cotidiano desses negros. As Irmandades do Rosário eram instituições sólidas, onde se somavam às questões sociais de responsabilidade da Irmandade às questões de identidade cultural, dos laços fraternos que os uniam. As irmandades do Rosário traziam a afirmação de valores ancestrais africanos para o ambiente católico. O batuque e a dança, como forma de devoção a Virgem Maria, coroavam, ao lado dos reis e rainhas Congo, *a Santa* e a tornavam rainha dos negros.

Para o negro escravo, a Virgem do Rosário merecia a coroa, tal qual seus reis Congo, pois servia de mediação para assegurar as afinidades e os laços entre os irmãos, escravos e libertos e também entre esses e a sociedade mais ampla.

As Irmandades do Rosário legitimavam a gestão do dinheiro que conseguiam pelo trabalho algumas vezes clandestino, em serviços pequenos de ganho, ou na mineração. Duas léguas ao redor das lavras “eram proibidas lojas e vendas [...] nem se podia comprar diamantes em mãos de escravos, sob pena de confisco de todos os bens.”<sup>389</sup> O escravo não tinha a opção de ficar com seu ganho. Assim, ao pagar sua inscrição ou ao fazer uma doação, transformava sua moeda clandestina em capital da Irmandade, que seria revertido a seu favor ou em benefício de um irmão “pobre ou indigente”<sup>390</sup> ou, ainda, necessitado de cuidados médicos.

Desta forma, a legalização do dinheiro clandestino do minerador escravo era possível mediante a intervenção de uma diretoria constituída por membros da irmandade. Nela os títulos de juizes, tesoureiros, secretários, procuradores, forjavam um quadro de sujeitos responsáveis pela arrecadação de cômputos para a realização dos

---

<sup>388</sup> KIDDY, Elizabeth W.. “Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas 1889-1960”. In: **Tempo**, nº. 12. Niterói: EDUFF. dezembro 2001. pp. 94-99.

<sup>389</sup> Aires da Matta MACHADO Filho. **O negro e o garimpo em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985. p.17.

<sup>390</sup> COMPROMISSO.,op.cit., fl. 5.

festejos do Rosário. Em 11 de junho de 1876, foram depositado “86 mil 740 moedas em papel e cobre” no cofre da Irmandade do Rosário de Uberabinha<sup>391</sup>, estavam presentes o vigário, João da Cruz Dantas Barbosa, o tesoureiro José Theodoro Nobriga e o procurador Antônio Maximiano Ferreira Pinto<sup>392</sup>. No dia 8 de setembro do mesmo ano, foi reaberto o cofre para a realização do “reinado e festejo de Nossa Senhora do Rosário”<sup>393</sup>. Naquele ano, houve um total de 25 doadores, três anos depois o número de doadores aumentou para 60.

As Irmandades do Rosário foram uma das mediações entre o aparelho de estado e as necessidades sociais e culturais dos escravos e ex-escravos. Mesmo que a condição primeira do escravo fosse de propriedade, seus desejos eram livres, e seus atos procuravam realizá-los. Para isso se associavam a homens livres ou eram apadrinhados por eles. Por isso as diretorias das irmandades eram compostas por homens livres e por escravos. No dia do batismo de André, “filho de Romualda escrava de João Francisco de Souza e pai desconhecido, nascido em 4 de fevereiro de 1872, Januária e Joaquim” foram padrinhos do garoto. Os padrinhos de André eram escravos de Antônio Maximiano Ferreira Pinto<sup>394</sup>, o procurador da Irmandade do Rosário. Mesmo que isso não se constitua como uma regra, na maioria das eleições de diretorias das Irmandades do Rosário, o rei e a rainha são escravos e o procurador é um homem de posse e influência na sociedade.

Por um lado, fazer parte das Irmandades do Rosário representava um requisito para a integração social ou um certificado de qualificação moral e boa conduta social. Por outro, assumir os papéis destinados aos mesários das Irmandades do Rosário era uma maneira de viver a experiência de liberdade, pois a exposição pública da capacidade do negro de se organizar num universo mais amplo que o da senzala tornava mais crível a capacidade de realização dos seus projetos. Quando conseguiam se mostrar organizados, lhes era conferido a possibilidade de uma relativa autonomia, expressão do “viver por si só”<sup>395</sup>.

A irmandade deixava uma parcela significativa da população urbana, potencialmente ameaçadora da ordem, sob a custódia direta de um procurador que

<sup>391</sup> Antigo Sertão da Farinha Podre e atual Uberlândia.

<sup>392</sup> LIVRO DE ATAS DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE UBERLÂNDIA. Igreja Matriz de Santa Teresinha, Uberlândia/MG. 1876-1906. F.19.p.1.

<sup>393</sup> Idem.

<sup>394</sup> LIVRO DE BATISMO DE UBERLÂNDIA. Igreja da Matriz de Santa Teresinha, Uberlândia/MG. 1859 -1876. fl.103.

<sup>395</sup> CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **As cores do Silêncio. Os significados de liberdade no sudoeste escravista Brasil século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. p.56.

pertencia à boa sociedade e do padre da matriz. Trinta eram os eleitores da mesa, membros da Irmandade do Rosário de Araxá: metade da diretoria era constituída por escravos, e a outra metade, por negros livres. Em 1838, o rei eleito foi “Francisco Pereira escravo do Capitão José da Silva Botelho e a rainha Catharina escrava de Dona Cândida Antonia de Siô Jose”<sup>396</sup>. A vila, em 1818, tinha 6.804 negros livres e escravos para uma população total de 7.700 pessoas<sup>397</sup>. Ou seja, 6/7 da população estavam amparados pela instituição, o que a situava entre aquelas de importância para a organização social da cidade.

Assim, as Irmandades do Rosário, particularmente, no oeste de Minas Gerais, no século XIX, foram instituições importantes para a integração social dos escravos e ex-escravos das freguesias, vilas e arraiais. E, paradoxalmente, os africanos e seus descendentes conseguiram, a partir das brechas abertas pelas irmandades leigas no sistema escravocrata, fazer de uma instituição vinculada à igreja católica um lugar de expressão de sua identidade africana e de experiência da liberdade.

### 5.3. Reinado do Rosário como herança cultural dos quilombos

“No Brasil principalmente em Uberlândia, que é bem forte essa congada, (...) porque teve quilombo perto, teve quilombo de Ambrosio perto aqui. Patrimônio teve aquele quilombo lá, que não é quilombo é fazenda de escravo. E a negrada mesmo com a evolução dos tempo vem segurando essa cultura. A família inteira vem segurando essa congada; vai levando até onde dá. Tem retrato do meu bisavô lá no meio do congado.”<sup>398</sup>

Como indica Flávio Lúcio, 1º capitão do terno de Congo rosário Santo, com o passar dos tempos a “negrada vai segurando essa cultura”. Ou seja, existe uma visão de mundo, uma expressão de resistência ao sistema que para o capitão do terno de Congo é parte de uma única cultura. O quilombo de Ambrósio e os escravos do quilombo da fazenda do Patrimônio<sup>399</sup> são lembranças de uma ordem do tempo,

<sup>396</sup> LIVRO DE ATAS DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE ARAXÁ. Igreja de São Domingos. Araxá/MG. 1836-1893. fl.4.

<sup>397</sup> BERGAD, Laird W., op. cit., p.322-332.

<sup>398</sup> LÚCIO, Flávio. Entrevista concedida a Larissa Oliveira Gabarra. Uberlândia/MG, 23/04/2008.

<sup>399</sup> O quilombo Patrimônio, que Lúcio Flávio, significativamente, denomina de “fazenda de escravo” classificado como quilombo urbano, encontra-se entre “as principais estruturas sócio-históricas-territoriais de formação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas destacam-se: ocupação de fazendas falidas ou abandonadas, compra de propriedades por escravos alforriados, doações de terra por ex-escravos por proprietários de fazendas, pagamento por prestação de serviços em guerras oficiais, terrenos de ordem religiosa deixadas para ex-escravos, ocupações de terras no litoral brasileiro de controle da marinha do Brasil,(...)” In:

herança de um regime de historicidade que estaria ao mesmo tempo nos quilombos, na luta dos escravos das fazendas e nas manifestações culturais de matrizes africanas.

Segundo Rafael S. A. dos Anjos, geógrafo especializado em quilombolas,

“A cartografia quilombola revela que a um quilombo são associados sentimentos de resistência, comunidade, recriação, luta, África, grupo, ancestralidade, preservação, vida, descendência, raiz, união, harmonia, liberdade e força.”<sup>400</sup>

De fato, esse lugar comum no qual, tanto os quilombo, como o congado se inserem é o de uma memória coletiva que cria uma idéia de África, que integra experiências passadas a uma identidade africana, construída através dos sentimentos de “resistência, comunidade, recriação, luta, África, grupo, ancestralidade, preservação, vida, descendência, raiz, união, harmonia, liberdade e força”. Todavia, em cada região e a partir de cada manifestação cultural, essa identidade africana é construída com um arsenal de elementos culturais, de referências ancestrais específicas. Os descendentes de africanos do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba têm língua, símbolos, nomes, portos de origem nas costas africanas, Angola, Congo e Moçambique, como referências do arsenal da memória coletiva dos congadeiros.

O quilombo do Ambrósio faz parte desse conjunto, primeiramente, porque é hoje pensado a partir da idéia de resistência étnica de uma comunidade capaz de se organizar e se reproduzir, no espaço geográfico em que seus ancestrais viveram em condições adversas, de uma forma particular. Em segundo lugar, existiu uma língua geral crioula na região<sup>401</sup>, conhecida como Kalunga. Segundo Gastão Batinga, no século XIX essa língua difundiu-se, pois fornecia um código de comunicação entre os negros nos períodos de garimpo e nas atividades de criação de gado<sup>402</sup>. A palavra de

---

André CYPRIANO (fotógrafo), Rafael Sanzio Araújo dos ANJOS (pesquisador). **Quilombolas**. Tradições e cultura da Resistência. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.p.52. Seu território, hoje é um bairro da cidade de Uberlândia, habitado sobretudo por uma população negra, que acolhe três grupos de congado, dois de folia de Reis e a escola de samba, Tabajaras, a mais antiga da cidade. No início do século XIX era o brejo da fazenda de Leonídio Rebolsa, mais tarde as terras foram doadas à Igreja Nossa Senhora da Abadia do Patrimônio, que deu origem ao nome do bairro. No início século XX, o riacho foi ocupado pelo Charque Municipal. Mesmo com o mal cheiro, a população manteve-se no entorno do Charque e somente, no fim do século XX, essa faixa territorial começou a estreitar-se, resultado da especulação imobiliária de dois outros bairros de classe média alta que se constroem ao redor.

<sup>400</sup> Idem. Ibidem. p.51.

<sup>401</sup> Ainda hoje é possível agrupar cerca de 100 palavras crioulas, utilizadas por três conhecidos moradores de Patrocínio - Polidoro, Acássio e Inácio - região onde parte dos quilombos de Campo Grande se localizava.

<sup>402</sup> BATINGA, Gastão. **Aspectos da presença do negro no Triângulo Mineiro. Alto Paranaíba. Kalunga**. Uberlândia.MG: s.e. 1994.p.32

raiz lingüística banto, em quimbundu, umbundu, ou quiikongo, significa canal, rio ou mar entre os quiquongos, linha divisória ou superfície, que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos<sup>403</sup>. Além de ser um espaço geográfico que pertence ao universo da memória de resistência ao sistema escravocrata, a comunidade falava uma língua crioula de origem lingüística banto, comum na África Central.

O próprio nome Ambrósio também tem seu radical na língua banto, tal como o porto de Ambriz ao norte do litoral do antigo reino do Congo. Existem duas referências ao quilombo de Ambrósio, que dizem respeito a duas localizações diferentes na área do Campo Grande, nas picadas que levam de São João d'El Rei a Goiás, uma no início da picada e outra, aproximadamente, a 150 km de distância. Um Ambrósio é reconhecido como patrimônio histórico pelo IPHAN, localizado no distrito de Ibiá/MG, e foi considerado por Carlos Magno Guimarães<sup>404</sup> como aquele destruído em 1746. Társio José Martins<sup>405</sup> crê que o quilombo do Ambrósio destruído em 1746 localizava-se, na verdade, nas proximidades de Formiga/Tamanduá, por ocasião da expedição sob o comando de Gomes Freire e que o quilombo do Ambrósio reconhecido pelo IPHAN foi destruído durante a expedição de Inácio Correia Pamplona, em 1769<sup>406</sup>.

No fosso arqueológico do quilombo, hoje, protegido como área de preservação histórica<sup>407</sup>, há uma região montanhosa e do alto do Morro do Espia era possível vigiar a picada de Piuhim. Assim, a chegada dos forasteiros desconhecidos era inviabilizada e a proteção aos conhecidos era propiciada desde longe pelos moradores que se encontravam ao pé da serra.

<sup>403</sup> Cf. SLENES, Robert. “*Malungo ngoma vem!*”: África coberta e redescoberta do [sic leia-se “no” Brasil”]. In: **Revista Usp**. São Paulo: Ed.USP, v. 12, 1991-92, p. 48-67

<sup>404</sup> GUIMARÃES, Carlos Magno. “Mineração, quilombo e Palmares ( Minas Gerais no século XVIII)”. In: João José REIS e Flávio dos Santos GOMES. **Liberdade por um Fio**: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.pp.139-165.

<sup>405</sup> MARTINS, Társio José. **Quilombo do Campo Grande**. A história de Minas, roubada do povo. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1995.p.162.

<sup>406</sup> MANUSCRITO. Conde de Valadares., op.cit.

<sup>407</sup> Os quilombolas faziam suas moradias de blocos de barro com a sustentação em amarração de cipó. Plantavam, para sua sobrevivência, mamona, milho, feijão, pimenta e café. A partir das escavações, das análises de carbono 14 e da localização dos resíduos minerais e vegetais, os historiadores e arqueólogos verificaram que havia uma divisão do espaço de acordo com as funções, que pode ser confirmada através do exame de algumas plantas de quilombos desenhadas pela expedição de 1769. Cf. Carlos Magno GUIMARAES e Juliana de Souza CARDOSO., op. cit., p. 35-58. e MANUSCRITO. Conde de Valadares., op.cit.



Figura 13 -Vista do morro do Espia para o terreno do Quilombo do Ambrósio, 2007. Patrimônio Histórico Nacional, reconhecido pelo IPHAN em 1989. Foto: Rui Assubuji.

O quilombo do Ambrósio, destruído mais de uma vez, abriga um modo de organização social centro-africano. A ambigüidade na localização de quilombos, vilas e Casas é identificada também pelos colonizadores da África Central, como afirma Linda Heywood e Jonh Thornthton, em um estudo sobre os sistemas fiscais africanos como fonte histórica. Se por um lado, as mudanças de localização das vilas e Casas atrapalhavam os cálculos demográficos, estatísticas de crescimento urbano e estratégias de povoamento dos belgas, franceses e portugueses no período da colonização, por outro, possibilitam hoje entender a relação desses homens com suas terras natais<sup>408</sup>.

Segundo Jan Vansina, o aumento da população nas vilas ou Casa dos povos da floresta da chuva, África Central, impõe a transposição das moradias que freqüentemente dividem-se ou movem-se de um lugar a outro<sup>409</sup> e carregam consigo os elementos rituais, a ordenação e composição das instituições e cultos religiosos, apesar de serem autônomas em relação às originais. Há necessidade de transposição das moradias no momento de grande densidade populacional pois a economia agrícola de baixa provisão e solidária funciona bem com aproximadamente quatro pessoas por quilometro quadrado, por ser baseada no desenvolvimento de uma tecnologia que combina as funções pessoais com as técnicas necessárias para a manutenção da

---

<sup>408</sup> HEYWOOD, Linda e THORNTON, John. African Fiscal Systems as sources for demographic history: The case of Central Angola, 1799-1920. **Journal of African History**, 29 (1988). Cambridge: University Press, 1988. pp.213-228.

<sup>409</sup> Idem. Ibidem. p.99.

colheita nas diferentes temporadas climáticas<sup>410</sup>. A produção agrícola abastece, na perspectiva de Vansina, 40% dos produtos consumidos pela população, o que torna essas comunidades, dependentes também das trocas alimentícias com outros produtos, que são entendidos como presentes entre as partes.

Segundo Linda Heywood e Jonh Thornthon, as informações coletadas por Lázló Magyar, viajante que se instalou em Viye em 1849 e se casou com uma jovem filha de um aristocrata local<sup>411</sup>, são primordiais para entender essa mobilidade, já que o viajante passou a ter acesso a informações sobre densidade populacional e localização das cidades, colhidas a longo prazo, no norte de Angola e Congo e pode observar que as Casas e vilas mudavam de um lugar para outro, e que essa mudança não significa a manutenção dos mesmos habitantes, mas sim do mesmo nome. Distante ou próxima da localização original, na nova moradia os elementos rituais resistem à mudança. Na verdade, uma nova Casa com um nome conhecido significa que um filho, parente próximo ou distante, por acreditar que a mudança para novas terras daria acesso a uma melhor colheita e caça, reestrutura as velhas referências na nova Casa e mantém o mesmo nome como expressão dessa relação.

A partir dessa tradição não é difícil imaginar que o Atlântico não foi um empecilho para a reconstrução de suas Casas nas novas terras, ainda que nos limites de uma família formada por membros de diferentes etnias. Isso poderia significar que, destruído o quilombo em 1746, os moradores mudaram-se de Formiga para Ibiá, quando em 1769 o quilombo de Ambrósio foi finalmente destruído. Nos moldes dos deslocamentos centro-africanos essa afirmação encerra uma relativa ambiguidade, pois a destruição do primeiro não necessariamente precisaria ocorrer para que o segundo começasse a existir, nem o chefe Ambrósio precisaria sobreviver ao primeiro ataque para que fosse construído outro quilombo com o mesmo nome. É possível que os dois quilombos de Ambrósio tenham existido simultaneamente.

Segundo Marina Mello e Souza, a autoridade dos reis na África Central dependia da capacidade que os chefes ou reis tinham de fazer, pacificamente ou pela guerra, que as pessoas abandonassem seus grupos étnicos e se submetessem como

---

<sup>410</sup> VANSINA, Jan. **The Paths in the Rainforest**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990. p.83 e 93-94.

<sup>411</sup> HEYWOOD, Linda e THORTHON, John., loc.cit., p.214.

escravos ou dependentes das suas cortes, e passassem a lhes dever tributos<sup>412</sup>. Ambrósio foi um desses chefes capazes de acumular riquezas, e por isso passível de ser referência de mais de uma localidade. Os dois quilombos de Ambrósio poderiam se comunicar e manter trocas de produtos agrícolas para a subsistência das comunidades através dos rios Perdição e Quebra-Anzol.

A flexibilidade na transposição de moradia, sem que se tornem nômades, é resultado de um funcionamento social baseado em relações que ultrapassam vida terrena, e cria uma segurança coletiva que ultrapassa as relações com a terra natal. Conforme Jan Vansina, toda dinâmica do presente é elaborada com o legado da tradição ancestral<sup>413</sup>, isso significa que, no momento em que há uma crise da harmonia do grupo, a própria decisão de mudar faz parte do acordo com os ancestrais. Portanto, as Casas criam uma rede local de alianças e mantêm nomes correspondentes ao ancestral em comum, pelos quais se fazem reconhecer em outras localidades diferentes daquela de origem. Além das estruturas política, religiosa e econômica moverem-se junto com os habitantes, através deles mesmos, os ancestrais vigiam e aconselham o processo dessa transferência. A partir de relatos orais, é possível inferir que o *Pai Ambrósio* morreu nas proximidades de Ibiá<sup>414</sup> e depois de seu *desencarne* tornou-se mais um preto-véio, esse um rei, como é nomeada a entidade na escultura na ponta do bastão de comando do capitão Enildo, do terno Catupé Azul e Rosa.

---

<sup>412</sup> SOUZA Marina Mello e., op.cit. p.119. Cf. MILLER, Joseph., op.cit., 1998. e THORNTHON, John. **A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico. 1400-1800.** Rio de Janeiro: Elsevie, 2004.

<sup>413</sup> VANSINA, Jan., op. cit., p.100.

<sup>414</sup> MARTINS, José Tarcísio., op. cit. ,p.169.



Figura 14 - Preto-Véio Rei (entidade presentificada na escultura).  
Uberlândia,2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra

Acreditar na imortalidade da linhagem de Ambrósio faz parte da construção da memória do congadeiro do sudoeste de Minas. As histórias dos maiores reinos africanos foram escritas em árabe ou foram desenhadas na memória por meio das tradições orais. A memória do africano e de seus descendentes é treinada para guardar os mínimos detalhes sem a preocupação com a criação de uma cronologia linear. De acordo com Amadou Hambâté Ba<sup>415</sup>, o que para o ocidental é excesso ou repetição, para o africano é um exercício de memória. Logo, para que a vida do rei Ambrósio fosse parte da história dos afro-brasileiros, foi preciso que a sua história fosse contada tantas vezes quantas necessárias, para que ganhasse autonomia e fosse vinculada a outras histórias, entre elas a do Congado e, por fim, se tornasse um mito.

Existe um conto infantil da região do Congo na África que fala da rainha Nkéngué. Tal conto é significativo por dois motivos. Em primeiro lugar, reafirma a maneira de registrar a história, nomeando lugares, fenômenos, que servem como mito fundador e, em segundo lugar, porque por meio dele se explica a criação de um grupo étnico ou uma linhagem familiar.

“Nkéngué, uma velha senhora, (...), vivia às margens de uma grande cidade, ela não tinha ninguém que a ajudasse, então, um dia ela resolveu ir à mata procurar alimento. Procurou [e dormiu]. Acordou e viu o buraco na árvore, então, tomou coragem e colocou sua mão ali e ali ela encontrou um

<sup>415</sup> HAMPATE BA, Amadou. **Amkoullel, O menino fula**. Tradução Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Editora Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2003. pp. 13 -15.

fruto,(...). Quando ela foi comê-lo, ele começou a crescer, crescer, ela viu uma cabeça, um braço e então ela tirou daquele fruto uma criança, depois outra e depois mais outra. A velha senhora que era sozinha, agora tinha três crianças (...) ela criou seus filhos e eles cresceram e tiveram outros filhos e outros e outros, e a família ficou tão grande que fizeram a sua cidade. Nkéngué agora é o nome da cidade.”<sup>416</sup>

Por meio desse conto infantil, Gabriel Kinsa retoma a importância da oralidade na construção da história da África, e ensina às crianças como uma organização se constitui a partir da formação da família ampliada. Ambrósio ou Nkengué sobreviveram às amarguras da sociedade da qual faziam parte e ao se arriscar à liberdade fora das senzalas ou na floresta, tornaram-se parte das histórias do seu povo. Compreende-se, portanto, que o mito em torno de seus nomes é uma construção que possibilita ao futuro uma imagem daquilo que se quer lembrado. O monumento<sup>417</sup> erguido em sua homenagem é a memória passada através dos tempos pelas gerações dessa mesma linhagem, ou das que a conheceram.

A lembrança de Ambrósio é um dos mitos que dá o suporte à construção da memória do reinado africano em Minas Gerais. Os africanos no Brasil e seus descendentes estavam desprovidos de um território físico que fosse seu, mesmo que tivessem, aparentemente, um conjunto de características referidas a identidade e memórias comuns. O território abstrato, suporte para as diferentes identidades dessas pessoas remete tanto aos quilombos do século XVIII, como às irmandades das vilas do século XIX. Fazer parte da Irmandade do Rosário é perpetuar a pertença a um reinado africano, que também estava representado no quilombo de Ambrósio. Nem os reis dos quilombos, nem os reis das Irmandades do Rosário reconstituíam suas linhagens originais. Os reinados eram compostos, primeiramente, por incorporações de africanos e seus descendentes, escravos ou livres, de vários grupos étnicos. Assim, formaram outro tipo de linhagem, em que a relação entre os membros é familiar, e o estrangeiro não é corpo estranho, é parte integrante. Nesse sentido, as linhagens africanas, no contexto da diáspora, são territórios abstratos, que construídos a partir de referências étnicas diferentes, criam suas próprias fronteiras culturais.

A construção da memória coletiva das nações africanas nos festejos do Rosário é feita da agregação de várias gerações e suas genealogias familiares que sobrepõem

---

<sup>416</sup> KINSA, Gabriel. “Nkéngué”. **Contes Berceuses Musiques Kongo**. Compactdisc. France: Sacem.G.K.081 BOKO.

<sup>417</sup> Cf. Jacques LE GOFF. “Documento/monumento”. Enciclopédia Einaudi, Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

experiências, mitos e tradições centro-africanas no espaço de realização do congado. Se, num primeiro momento, o capitão Flávio Lúcio trata os quilombos como lugar privilegiado da resistência cultural africana, a seguir confere esse papel às Irmandades dos homens de cor. O estudo do trajeto de migração de algumas das linhagens dos membros da Irmandade do Rosário de Uberlândia aponta para a construção de um espaço de expressão cultural e de afirmação política que tem nas práticas dos seus antepassados, habitantes do Campo Grande, das regiões de Patrocínio e Formiga o suporte da tradição. Os quilombolas sobreviveram na memória daqueles que nas Irmandades do Rosário encontraram a opção de reacomodar seus costumes.

Assim, a preservação das culturas centro-africanas tratadas pelo capitão do terno de Congo como resistência negra é identificada, também, através do roteiro regional das festas anuais do Rosário. Esse roteiro marca lugares de memória, pois quando o capitão sai de Uberlândia em visita à festa de outra cidade, está, muitas vezes, homenageando sua própria linhagem, ao prestigiar a festa de seus parentes.

É possível constatar entre as famílias dos ternos de congado uma rede de comunicação e solidariedade que reporta a antigos deslocamentos das populações da região. A família Matinada, dançadores de Catupé, cria um novo terno em Uberlândia chamado Catupé e uma vez por ano, em agosto, voltam a Formiga para visitar o terno da cidade natal. A família Adão Ferreira e Inácio nasceu no Catupé de Patrocínio e homenageiam-no também, uma vez por ano, quando vão participar da festa do Rosário de Patrocínio. A continuidade dos elementos rituais, das marcas de identidade, no interior das Irmandades se dá através das nações dos ternos de congado, tais como Moçambique, Congo, Catupé e Marinheiro, dependendo das afinidades culturais e circunstâncias históricas.

#### **5.4. Territórios culturais de famílias de procedência africana**

Mesmo que ainda haja muitas lacunas na constituição das genealogias dessas famílias, quando se trata do passado de escravidão, o estudo do reinado do Rosário e das cidades de procedência dos Matinada, dos Adão Ferreira e Inácio ou dos Rosa converge para a região do leste do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, antigo oeste do rio São Francisco, conhecido como região do Campo Grande no século XVIII. Cruzeiro da Fortaleza, Ibiá, Salitre de Minas, São Benedito, Serra do Salitre, Formiga,

Desemboque, Sacramento, Araxá, Tamanduá são cidades importantes como referência dos antepassados africanos, evidenciadas pelas histórias dos pais e avós dos devotos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. As congruências entre as migrações, os ciclos de demanda de mão de obra e as fundações dos ternos de congado em Uberlândia dão pistas dessa relação entre os ciclos econômicos e as migrações de africanos e seus descendentes.

Zé Pedro, esposo de Dona Gessy Balbina da Silva, filha de Adão Ferreira chegou à cidade para trabalhar na Usina Ribeira em 1946. Os Inácio chegaram em 1975<sup>418</sup> respondendo à oferta de emprego no setor industrial. Já a família dos Nascimento foram escravos dos primeiros donos de terra da cidade, os Pereira, desde 1853<sup>419</sup>. Os Matinada chegaram em 1947<sup>420</sup> para o serviço de Charque, no matadouro Caiapó. E os Rosa foram lenheiros nas primeiras décadas do século XX<sup>421</sup> na estação de Trem da Mogiana. As histórias de vida dessas famílias contam seu envolvimento com o congado nas cidades de origem. O tempo cronológico pauta também a constituição de grupos de tradição congadeira diferentes na cidade de Uberlândia. Segundo Dona Gessy,

“Saia, acompanhava, mas não era como era agora. É o Catupé da Sirlinha do [bairro] dona Zumira, foi do meu pai que fundou, lá em Salitre de Minas.”<sup>422</sup>

Filha de Joaquina Barbosa e Adão Ferreira, nascida na cidade de Salitre de Minas, distrito de Patrocínio, em 1933 foi a matriarca do terno de Mariheirão em Uberlândia, desde a década de 1960, quando seu filho mais velho, Luizão assumiu o terno onde foi capitão. Porém, seu pai junto com Antônio Inácio, casado, por volta de 1928, com Maria Rita Celestina eram os responsáveis pelo o terno de Catupé de Salitre de Minas. Antônio é pai de Walter nascido em Patrocínio em 30 de agosto de 1934, e como conta sua filha, Shirley, atual capitã do terno de Catupé Azul Claro de Uberlândia, *ele trouxe o terno de lá [Patrocínio] para cá [Uberlândia]*<sup>423</sup>. Tanto Luizão como Shirley assumiram as tradições das quais faziam parte familiarmente.

Os Matinada são uma família formada pelos nove filhos de Bendito Antônio da Silva e Maria Claudina de Jesus, casados por volta de 1920 em Formiga. João, o mais

<sup>418</sup> RIBEIRO, Shirley C. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Patrocínio/MG, 2008.

<sup>419</sup> LIVRO DE BATISMO DA MATRIZ DE UBERLÂNDIA. Arquivo Diocesano de Uberlândia.

<sup>420</sup> MATINADA, Sebastião. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2000.

<sup>421</sup> ROSA, Maria do Rosário. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2003.

<sup>422</sup> FERREIRA, Gessy Adão. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2002.

<sup>423</sup> Shirley C. RIBEIRO., loc.cit.

velho, junto com o marido da irmã mais nova, Teolina, Lindolfo Euclides Silva, fundaram com Irene Rosa, mãe de santo do terreiro Coração de Jesus, o terno de Catupé do bairro Martins em Uberlândia. Os Matinada eram do Catupé de Formiga e Irene Rosa era filha do rei e da rainha congo de Santa Maria. O encontro dessas duas famílias, ambas de congadeiros, mas de tradições diferentes, recria a tradição do Catupé <sup>424</sup>.

A filha de Irene Rosa, Maria do Rosário conta:

“Quando acabou a escravidão, o senhor do meu avô chamava Francisco e o senhor da minha avó chamava coronel Ernesto. Então o Francisco ia abri escola pros filhos dos fazendeiro. Os pais do meu avô foram uns criado muito estimado pelo senhor: - Eu vou por o João na escola. E como faz pra registra ele? Não tinha, coitadinho, era batizado pra não fica pagão. Ai, ele inventou, ele chama João, a mãe dele chamava Rosa e o senhor dele chamava Francisco. - Ai nós vai faze assim: João Francisco Rosa. Aí colocou ele na escola, lá em Sacramento.”<sup>425</sup>

João Francisco Rosa não foi o único que recebeu o nome de seu senhor, costume que facilitava seu trânsito urbano e interurbano devido ao controle da coroa sobre os africanos livres ou escravos no Império<sup>426</sup>. A família Inácio pode ter a origem de seu nome em Inácio de Oliveira Campos<sup>427</sup> fundador de Patrocínio, ou quem sabe do próprio capitão do mato Inácio Correia Pamplona. Fosse escravo de qualquer um dos Inácios, Walter Inácio soube nos momentos de liberdade refazer sua linhagem africana através das tradições congadeiras.

A identificação das diferentes tradições destes núcleos familiares e as relações estabelecidas entre eles refere-se à tradição de origem (parentesco simbólico, ou grupo de procedência) ou à ascendência (parentesco de sangue). Esses descendentes exercem poderes naquele universo, baseados na acumulação de conhecimentos, de competências em realizações coletivas. As memórias pessoais referem-se constantemente ao tempo da escravidão, suas falas sobre maus tratos, sobre castigos e mesmo sobre as diferentes funções dos escravos são muito presente. Algumas vezes, como é o caso do Sr. Geraldo Miguel, vulgo vovô Charqueada, seus relatos são tão detalhados que as referências à escravidão parecem contadas por quem a viveu. Ele é o

<sup>424</sup> ROSA, Maria do Rosário. Entrevista citada.

<sup>425</sup> ROSA, Maria do Rosário. Entrevista citada.

<sup>426</sup> João José REIS. **Domingos Sodré**. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. pp.83-90.

<sup>427</sup> Disponível em <http://www.patrocínio.mg.gov.br/hist6.htm>. Acessado em 20 dezembro de 2008.

mais velho congadeiro da cidade, tem 18 filhos e 9 deles são gungueiros do terno de Moçambique Pena Branca do bairro Patrimônio. Geraldo Miguel veio de Cruzeiro da Fortaleza para Uberlândia ainda muito jovem acompanhando seus tios Pedro Apricho e Tião Apricho, um de seus netos é capitão de terno de Congo do Geraldinho em Ibiá.

Os grupos de Moçambique, Catupé, Congo e Marinheiro constituem suas identidades a partir de um tempo e um espaço abstratos e distintos, cujas relações entre si e com a Irmandade do Rosário de Uberlândia possibilitam uma sincronização de diferentes tempos pretéritos.

Conforme o fluxo de migração das famílias congadeiras, outras cidades, que representam diferentes tradições no Congado de Uberlândia, aparecem para fazer parte da história da região. Os núcleos familiares tratados constituem uma amostragem das influências culturais que povoaram as terras de Minas. A história oral aponta o trajeto de povoamento do sudoeste do estado de Minas Gerais, que parte da região central, pelas picadas que ligavam São João Del'Rei a Goiás procurando novos leitos de rio para a exploração de ouro e terras férteis para a agricultura. Essa é a história do povoamento do Alto São Francisco (Formiga), depois o Alto Paranaíba (Salitre e Patrocínio) e por último Triângulo Mineiro (Uberlândia) diacronicamente situada do século XVIII ao XX.

Ao sincronizar os diferentes tempos, cuja distinção é possível através da tradição e do período de imigração, o congado de Uberlândia sobrepõe vários tempos históricos. Dessa forma, ao analisar a festa do Congado, é possível desfragmentar o tempo histórico e entender a constituição dessas tradições na região a partir da história dessas famílias. No entanto, esses diferentes tempos só ganham sentido na relação com o povoamento da região, com a maneira como se agrupam, como elegem os seus símbolos, quais suas visões de mundo. A construção e manutenção de uma tradição se criam a partir das memórias que alicerçam suas identidades, e fazem das referências históricas, mesmo que descontínuas, um lugar de pertencimento<sup>428</sup>.

No início de seu povoamento, o oriente do Rio São Francisco era denominado de Campo Grande, topônimo que alude apenas à vastidão. Com o processo de *expansão para dentro* do Império, característico da primeira metade do século XIX, a mesma área passa a ser denominada de Sertões de Minas, eco, talvez da antiga acepção

---

<sup>428</sup> REVEL, Jacques (org.). **Jogos de Escalas**: a experiência da Micro Análise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/Editora da UFRJ, 1998.p.37.

da palavra *sertão*, lexia derivada de *desertão*<sup>429</sup>. O novo topônimo acrescenta à noção de vastidão do território uma qualidade negativa que alude à necessidade de ordenar aquele território até então *deserto* daquilo que deveria unificar todo o território imperial: a unidade da ordem escravista.

É em função de sua incorporação à unidade da ordem que o Estado Imperial procurará intervir na vida daqueles sertões de Minas, ao conhecer e renomear o território para controlar e submeter os movimentos populacionais e o processo de multiplicação de pequenos núcleos urbanos que caracteriza a área na primeira metade do século XIX em função da redefinição das atividades econômicas da região. A presença da burocracia civil e militar do Estado e a ação da burocracia eclesiástica tão intimamente ligada à ordem imperial neste período deveriam amenizar as distâncias do antigo Campo Grande da capital do Império e incorporar os Sertões de Minas ao Império do Brasil.

O silêncio sobre a ordenação dos terrenos incultos de Campo Grande é quebrado pela persistência de uma memória alimentada pelos súditos do Reinado do Rosário. É nesse sentido que é possível supor uma congruência entre os antigos líderes dos quilombos e os reis de Congo das Irmandades. Ou seja, é no processo de afirmação da identidade dos praticantes do congado, que se encontra a referência a outros líderes africanos importantes para essa comunidade.

Os quilombos e as irmandades ajudam a conhecer a *ordem do tempo* própria a essa população. Primeiramente, a Irmandade do Rosário não era simplesmente um espaço de passividade e submissão da população negra e os quilombos não eram lugares isolados ou únicos de reconstrução da África no Brasil.

“Os quilombos se manifestam enquanto contradição básica do escravismo moderno – levando-se em conta também as especificidades conjunturais desse mesmo escravismo – e são formas de manifestação do conflito que envolve todas as classes, mas têm seu ponto de partida entre os senhores e escravos.”<sup>430</sup>

A maneira como os quilombos se mantiveram e se organizaram para desenvolver relações com seu entorno, apresenta a impossibilidade de cristalizá-los no

<sup>429</sup> Cf. MÄDER, Maria Elisa Noronha de Sá . **O vazio : o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII**. Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História.1995

<sup>430</sup> GUIMARAES, Carlos Magno. “Quilombos e Palmares. Minas Gerais no Século XVIII.” In: GOMES, Flávio; Reis, João José (orgs.). **Liberdade por um Fio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.139.

papel de contra-sistema ou, como alguns preferem, de construtores únicos de uma África no Brasil. As experiências de liberdade vividas pelos africanos e seus descendentes nos quilombos abriam uma brecha inaceitável no sistema escravista, na medida em que negavam seu princípio e fundamento, aquele segundo o qual só era admissível viver naquela sociedade na condição de proprietário em condições escravistas – esse era o estatuto básico do *mundo do governo* –, na condição de homens e mulheres livres e pobres submetidos à propriedade ou na condição de propriedade – esse era o estatuto dos escravizados, que constituíam o *mundo do trabalho*. Por essa razão, os homens livres e pobres não submetidos à lógica da propriedade escravista eram considerados como o *mundo da desordem*<sup>431</sup>, por evidenciar, pelo simples fato de sua existência, que era possível viver sem ser proprietário, sem ser propriedade ou sem estar submetido à lógica da propriedade escravista. Nessa perspectiva, a lógica escravista deveria recobrir e ordenar todo o tecido social e todo o território do império, e o quilombo negava, por definição, este princípio. Ali, os que eram supostamente escravos viviam um tempo de liberdade e pretendiam fundar um regime de historicidade presidido por este valor. Para o Estado Imperial e seus agentes não poderia haver negociação possível com os moradores dos quilombos.

No cotidiano das vilas, em área em que o aparelho burocrático e a própria ocupação das terras regulamentadas pelo governo eram frágeis, a expressão da articulação da população escrava e liberta encontrava espaço na Irmandade do Rosário. Comandada por escravos, mas também por homens livres pobres, desenhava um lugar de resistência ao sistema escravocrata, pois se constituía em espaço de organização e negociação de escravos, representava uma brecha estreita e ambígua para a expressão de sua identidade e de suas memórias, e abrigava homens e mulheres *do mundo da desordem*. No entanto, essas irmandades não deixavam de estar inseridas no sistema por meio da subordinação à igreja. A formação plural e socialmente híbrida da diretoria da Irmandade propiciava a legalidade da associação.

De qualquer forma, a vivência dos escravos e forros nas irmandades do Rosário, que os fazia transitar, através das obrigações com a igreja, pela burocracia eclesiástica e provincial, coloca-os em uma posição social diferenciada do padrão do

---

<sup>431</sup> Os conceitos de mundo do governo, mundo do trabalho e mundo da desordem para o entendimento da sociedade escravista no Brasil do século XIX são propostos e desenvolvidos por Ilmar Rohloff de Mattos em **O tempo Saquarema.**, op.cit.

cativo, do escravo sem mobilidade, confinado nas senzalas, em um estatuto que o aproxima, mas também o diferencia do escravo fugido que habitava os quilombos.

A unidade cultural desse grupo de homens do Rosário cria uma força de ação na qual é possível identificar uma dimensão política capaz de formar agentes que barganhavam o tempo livre, conseguiam autorização para a ocupação dos espaços públicos das praças e dos espaços sagrados das igrejas, responsabilizavam-se pelas despesas de sepulturas e de construção das suas próprias capelas e igrejas, e também viabilizavam a compra da alforria dos irmãos escravos, através de doações feitas por outros irmãos. A liberdade relativa no exercício de manutenção de suas confrarias religiosas, nas manifestações públicas de sua fé e de seus traços culturais peculiares, assim como nas formas de arrecadação financeira permite considerar as irmandades do Rosário como algo além de instituições de ordenação e de subordinação de seus membros.

As adaptações dos costumes africanos ao sistema escravocrata no Brasil não significaram, necessariamente, uma perda de raízes culturais. As festas do Reinado do Congo tornavam públicos elementos de uma cultura pouco adequada ao padrão católico e formas culturais da sociedade dominante. A maneira como se submeteram ao catolicismo foi também uma maneira de se apropriarem dos instrumentos da Igreja e, portanto, de resistirem ao sistema escravista. Os reis do Congo no Brasil inventaram, em terra estrangeira, outro formato para a noção de poder político e militar africano, no qual os elementos culturais africanos se integravam a formas culturais ligadas ao universo europeu. O folguedo redefine a simbologia e o ritual católicos, ao fazer das irmandades uma organização capaz de *religar* tempos, espaços e experiências históricas, uma manifestação *religiosa*, portanto, em mais de um sentido, um ritual de hibridação de matrizes africana e cristã<sup>432</sup>.

Para Koselleck ser moderno é romper com o tempo da profecia, no qual os acontecimentos são a epifania daquilo que já se sabe e o futuro é a sua consumação. A ordem do tempo que se abre com os tempos modernos é a do prognóstico, da ação política, da racionalidade que possibilita mudar o futuro<sup>433</sup>. A ruptura dos regimes históricos não se consome num abismo que impossibilita a experiência simultânea

---

<sup>432</sup> KIDDY, Elizabeth W.. "Who is the king of Congo? A new look at African and Afro-Brazilian Kings I Brazil." In: HEYWOOD, Linda M. (org.) **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Edited by Heywood Cambridge, 2002. p154-155.

<sup>433</sup> KOSELLECK, Reinhart., op.cit., p.14 e p. 32 - 33.

daquilo que pode caracterizar dois regimes de historicidade no presente vivido. Na temporalidade que liga um regime de historicidade ao outro, é possível encontrar diferenças que coexistem.

Há indícios que permitem identificar, nas festas das Irmandades do Rosário da região estudada, a vigência de uma ordem do tempo em que as formas e as manifestações de uma cultura de matrizes africanas interagem e conciliam-se com ações e mediações vistas como modernas e ordenadas à construção do que o século XIX entendia como progresso e que não se rompem quando a unidade da ordem imperial se impõe como base de uma sociedade pretensamente moderna no Brasil. À medida que os africanos e os afro-descendentes recriavam suas culturas no Brasil, especificamente no sudoeste de Minas, incorporavam símbolos e estratégias de ação de um ou outro reino africano às práticas, ritos e símbolos das Irmandades, e inventavam um regime de historicidade próprio.

O regime de historicidade em que os elementos do congado fazem sentido não corresponde à ordem do tempo moderno, nem ao tempo das profecias. Esse tempo é o de uma construção feita no processo de reconhecimento da África que se inicia durante a travessia do Atlântico dos navios negreiros. É uma afirmação forte e que faz pensar no processo de formação e reconhecimento de identidades cujo transcorrer ocupou quatro séculos. Todavia, essa afirmação não é capaz senão de sugerir o complexo processo de relações que constroem uma identidade e uma memória africana no Brasil.

O ritual do congado inclui um mundo de pessoas invisíveis, ancestrais e espíritos encarnados tanto nas pessoas, como em objetos, animais e plantas. As experiências a ele ligadas vão muito além daquelas do universo do catolicismo ou mesmo da experiência de liberdade nos quilombos. São uma referência a um tempo definido pela experiência do africano traficada. A unidade existente nas experiências desses homens e mulheres que cruzaram o Atlântico afirma a atuação dos negros como sujeitos históricos, as diversidades étnicas, organizacionais e culturais centro-africanas são, portanto, afirmadas nos símbolos, ornamentos, ritmos e rituais específicos de cada terno que participa do congado ao mesmo tempo que a unidade de uma identidade africana é representada pelos reis congo. Por isso, os reinados do Congo evidenciam que os escravos que deles participavam eram homens e mulheres capazes de subverter as regras às quais a escravidão os submetia para reafirmar seus valores, suas identidades e suas próprias referências para si próprios e para a sociedade na qual viviam.

## Relíquias da Memória do Congado

O estandarte vem na frente de cada nação do congado, carregado pelas bandeireiras, é a identidade materializada do grupo.



Figura 15 – bandeireiras segurando o estandarte do grupo de Moçambique de Ituiutaba. Ituiutaba, 2003.  
Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

O Capitão Waldomiro conta que “antigamente eram os alferes que [o] carregava<sup>434</sup>”, as mulheres vieram mais tarde, pois elas também queriam dançar. O desenho que se forma das bandeireiras segurando o estandarte hoje é muito parecido com aquele descrito por Melo Moraes Filho, no século XIX: “rompendo a marcha, o porta-estandarte da irmandade, vergado pra trás e olhando para cima, apumava o guião, equilibrado igualmente por quatro indivíduos que sustinham as pontas das cordas<sup>435</sup>”. A porta-bandeira, uma das meninas do terno, segura o guião do estandarte. Por vezes há vinte outras meninas equilibrando-o pelas fitas coloridas que empunham. Entende-se que o porta-bandeira, o alferes, a bandeireira são denominações para aquele que, com firmeza, rompe a multidão carregando a identidade do grupo.

Apesar da identidade estar remetida à construção de pertencimento a um coletivo no tempo presente e, portanto, representá-lo, ela é constituída a partir de

<sup>434</sup> REIS, Waldomiro. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 18/09/2000.

<sup>435</sup> MORAES FILHO, Melo. **Festas e Tradições Populares no Brasil**. Rio de Janeiro: F. Briguet & Cia, 1946. p. 101

recursos da memória, que por sua vez se remete ao tempo passado. A identidade é, portanto, o conhecimento do presente por meio do passado e a memória, por sua vez, é o conhecimento do passado em relação ao tempo presente. Para garantir a identidade é necessário garantir o ontem, mas também o amanhã, lugar dos sonhos e desejos concebidos no presente<sup>436</sup>. No caso da memória congadeira, são os objetos que ajudam a cumprir essa função, por isso é que o hoje é saturado por relíquias, detalhes e reafirmações materializadas do ontem.<sup>437</sup>

Diferente da memória, que é processo, os artefatos coexistem no passado e no presente, pois estão no presente como catalisadores do passado. Segundo David Lowenthal,

“[As relíquias] coexistem no presente e, numa outra qualidade vital, com o passado: algo antigo ou fabricado como antigo só parece antigo se trazer o passado para nós.”<sup>438</sup>

Objetos-relíquias, por estarem no presente e representarem o passado cumprem a função de enzimas catalisadoras da memória, sobrevivências das intempéries do tempo, e também podem ser marcas da identidade do grupo. Nesse sentido, as relíquias do congado trazem conhecimento sobre o passado e, ao mesmo tempo, constituem a identidade do grupo, pois estão carregadas de experiências passadas que têm significado no presente e esses significados é que remetem à identidade.

Mas as relíquias não sobreviveriam enquanto conhecimento do passado se não tivessem certo suporte coletivo. O romancista americano Wallace Earle Stegner em seu livro sobre lembranças, estórias e história assinala que

“Eu usei [minhas] memórias por anos como se realmente elas tivessem acontecido. Eu tinha feito estórias e novelas delas. Agora elas parecem ilusões... Tão pequenas evidências tenho, que eu posso ter vivido aquilo que me lembro.”<sup>439</sup>

Na verdade, a memória individual precisa da memória do outro para confirmar a sua própria experiência e dar suporte ao conhecimento do passado coletivo que ela traz<sup>440</sup>. Diferente dos sonhos, a memória do eu é complementada pela memória dos

<sup>436</sup> Cf. VELHO, Gilberto. Memória, Identidade e Projeto. In: **Projeto e Metamorfose**. Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

<sup>437</sup> LOWENTHAL, David. How we know the past. In: LOWENTHAL, David. **The Past is a Foreign Country**. New York: Cambridge University Press, 1986. p.191.

<sup>438</sup> Idem. Ibidem. p.247.

<sup>439</sup> STEGNER, Wallace Earle. **Wolf Willow**. [New York]: Penguin Classics, 2000. pp.14-17. Apud. Idem. p.196.

<sup>440</sup> Cf. RICOEUR, Paul. “Mémoire personnelle, mémoire collective.” *La Mémoire, L’Histoire, l’Oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

outros. O eu garante-se enquanto conhecedor do seu próprio passado<sup>441</sup> quando relaciona suas memórias com a memória coletiva e com a história.

Mesmo que a subjetividade do congadeiro tenha forte presença ao recordar as histórias dos objetos que vê e que usa, ele procura negociar essas lembranças com a memória dos outros que lhe são próximos, o seu terno (o nós), e até mesmo dos outros mais distantes, outros ternos (o eles). O conhecimento sobre o passado da manifestação cultural envolve a familiaridade do praticante com os processos, com as atitudes, com o verbo proferido, com os eventos e com as pessoas, que fazem parte dessa rede de memória e história comum à comunidade.

“O que a consciência do passado contém depende de qual o caminho tomado para formar o conteúdo – varia de cultura para cultura, de pessoa para pessoa, de dia para dia. Alguns são oprimidos pelas lembranças, para outros toda experiência do presente ressoa no passado, para uns o passado não diz nada já que o presente e o futuro preenchem sua atenção. Mas de qualquer forma, (...) o passado chega como apreensão pelas mesmas estradas.”<sup>442</sup>

Na perspectiva de David Lowenthal, não importa através de quem o conhecimento sobre o passado chega a um determinado sujeito, não importa o lugar de onde fala o indivíduo, o processo de dá-lo a conhecer é o mesmo, e se realiza pela via da memória, pela via da história, ou ainda pela via das relíquias, fragmentos materiais do passado conservados no presente, ainda que fora de seu contexto original.

O autor esclarece “que o caráter do passado depende de como – e de quando – essa consciência é apreendida”<sup>443</sup>. Em outras palavras, são as circunstâncias em que se dão as experiências que geram registros que, no caso daquilo que denomina relíquias, são objetos que sobrevivem ao tempo. São as memórias geradas a partir do artefato que dão o valor daquele momento passado para o presente. O olhar do indivíduo que lembra, seja através da relíquia, seja espontaneamente, é um filtro para a apreensão do conhecimento. A sua experiência, e, a partir dela, a sua memória está carregada da sua visão de mundo e, portanto, a construção da história que se apóie nesses registros, como, aliás, em quaisquer outros, deve levar essa subjetividade em conta.

Para o congadeiro, portanto, a sua história tem como referência originária o Congo na África, mesmo que a rememoração dessa história se dê no Triângulo

---

<sup>441</sup> LOWENTHAHL, David., op.cit., p.197

<sup>442</sup> Idem. Ibidem. p.186.

<sup>443</sup> Idem.

Mineiro e no Alto Paranaíba. Nesse sentido, apreender a história da diáspora africana através das relíquias do congado e artefatos similares da África Central é reconhecer na memória dos congadeiros um instrumento para a apreensão do conhecimento sobre o passado e, conseqüentemente, sobre a história da diáspora africana. Assim, as fontes orais e iconográficas, que se tornam grandes aliadas para o estudo da História da África e da África no Brasil, possibilitam enriquecer a discussão historiográfica sobre a memória centro-africana nas culturas afro-brasileiras.

A partir da imagem a baixo, é possível perceber como o artefato da África Central e o do Congado são similares. O primeiro está conservado no MRAC e foi recolhido em 1938 e o segundo foi fotografado em 2003. Esse último pertence ao terno de Congo de Sainha, no qual o bastão é protegido como relíquia. Trata-se do terno mais antigo da cidade e, provavelmente seus primeiros componentes se agruparam e escolheram suas marcas de identidade por volta de 1876<sup>444</sup>, o que significa que o bastão pode ser bastante antigo. O primeiro foi recolhido por um dos administradores coloniais belgas no início do século XX<sup>445</sup>. A similaridade remete às experiências vividas pelos artesãos que os fabricaram, e à probabilidade de terem entrado em contato com mitos, histórias e culturas similares e, por isso, terem se traduzido em representações similares.



Figura 16 - Bastão do grupo étnico bacongo, ao Norte de Angola, c.1938. EO.1967.63.1812, coleção MRAC Tervuren. MRAC Tervuren ©. E Coroas e bastões da nação de Congo Sainha de Uberlândia/MG, 2003. Foto de Larissa Oliveira e Gabarra.

<sup>444</sup> A memória oral diz que os primeiros ternos da cidade são de 1874, a data coincide com 1876, quando da primeira ata de abertura do cofre da Irmandade Nossa Senhora do Rosário da cidade. ATA de abertura de cofre da Irmandade Nossa Senhora do Rosário. Uberlândia/MG: Matriz Santa Teresinha.

<sup>445</sup> **Dossier Ethnographique** 745. MRAC, Tervuren.

O tempo da memória e o tempo história não são os mesmos, mas a lingüística, a arqueologia, a história oral, a antropologia e a arte, seja ela religiosa ou ritualística, e mesmo os utensílios são domínios do conhecimento ou formas de expressão que ajudam o historiador a relacionar essas duas formas de expressar a temporalidade vivida. Por meio da nova proposta sobre o fazer historiográfico formulada a partir da década de 1930, pelo grupo de historiadores articulado em torno da revista *Annales*, Fernand Braudel propõe a interpretação das sociedades através de uma pluralidade do tempo social, ao propor a longa duração como categoria de análise. A fim de compreender a ordem do tempo do congadeiro, que opera com a memória do Congo Angola na África é que essa pesquisa desenvolveu-se, e privilegiou o caminho da longa duração e da interdisciplinaridade.

### 6.1. Memórias Centros Africanas

No que hoje é o Brasil, desde o passado colonial que remonta a fins do século XVI, várias são as formas de representação simbólica e material que se referem ao Antigo Reino do Congo.

No século XVII, para tomar um exemplo, foram enviadas duas embaixadas do Reino do Congo a Recife, para pedir apoio ao conde Maurício de Nassau em momentos de disputa entre o reino e as províncias próximas, uma quando da disputa com o rei de Soyo, e outra composta por um aliado, o duque de Mabamba, pelo mesmo motivo<sup>446</sup>. Em Recife, a homenagem ao rei Congo que ocorre até hoje, não implica o cortejo das nações do congado. No caso do Rio de Janeiro, Mary Karasch, ao estudar os hábitos dos escravos, assinala com base em Melo Moraes Filho e Roger Bastide, a existência de duas danças populares associadas a rituais religiosos<sup>447</sup> que se assemelham ao que hoje é o congado de Minas Gerais, os congos e congadas, cucumbis e ticumbis<sup>448</sup>. A festa popular dos congos e congadas, em 1847 é, para a autora, uma apresentação das nações de Moçambiques, Cabundas, Benguela, Rebolos,

---

<sup>446</sup> Marina Mello e SOUZA. **Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p.303

<sup>447</sup> KARASCH, Mary C. **Slave Life in Rio de Janeiro 1808-1850**. Princeton: Princeton University Press, 1987. pp.246-239

<sup>448</sup> O ticumbis esse pode ser visto ainda hoje no Espírito Santo, suas vestimentas brancas, com saias pregueadas sobre as calças lembram os Moçambiques de Minas Gerais.

Congos, Cassanges e Minas ao “rei da nação do Santo Baltazar”<sup>449</sup>, na igreja da Lampadosa, no dia da festa dos reis magos, em que o rei utilizava-se de insígnias de poder, tais como cetro e coroa, e era acompanhado de batuques<sup>450</sup>.

O historiador William Graham Lister Randles, apoiado em escritos de viajantes, assinala que as insígnias de poder no reino do Congo são o trono, o enfeite de cabeça, o colar, o bracelete, o bastão, o tambor, um cesta com tampa destinada aos ancestrais e um mata-moscas<sup>451</sup>. O enfeite de cabeça poderia ser um chapéu de penas como os do moçambique e dos notáveis do reino de Cuba, mas também, conforme se aprofundava a relação do reino do Congo com o Vaticano, a utilização da coroa ou diadema começa a aparecer junto com o bastão e o tambor sempre presentes, como foi descrita por outros viajantes, como Rui Pinda<sup>452</sup>.

No congado do sudoeste de Minas Gerais as representações simbólicas e materiais são heranças da África Central, apesar do antigo Reino do Congo ser o principal homenageado. Angola é lembrada como lugar de origem, e foi a partir dos portos dessa região africana que foram embarcados homens e mulheres escravizados oriundos também dos reinos de Tio, Loango, Cuba, e de outras regiões<sup>453</sup>. De qualquer forma, são as relíquias de cada terno de congado que garantem que o conhecimento sobre o passado e as circunstâncias em que se forjaram as especificidades de cada nação de procedência sejam suportes da memória coletiva sobre a África Central no Brasil.

Os grupos de congadeiros criaram entre si territórios culturais e fronteiras simbólicas que demarcam suas diferenças a partir de um complexo de identificações simbólicas que possibilita a comunicação entre eles, pois foi na relação entre os diferentes grupos e praticantes que se compuseram as fronteiras entre as diversas tradições do congado.

Segundo Fredrik Barth, as marcas de distinção cultural e étnica entre grupos são criadas a partir das relações sociais que estabelecem entre si, quando diante de

---

<sup>449</sup> MORAES, Filho Melo. **Festas e Tradições populares do Brasil**. Rio de Janeiro: F. Briguet & Cia, 1946.p.381.

<sup>450</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>451</sup> RANDLES, William Graham Lister. **L’ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle**. Paris/La Haye: Muton & Co, 1968. pp.47-49.

<sup>452</sup> Cf. SOUZA, Marina Mello e., *op.cit.* e GRAY, Richard. **Black Christians and white missionaries**. New Haven/Londres: Yale University Press, 1990.

<sup>453</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

circunstâncias históricas e geográficas a que são submetidos<sup>454</sup>. Nesse sentido, as características grupais originais podem se assemelhar ou se distinguir, constituindo nessa relação territórios culturais diferentes, demarcados pela suas procedências, sem necessariamente reproduzirem diferenças étnicas. Esse processo cria fronteiras culturais que distinguem organizações sociais próprias daquelas oriundas das circunstâncias em que foi introduzido um elemento novo que veio a interferir nas antigas configurações.

“Isso significa que a fronteira étnica – em sua acepção mais extensa – na verdade é livre dos constrangimentos territoriais, é algo ‘portátil’.”<sup>455</sup> A flexibilidade que os elementos culturais apresentam para adaptar-se às necessidades da convivência é o que torna possível o estudo das relações intergrupais de comunidades de diferentes origens africanas na sociedade escravocrata mineira, o que pode ser verificado através do estudo dos rituais festivos e mitos fundadores dos confrades da Irmandade do Rosário e de determinados adornos corporais e instrumentos musicais por eles utilizados, que possibilitam compreender a simbologia de cada elemento que define a relação dos membros da irmandade às diferentes tradições.

Cada terno da Irmandade, portanto, recria seu território simbólico, delimitado por costumes consuetudinários, que contam fragmentos da vida de seus antepassados. Esses costumes envolvem todo resíduo mental de atos e pensamentos passados<sup>456</sup>, por isso, o estudo dos comportamentos durante a festa e dos seus rituais de preparação permitem entender, primordialmente, as razões da filiação<sup>457</sup> de cada uma das famílias à sua nação de procedência e, por conseqüência, os adornos utilizados para a representação dessas nações. As características culturais e sociais impregnadas nos artefatos utilizados pelos grupos de procedência são, nas palavras de Giovanni Levi, *heranças imateriais*<sup>458</sup> coletivas, através das quais os indivíduos se identificam e são identificados.

---

<sup>454</sup> BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.

<sup>455</sup> Idem. Ibidem. p.21

<sup>456</sup> LOWENTHAL, David., op.cit. p.194.

<sup>457</sup> ABREU, Martha. Cultura política, música popular e cultura afro-brasileira: algumas questões para a pesquisa e o ensino de História. In: SOIHET, Rachel, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVEIA, Maria de Fátima. **Culturas Políticas: Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

<sup>458</sup> LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Nessa perspectiva, foi possível detectar que a simbologia encontrada nos diferentes tipos de ternos representa certas camadas sociais e instituições normativas de procedência dos reinos centro africanos, basicamente a corte real e seus notáveis, a população comum e os grupos de circuncisos. Essas instituições normativas eram próprias do contexto histórico que os embarcados pelos portos de Congo e Angola vivenciaram por longo ou curto prazo; e, portanto, experiência que se constituiu como sua bagagem cultural. Densamente composta por símbolos tradicionais que se tornaram traços de identidade, utilizados no processo de integração entre os membros das irmandades do Rosário, nem sempre oriundos desses portos e que passam a ser reconhecidos também pela sociedade mais ampla.

### 6.1.1. Artefatos Ritualísticos, instituições e estratificação social

Diferente do conceito de tempo ocidental moderno e porque cada sociedade tem um regime próprio de experiência do tempo<sup>459</sup>, a concepção de passado, herança ancestral encontrada no congado, pode ser interpretada como parte da ordem do tempo dos africanos. François Hartog afirma que a experiência do passado vivida cotidianamente no presente pode se transformar em um mito, como no caso dos Maoris<sup>460</sup>, que organizam a história como uma metáfora da realidade. No caso do rei Congo no Brasil, são as próprias histórias do *mani* Congo, referido ao reino católico e seu povo, que são transformadas em um ritual religioso e festivo, quando os praticantes do congado são obrigados a adaptar-se ao tempo moderno.

Tal como na narrativa do mito de fundação do reino do Congo, Mini a Lukeni faz um acordo com *mani* Vunda para garantir a prosperidade de seu povo, em cada uma das nações do congado são necessárias duas pessoas com funções diferentes, mas com a mesma voz de comando para manter a unidade do grupo. A presença do chefe e do sacerdote é essencial para uma organização social harmoniosa, seja nos reinos na África Central seja nas nações que compõem o reinado do Congo no Brasil. No reinado do Congo, um é o capitão que organiza os soldados, a marcha, o ritmo do ritual e outra é a madrinha, ou o general que é responsável pela saúde espiritual e corporal dos dançadores, como também pela escolha dos artefatos ritualísticos.

---

<sup>459</sup> Cf. HARTOG, François. **Regime d'Historicité**. Présentisme et expérience du temps. Paris : Seuil, 2003.

<sup>460</sup> Idem. Ibidem. pp.43-44

Qualquer um dos dois responde pelo grupo diante de qualquer evento advindo do exterior e irão juntos firmar o terno, ao erguer um local de força espiritual e criar um amuleto de proteção para o grupo, tal como nos hábitos consuetudinários das Casas da África Central.

Esse poder de comando nas mãos dos capitães e madrinhas pode causar certo espanto quando comparado à função do rei e rainha Congo, sempre acompanhados por seus Vudas no Brasil, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.



Figura 17 – No meio da multidão, o rei e a rainha Congo logo atrás do andor de São Benedito. Uberlândia, 2001. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Os Santos encarnam um mito que leva o conhecimento sobre o passado para as gerações atuais, mas o rei e rainha Congo ficam à mercê dessa história e do comando do capitão e da madrinha de cada terno para exercerem sua função no ritual. A presença do rei Congo, além de configurar uma liturgia importante na manutenção do ritual, simboliza, nas Irmandades do Rosário, um dos primeiros resultados da hibridação entre concepções de mundo diferentes, de forma análoga àquela do momento em que o *mani* Congo, Afonso I, tornou-se príncipe católico da África Central, destacando-se entre os chefes de outros reinos ao redor, ao assumir uma posição distinta daquela dos chefes consuetudinários. Como os capitães, esses *mfumus* próximos aos seus familiares detinham o comando do grupo e, nas negociações com o *mani*, definem os acordos entre si, entre vilas, ou províncias; ou na comparação com os ternos, entre nações e cidades. A simbologia da aliança católica e do *mani* Congo é uma maneira de representar a expectativa dos congadeiros de, ao homenagear o rei e a rainha, refazerem além dos laços de amizade e parentesco entre os grupos familiares,

restabelecerem seus acordos históricos e os lugares sociais que ocupavam no interior da confraria e na relação com a sociedade escravocrata do Brasil do século XIX.

A estratificação social que se estabelece no processo de centralização do poder pela qual algumas comunidades da África Central vinham passando desde o século XIV torna-se um importante veículo de comunicação entre esses mundos. A partir do estudo lingüístico de Jan Vansina, que não lhe permitiu precisar ao certo a data, mas possibilitou uma possível periodização anterior a 1500<sup>461</sup>, duas denominações para o chefe podiam ser encontradas entre os bateques: *ngántsi*, o provedor da boa colheita e mantenedor de fortuna e *nkaní*, aquele que tem o poder de julgar e condenar à morte. Essa constatação foi o primeiro indício que permitiu ao autor identificar uma estratificação social que levou à composição de uma classe de nobres e, conseqüentemente, à constituição do reino do Tio, Congo e Cuba. Os estudos arqueológicos acrescentam a essas primeiras regiões de centralização de poder Loango, por causa da presença forte de resíduos de materiais de trocas comerciais. Esses foram os primeiros chefes com poderes de julgar e também de manter a fortuna, os régulos eram reconhecidos como chefes de um território constituído pelas chefarias e tornaram-se importantes no intercâmbio entre europeus e africanos, pois se apresentavam como uma figura social intermediária entre o comando consuetudinário dos *mfumus*, a que os europeus tinham pouco acesso, e a centralização do poder no rei, com quem os europeus estabeleceram contactos diplomáticos.

É importante notar que mesmo que o processo de centralização de poder tenha se iniciado no século XIV, foi por volta de 1483, quando do primeiro contato com os portugueses, que os quatros reinos na África Central se consolidaram. Anteriormente, as únicas bases sociais e políticas eram a Casa (*dikanda* – hierarquia matrilinear ou *divumu*, hierarquia baseada no chefe local) e instituições como a circuncisão, os anciãos, as associações voluntárias ou as irmandades. Seria, portanto, simplista pensar as relações político-religiosas centro africanas com base em apenas dois personagens da festa, os capitães e as madrinhas, e considerar o rei como símbolo da centralização de poder e mediador das relações entre as Casas, vilas e distritos. No entanto, capitães, madrinhas e rei aquilo que foi possível trazer como bagagem imaterial oculta em seus corpos na travessia do Atlântico e manter como registro do passado no presente por longos séculos. A relação restabelecida entre chefes, estratos sociais e

---

<sup>461</sup> VANSINA, Jan. op.citi., p.147.

instituições de poder é mais complexa, apesar do rito do congado esboçar um desenho simples da sociedade, o mito acrescenta a esse esboço outros dramas do passado que circunstanciam, contextualizam essa estrutura base no movimento histórico das relações entre grupos de poder diferentes, tais como as irmandades e chefarias. Sua expressão é produzida e alimentada pela memória.

Toda sociedade produz a sua própria história segundo um regime de historicidade específico, mas não único, pois “cada comunidade humana vive o drama da sua própria existência”<sup>462</sup>. A unidade do reinado do Congo foi o laboratório de várias experiências singulares de tempo que se reconfiguravam em marcas de distinções para que a reconstituição das próprias diferenças sociais fosse possível em outro espaço e em outra ordem do tempo. Assim, os ternos, para além da relação entre capitães e reis, tratados como territórios culturais diversos são constituídos em diferentes nações que expressam setores sociais distintos da mesma estrutura social, recebida como herança.

As explicações mitológicas consideram os moçambiques, apesar de mais sábios, sem força física, nem jovialidade para salvar sozinhos Nossa Senhora, por isso os marinheiros vão à frente para abrir os caminhos dessa missão. Na tradição, a sabedoria do mais velho existe na medida em que ele ensina aos mais novos que, por sua vez, sob as ordens dos mais velhos, são impetuosos e ousados para derrubarem os obstáculos. Os congos, que representam a guarda dos mais velhos, asseguram a qualidade da estrada, portanto estão hierarquicamente entre os moçambiques e os marinheiros. Essa é a base da explicação sobre os lugares sociais de grupos que constituem a unidade do congado. Essas posições são dadas a partir do mito que aponta de forma simplificada, mas passível de verificação, para a estratificação social própria do processo de centralização de poder dos reinos na África Central.

As referências sobre o passado estão presentes também nos ornamentos corporais que, enquanto emblemas de distinção das várias nações, são relíquias desse processo de rememoração do passado, herança africana no Brasil. Elas são representações simbólicas das hierarquias que os grupos assumem nas cerimônias do congado e metáforas das camadas sociais das sociedades centro-africanas. Na África Central esses artefatos fazem parte da estrutura de organização social. A estética do corpo, os dentes, a pele, os penteados, fazem parte dos hábitos mais antigos das

---

<sup>462</sup> VANSINA, Jan. Apud MARCGAFFEY, Wyatt. **Religion and Society in Central Africa**. The Bakongo of Lower Zaire. Chicago/London: University of Chicago Press, 1986. p.I.

comunidades centro africanas, onde cada detalhe tem um significado e situa o usuário em lugar social diferente, como pode ser observado na foto abaixo.



Figura 18 - Penteados Mikotte, grupo étnico Pende, Baixo-Congo, antes de 1920. E.PH.2229. Coleção MRAC Tervuren, MRAC Tervuren ©.

O tipo de penteado uniforme significa o pertencimento ao mesmo grupo, os detalhes diferenciam pessoalmente o grau de status, uma função, ou posição social. As cidades que se configuram em um distrito assumem uma mesma tatuagem como forma de expressão desse pertencimento grupal e dependendo de sua disponibilidade de seguir e se adaptar às essas regras, ela pode fazer parte de mais de um coletivo<sup>463</sup>.

Existem rituais de titulação que são comuns em mais de um reino e assumem a função de marcas de identidade de mais de um grupo. O reino de Cuba, no primeiro quartel do século XVII, e de Boma, em meados do século XVII assumem *nkúmú* como ritual associado ao poder derivado dos grandes homens. Cercado por danças, *ekofo* e revestido dos emblemas *ekopo*, a pessoa que vai receber esse título recebe também os ornamentos emblemáticos, assume tabus, e torna-se uma pessoa sagrada<sup>464</sup>.

Outro exemplo desse movimento de difusão de rituais é a dança guerreira dos arcos dos watuzis que tem origem entre os falantes de quicongo e de outras línguas do litoral (canage, budaha, marangara e cabagari), foi transmitida pelo interior da África Central na segunda metade do século XVI por ocasião da conquista do rei Ndahiro II e

<sup>463</sup> VANSINA, Jan. **Paths in the Rainforests**. Toward History of Political Tradition in Equatorial Africa. Madison: University of Wisconsin Press, 1990. p.82.

<sup>464</sup> Idem. Ibidem. p.121e 126

hoje é comum em Ruanda e no Burundi <sup>465</sup>. A dança dos arcos pode ser tratada como uma dança popular, diferente da dança *ekofo*, as danças populares podem ser realizadas em ocasiões especiais, numa cerimônia de homenagem ao rei, como é o caso da que ficou registrada na foto a abaixo, feita na presença do Rei Musinga. Já a dança ritual, precisa de um mestre de dança, a orquestra de instrumentos e normalmente é fundamentada no ritmo do tambor. Essa dança necessariamente cria uma personalidade para um determinado grupo ou cria individualmente uma personalidade na sociedade <sup>466</sup>.



Figura 19 – Dança guerreira com arcos do Rei Musinga do grupo étnico Watusis, Ruanda. Coleção MRAC Tervuren, Ofício Colonial IX – 5164. MRAC Tervuren ©.

São três tipos de danças guerreiras: a arco, a lança e a espada. É muito difícil encontrar uma dança que utilize mais de um desses elementos, mas não é impossível encontrar a utilização em conjunto com escudo. Essas insígnias têm uma função de treinamento dos jovens guerreiros, de apresentação em cerimônias de comemoração de vitórias em batalhas e guerras e, em alguns casos, assumem o sentido ritualístico de proteção para a guerra. Nelas, é o rufar dos tambores que indica o início da apresentação.

Como as relações sociais não são simples nem quando metaforicamente construídas, existem os grupos do congado, como os vilões e os catupés, que apesar de

<sup>465</sup> NKULIKIYINKA, Jean Baptiste. **Introduction à la danse rwandaise traditionnelle**. vol. 166. Belgique: Musée Royale de l’Afrique Centrale, 2002.p.165.

<sup>466</sup> APUD GANSEMANS, Joe. **Tshokwe du Bandundu. Anthologie de la musique cogolaise**. vol.5. Tervuren : MRAC, René Ménard 7 Benoit Quersin, 1981.

participarem das cerimônias, não são personagens do enredo do mito da Nossa Senhora do Rosário. Os artefatos simbólicos das manifestações culturais centro-africanas e seus contextos de utilização são pistas para a compreensão dos significados dos ornamentos utilizados no congado, nem sempre vinculados às representações sociais dos reinos centro africanos nos primeiros séculos do comércio triangular entre a África Central, Portugal e sua colônia na América do Sul. Esses dois grupos que fogem ao padrão de representação social mais comum marcam pontos de fuga, que encontram correspondentes em ritos político-religiosos oriundos de outros lugares, como as danças guerreiras de arcos dos watuzis.

No sudoeste de Minas Gerais, em Serra de Salitre há um terno de congado que realiza uma dança dos arcos. Eles se auto-denominam Vilão Fantástico. Afirmam que seu papel nos festejos do Rosário é chamar a atenção do público com seus arcos para desviar os olhares de alguma coisa importante que esteja acontecendo com o rei ou com algum outro terno<sup>467</sup>. Sua dança serve para proteger o rei e a rainha, tal qual nas danças dos arcos dos watuzis, quando feita ritualisticamente para proteger o rei e a rainha das mazelas das guerras, pois são eles os responsáveis pela prosperidade do reino. A foto abaixo registra como os congadeiros vilões utilizam os arcos:

---

<sup>467</sup> ANTONIO, Marco. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 10/2004.

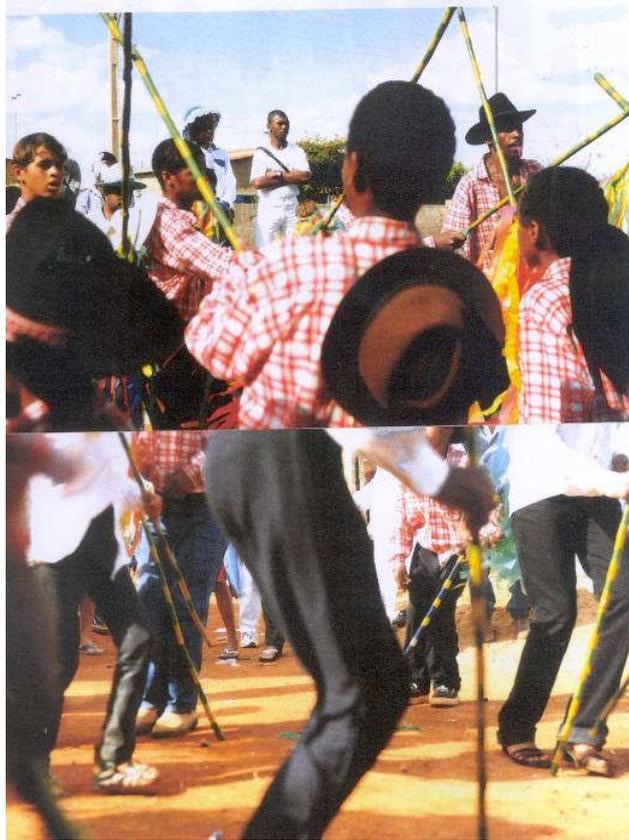


Figura 20 - Vilão Fantástico dança em agradecimento ao almoço oferecido. Serra de Salitre, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

As fotos mostram que, provavelmente, a dança dos Vilões de Serra de Salitre não é a mesma daquela dos watusis, todavia, é o uso dos arcos que os distingue dos outros grupos do congado a partir dessa característica incomum. Além dos Vilões não fazerem parte do mito da Nossa Senhora do Rosário, são os únicos que se utilizam de bastões finos e longos nos festejos. Eles também utilizam um instrumento que não é muito comum entre os ternos, uma espécie de tamborim quadrado de couro.



Figura 21 - Instrumento musical encontrado em Kayes, Mali. MO.1967.63.979. Coleção MRAC Tervuren; MRAC Tervuren ©.



Figura 22 - Tamborim do Vilão Fantástico. Serra de Salitre, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

A figura 21 foi encontrada no acervo do MRAC, e é originária do Mali, foi recolhida em Kayes pelo administrador colonial de Katanga em 1933, Robert M. E. Olbrechts<sup>468</sup>. Morador de Dilolo, Robert Olbrechts teve contato com instrumentos musicais de outras regiões fora do domínio belga. As migrações de objetos e mito vinculados a eles fornecem pistas sobre as migrações humanas. Esse instrumento musical do Mali utilizado no congado é a constatação de que a escolha da homenagem ao reino do Congo no Brasil não excluiu a possibilidade de inclusão de influências culturais de outras regiões da África que não as da África Central, ainda que o mito da Nossa Senhora do Rosário estabeleça lugares sociais claros para apenas três nações de procedência.

Jan Vansina explica que os emblemas de poder são marcas de virtude e nem sempre precisam ser criadas no local em que são utilizadas, uma vez que podem ser passadas de um grupo para outro através do domínio de um sobre outro, ou pelo duplo pertencimento de um dos seus membros. A insígnia de virtude em Loango era baseada em um amuleto oriundo de uma província vizinha, Ngoy, litoral do Congo onde as penas na cabeça são marcas de poder do chefe, como pode ser visto na foto em que um jesuíta apresenta o chefe e seus conselheiros.

<sup>468</sup> **Dossier ethnographique** Robert M. E. Olbrechts, MRAC, Tervuren.



Figura 23 - Chefe Ngoy e sua corte em Kwango em 25/07/1929. Coleção MRAC Tervuren; missão: Padre Biebuyek; foto: Padre Van Doorslaerqui, MRAC Tervuren ©.

O padre Biebuyek, responsável pela missão jesuítica, em seu testemunho sobre a foto diz que esse grupo faz danças lindas, mas que ele não conhece seus segredos e que, provavelmente, o padre Butaye em Kimbau deve conhecê-los, pois esse grupo é dessa mesma vila. O que significa que a corte a que a legenda original se refere não é a mesma dos reinos de Congo, Tio e Cuba. De qualquer forma, a corte que se refere a foto é de uma família ou de um clã. É possível ao observar a foto verificar a insígnia de poder a que Jan Vansina se refere, a pena na cabeça.

### 6.1.2. Moçambiques, Congos e Marinheiros.

Marina de Mello e Souza afirma: “quanto às penas na cabeça, muito freqüentes nas congadas e sempre associadas aos nativos da terra, entre os bacongos eram usadas pelos *nganga* e compunham alguns *minkisi*, representando a comunicação entre este mundo e o outro.”<sup>469</sup> Na foto a seguir do reino de Cuba, na década de 1950, além dos dançadores de chapéus pequenos estão três adultos, cada um representando um título diferente da corte com seus chapéus de penas.

<sup>469</sup> SOUZA, Marina de Mello e. op.cit., p.294.



Figura 24 - Dança dos notáveis do grupo étnico Bacuba, c.1953. EP.0.0.9358. Coleção MRAC Tervuren;  
foto R. Beeldens, MRAC Tervuren ©.

O adorno de cabeça com as penas compridas provavelmente é o *laket langyeng'dy*, que pode ser utilizado popularmente se as penas não forem de papagaio vermelho, nesse caso, simboliza que a pessoa que a porta faz parte da família real<sup>470</sup>. Os colares também são símbolos de hierarquia social. O mesmo notável com o adorno de penas de papagaio vermelho aparece com o colar *bwooy bupaang* que é privilégio do rei, de seus filhos, de suas irmãs e de algumas de suas mulheres. Os outros dançantes com chapéus de pena estão com o colar *lashyaash*, colar feito de dentes de leopardo e que só pode ser usado pelo rei e pelos seus regentes. O colar como este mais antigo encontrado em Cuba tem 62 dentes e cada um deles tem uma inscrição<sup>471</sup>. Entre os três notáveis dois usam colares que se cruzam no peito, entre os bacubas chama-se *mimbuuntsh* e também são utilizados apenas pela família real<sup>472</sup>.

Quatro são as camadas sociais entre os bacubas: os *nobres*, a população ordinária, os escravos e as pessoas compradas. A nobreza está formada pelos nove clãs do reino e pelo rei, seus filhos e netos, os notáveis (o tio do rei, os grandes conselheiros, o irmão da mãe do rei, o pai do rei, e duas mulheres) e pelos militares<sup>473</sup>.

<sup>470</sup> CORNET, F.S.C. *Art Royal Kuba*. Milão : Edzion Sipiell, 1982. pp. 214-215.

<sup>471</sup> Idem. Ibidem. p.225 -226.

<sup>472</sup> Idem. Ibidem. p.223-224.

<sup>473</sup> Idem. Ibidem. p.34.

Portanto, os dançadores da figura 21 fazem parte da corte real, não como militares e conselheiros, mas como parte da família real e regentes do rei, identificados a partir das insígnias de poder que portam.

A foto analisada registra a corte do rei Mbopey Mabitiintsh Ma-Kyeen, que governou de 1939 até sua morte em 1969, foi um dos reis mais bem sucedidos e quis eternizar sua memória fazendo ele mesmo uma estatua sua, pois julgava que nenhum escultor seria capaz de representá-lo, e nela esculpiu um galo como símbolo de seu comando, com o intuito de representar a vigilância. A transferência do poder real é feita somente entre o clã dos bashibushoong e após a morte de cada rei, o monarca tem sua identidade gravada numa escultura, símbolo de sua presença eterna entre seu povo. A estatua normalmente é guardada pelas esposas do rei que morreu.



Figura 25 – Representação do rei Kot a-Mbweeky II (1892- 1896).  
EO.1993.14.1. Coleção MRAC Tervuren; foto Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.

A escultura acima fotografada, segundo Joseph Cornet, é uma representação do rei Kot a-Mbweeky II que governou entre os anos 1892 a 1896. Durante seus poucos anos de reinado houve uma epidemia de varíola, que levou à morte três dos seus possíveis sucessores, e essas mortes foram atribuídas à sua feitiçaria. O papagaio na escultura alude à sabedoria de ouvir os outros, e manter seu poder inabalado<sup>474</sup>.

As esculturas do reino Cuba são características desse povo, mas os adornos corporais, que representam insígnias de poder, se repetem em outras regiões da África

---

<sup>474</sup> Idem. Ibidem. p.121

Central.



Figura 26 - Dançadores Bambudye, grupo étnico Luba, região Shaba, c.1936. EP.0.0.3417. Coleção MRAC Tervuren, W.F.P.Burton, MRAC Tervuren ©.



Figura 27 - Dançadores do grupo étnico Hema da região de Luika. EP.0.0.4251. Coleção MRAC Tervuren, Vanderroy, MRAC Tervuren ©.

Essas marcas de distinção são também relíquias, muitas delas passam de reis para reis, de notável para notável. Como no caso do colar de 62 dentes de leopardo dos Cubas, as tornozleiras de cobre da figura 24 também são grafadas do lado de dentro<sup>475</sup>, provavelmente registrando fragmentos da história do próprio artefato. As combinações dos ornamentos do corpo dependem do lugar social que a pessoa ocupa naquele momento. Alguém pode utilizar um adorno de cintura que represente seu poder de julgar e um chapéu que lhe atribua o pertencimento à família real e, nesse caso, ele é um forte candidato à sucessão real<sup>476</sup>. Essas relíquias registram o conhecimento sobre o passado e presente da pessoa que usa, trazem a memória daquele povo, marcam sua identidade.

O Sr. Custódio, Primeiro Capitão do *terno* de Congo Cruzeiro do Sul quando viu a foto da corte do rei Mbopey Mabitiintsh Ma-Kyeen disse: “- eles são de antes do tempo dos capitães!”<sup>477</sup> Isso significa que aquela imagem, com todas as simbologias nela impressas, representa, para o ancião do congado, o registro de um tempo anterior ao do próprio congado<sup>478</sup>. Na cidade de Uberlândia, essa data seria anterior a 1876

<sup>475</sup> Idem. Ibidem. p.231-233.

<sup>476</sup> Cf. Idem. Ibidem.

<sup>477</sup> RIBEIRO, Custódio e Maria Aparecida Danta. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 05/05/2008. O Sr. Custódio é hoje um dos mais antigos dançadores de congado e já foi capitão em vários outros ternos. O último foi no Moçambique de Belém.

<sup>478</sup> O Sr. Custódio também se lembra de uma cantiga – ponto de demanda – do congado para as horas em que o grupo está ameaçado diante de uma situação nova, ou de uma afronta de outro grupo: “Passei na ponte, a ponte tremeu, de baixo da ponte, jacaré morreu”. O mito do Rei Mbopey Mabitiintsh Ma-Kyeen narra que quando este assumiu o trono, duas cidades estavam amaldiçoadas pela presença de um crocodilo de nome Butala que fazia desaparecer as pessoas que não haviam pago impostos. O rei então reza toda a noite com o Woot (ou Vunda – como no mito do reino do Congo), a maldição acaba e no dia seguinte aparece morto um velho de nome Butala. Apud. CORNET, Joseph., op.cit. p.28. Existem algumas associações político

(data da origem do congado na cidade), no entanto a fotografia observada, provavelmente, foi tirada em 1953. Mas para a ordem do tempo do congadeiro, a ausência de cronologia não implica em uma impossibilidade de interpretação dos significados dos objetos de 1953 como exemplares da tradição iniciada em 1876. O regime de historicidade do congadeiro está vinculado às relíquias da África Central pelo viés da memória e não da história, e nela, o tempo não obedece a uma ordem cronológica rígida, mas sim à velocidade que as transformações de costumes consuetudinários ocorrem em cada localidade.

Se a memória individual busca suporte na memória coletiva para se afirmar, para um dos capitães de mais experiência no congado hoje, o Sr. Enildo do terno Catupé Azul e Rosa, a corte do reino de Cuba de 1953 são “os verdadeiros moçambiques”<sup>479</sup>, porque além do adorno na cabeça usam saias com pregas e chocalhos nos pés.



Figura 28 - Moçambique Princesa Isabel. Uberlândia, 2002. Foto: Mara Porto.



Figura 29 - Moçambique Pena Branca. Uberlândia, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

religiosas que fazem parte do universo social centro africano, são secretas e, normalmente, denominadas com nomes de animais em várias regiões da África. A mais famosa é a dos Homens-Leopardos, mas existe a dos Homens-Jacarés, Homens-Leões. APUD JOSET, Paul-Ernest. Sociétés Secretes de Hommes-Leopards en Afrique Noire. Paris: Payot, 1955. Outra referência sobre essa crença anímica no jacaré é encontrada em mais de um bastão, símbolo de poder entre a maioria dos grupos étnicos centro-africanos, como a encontrada na região de Luebo. EO.1951.35.52, coleção MRAC, Tervuren.

<sup>479</sup> SILVA, Enildo Pereira. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 04/2008. O capitão é ex-dançador do terno Moçambique do Miltão, que deu origem ao terno de Moçambique de Belém, fundado por Siricoco, pai do atual capitão do Belém, Ramom.

As insígnias de poder dos ternos de moçambique da região são as saias com prega, chocalhos nos tornozelos, chamados de *gungas*, turbantes na cabeça com penas ou sem elas, faixa cruzada no peito e também colares místicos, e um chocalho especial de mão chamado *patangome*. Quanto mais antigo o moçambique mais essa combinação pode ser observada na sua completude.



Figura 30 – Moçambique Pena Branca de Uberlândia. Uberlândia, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 31 – Moçambique de Belém de Uberlândia. Uberlândia, 2001. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Como explica a Capitã Shirley: “eles estão deixando a tradição, só o Estrela Guia [Moçambique fundado em 2003] que não usa, mas já teve uma época que o moçambique do Ramon [fundado em 1960] usou sainha, porque o tradicional do moçambique é a saia.”



Figura 32 – Moçambique Estrela Guia de Uberlândia. Uberlândia, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 33 – Moçambique Estrela Guia de Uberlândia. Ituiutaba, 2007. Foto: Rui Assubuji.

Ao contrário da lógica presente no depoimento de Shirley, que acredita que o congadeiro está perdendo a tradição, entende-se que a manutenção da tradição exige modificações, inclusive o desuso de algumas das peças do conjunto simbólico de poder do terno para continuar marcando as diferenças de funções de cada representante na prática do congado. A formação de novos grupos, representantes de gerações posteriores, inseridos em novos contextos de subordinação entre os grupos da própria comunidade, interfere no exercício rígido das funções dos anciãos, até então os únicos autorizados ao uso de certo objetos o que interdita o uso de tal objeto pelo novo grupo. Assim, o desuso das saias ou das penas nos chapéus pode ser observado na formação de novos ternos. Em Uberlândia, quem usa penas é o moçambique Pena Branca<sup>480</sup>, o mais antigo. O moçambique Belém de Uberlândia, mais novo, substituiu as penas pelas plumas artificiais, utilizadas numa coroa. Na região, outros ternos, como o moçambique Penacho de Monte Alegre, também antigo, usam penas, inclusive vermelhas, tais como a dos filhos do rei em Cuba.

A coroa, provavelmente, é uma insígnia de trânsito de status, pois ela só pode ser encontrada em antigos ternos de congos e catupés, como é o caso do catupé do Martins, fundado em 1940 em Uberlândia, originário do catupé de Formiga do século XIX, e o congo Sainha, fundado em fins do século XIX, e apropriada pelos moçambiques mais recentes. As saias pregueadas, que a capitã Shirley comenta, estão no mesmo lugar de trânsito, elas são encontradas em alguns antigos congos (figuras 38, 39 e 40) que tem um status diferenciado entre os outros ternos por sua ancestralidade, ou já não existem nos moçambiques do século XXI.

É possível verificar que com o tempo as marcas de privilégios sociais circulam, saem do espaço do coletivo dos notáveis, o moçambique, para dar status a um coletivo da população ordinária, um congo específico. Pode também ocorrer o contrário, e uma determinada insígnia saia de um congo privilegiado para assinalar a falta de experiência de um moçambique mais jovem. Essa transmutação dos símbolos de poder de terno para terno, em função da sua antiguidade indica que a tradição é “fiel e móvel”<sup>481</sup>, tal como a memória o é, na perspectiva de Jacques Le Goff.

---

<sup>480</sup> Para Nei, ex-dançador do Pena Branca, a força espiritual do terno está na entidade caboclo Pena Branca SILVA, Neirimar da. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 05/05/2008.

<sup>481</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. “Memória” In: Idem. **Memória – História**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda. Enciclopédia Einaudi. Vol.1, 1984.

Todavia o turbante com penas ou sem elas é privilégio dos moçambiques, como também os chocalhos de tornozelos, chamados de *gungas* e as *patangomes*. Essas quatro insígnias ainda hoje distinguem os moçambiques como notáveis do reinado do Congo, e representam os notáveis *de antes do tempo dos capitães*, para utilizar a expressão do Sr. Custódio, a corte do reino de Cuba. Os adornos corporais, chapéus de pena, tornozeleiras e colares cruzados, insígnias de pertencimento individual à família real e aos regentes dos reinos centro africanos, no congado são insígnias coletivas, que identificam uma nação, a de moçambique, como privilegiada pelo status simbolizado por esses adornos.

A ausência de alguns artefatos ritualísticos ajudam a costurar essa trama de memórias centro africanas no congado de Minas Gerais.



Figura 34 – Dança popular do grupo étnico bacuba em Ifuta, ente 1909 e 1927. AP.0.0.23799. Coleção MRAC, Tervuren; foto: H. Harroy, MRAC Tervuren ©.

As danças populares no reino de Cuba são identificadas pela ausência de utilização de insígnias de poder dos dançadores. Mesmo que os notáveis participem, eles nesse momento, não representam seus papéis sociais por excelência e, portanto, não utilizam seus emblemas. Na África, essas danças populares se realizam longe da casa real, da capital do reino, do clã bashibushong. A foto 34 foi tirada entre os bacubas da região do rio Luludi, afluente do Kasai, que traça a fronteira do reino de

Cuba com Matamba e outros reinos. Trata-se de uma vila ao lado da qual foi construída uma feitoria, Ifuta, cujo feitor era o próprio fotógrafo, Fernand J.H.Harroy que viveu no Congo entre os anos 1909 e 1927<sup>482</sup>.

Essa é a dança da população ordinária do reino, e o próprio chefe da vila na foto 35 aparece com o tambor nas mãos dançando com o povo e na foto 36 se apresenta com suas duas esposas.



Figura 35 – Tocadores de Tam-tam, entre eles o chefe da vila Itufa, grupo étnico bacuba, ente 1909 e 1927. AP.0.0.23872. Coleção MRAC, Tervuren; foto: H. Harroy, MRAC Tervuren ©.



Figura 36 – O chefe da vila de Itufa e suas esposas, grupo étnico bacuba, ente 1909 e 1927. AP.0.0.23840. Coleção MRAC, Tervuren; foto: H. Harroy, MRAC Tervuren ©.

Na foto 35, nota-se como são raras as insígnias de poder, já que apenas aparece uma pessoa com uma tornozleira de metal e só os três primeiros homens vestem as saias pregueadas que aparecem no círculo, sem nenhum outro ornamento que os diferencie do resto dos dançantes, em situação diferente daquela em que o chefe se apresenta como tal, na figura 36. Ao observar a imagem do chefe, pode-se compreender que ele, provavelmente, é um representante dos nove clãs que fazem parte dos notáveis do reino, todavia sua família, os seus conselheiros e sacerdote não o fazem. Esses últimos se fossem dançantes em um congado seriam madrinhas, 2º e 3º capitães de terno.

Os membros das nações de Congo do congado são pessoas simples, alguns parecem boiadeiros (figura 37 e 38), como quase todo trabalhador das pequenas cidades da região, outros são mais vaidosos, usam bordados e miçangas (figura 39 e 40), pois moram nas cidades grandes, como Uberlândia e têm acesso a outros materiais.

<sup>482</sup> Dossier Ethnographique 1177. MRAC, Tervuren.



Figura 37 – Terno de Congo de Baú. Romaria, 2007. Foto: Rui Assbuji.



Figura 38 – Terno de Congo de Baú. Romaria, 2007. Foto: Rui Assbuji.



Figura 39 – Terno de Congo. Romaria, 2007. Foto: Rui Assbuji.



Figura 40 – Terno de Congo. Romaria, 2007. Foto: Rui Assbuji.

No caso dos grupos mais simples, suas vestimentas são disformes, sem modelo, sem aqueles adereços especiais, marcas de distinção, e nem mesmo se utilizam de instrumentos especiais. Para um olhar desinformado, eles se parecem com qualquer outro terno, ao mesmo tempo que são extremamente diferentes uns dos outro. Cada um tem suas especificidades, sua idiossincrasia, sua identidade, são reconhecíveis em qualquer cidade em que estejam como de tal ou tal lugar, pertencentes ao grupo de tal ou tal capitão, mas não usam nada de especial que fazem de todos portadores de uma única indumentária. São suas manobras rítmicas que quebram a monotonia colorida de sua marcha. Para retomar o paralelo com as sociedades da África Central, os membros da Casa, que no caso do congado seriam os soldados do terno de congo mostram suas habilidades com o corpo no embalo do ritmo, e já que não têm insígnias de poder que lhes confirmam status, valorizam-se pelas suas próprias competências rítmicas.

Em Monte Alegre, um dos ternos de congo mais antigos da região mostra uma especial desenvoltura na dança circular, que talvez seja a que mais se assemelha a dança circular da vila de Ifuta.



Figura 41 – Congo Azul Claro, Monte alegre, 2007. Foto: Rui Assubuji.



Figura 42 – Congo Azul Claro, Monte Alegre, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 43 – Congo Azul Claro, Monte Alegre, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Para o Capitão Brija, a diferença entre os Congos e o Moçambique é que “o Moçambique [é] que puxa o rei, ele que anda na frente da procissão.”<sup>483</sup> Portanto, segundo os praticantes, fazer parte do grupo de moçambique é ser a corte do reinado do Congo, porque foram eles os únicos que conseguiram convencer a Nossa Senhora do Rosário de ficar na Igreja e não voltar para o mar, e ser congo é ser guardas do reinado, assegurando a firmeza aos notáveis moçambiques.

O mito de Nossa Senhora do Rosário, nas palavras de Dolores:

“Nossa Senhora do Rosário, ela apareceu, então, pediram pra ela e ela aparecia. Naquela época era escravo. Então Nossa Senhora. apareceu e eles levaram ela pra igreja e no outro dia ela tava na mata de novo, vieram pegaram ela, levou pra

<sup>483</sup> REIS, Waldomiro. Entrevista citada.

igreja, e no outro dia ela tava na mata de novo. Ai então eles convidou os negro moçambiqueiro, pediu se eles podia cantar pra ela, tinha que pedi o senhor do engenho. Cantô pra Nossa Senhora do Rosário, ela andou e foi pra igreja e não saiu mais.”

O tempo da história nos auxilia a entender o processo de construção dessa memória. Moçambique foi, principalmente na década de 1830, o principal ponto de embarque de escravos do oriente da África para o Brasil<sup>484</sup>, e, posteriormente, encaminhados para Minas Gerais<sup>485</sup>, o que pode ser confirmado pelos sobrenomes dos membros da Irmandade do Rosário, principalmente na de Araxá<sup>486</sup>. Para José Barbosa, capitão do Vilão de Serra de Salitre, esse fato explica a cantiga: “Moçambique cê guarda o que tem, porque lá da África não vem mais ninguém”<sup>487</sup>.

O fato dos escravos oriundos de Moçambique serem no século XIX os últimos africanos a chegarem a Minas Gerais pode explicar a cantiga, mas para o congadeiro, “eles vieram mesmo foi de Angola”<sup>488</sup>, como explica Moranguinha, ou como canta Pico, capitão do moçambique Pena Branca: “Eu não sou daqui, eu sou de Angola”<sup>489</sup>. É importante entender que na memória coletiva do congadeiro se refere ao reino do Congo, aos povos das sociedades mais próximas dos portos da região de Angola são preponderantes<sup>490</sup>, mas também lembrar, nas vozes dos congadeiros, que quando só tinham os congos, antes dos moçambiques chegarem, não existiam aqueles que comporiam a corte do rei para que a imagem de Nossa Senhora ficasse na igreja.

Para o congadeiro, os moçambiques não representam os membros das cortes dos reinos das sociedades da África Central, mas a corte do rei e rainha Congo no Brasil. É o processo de construção dessa memória fragmentada e alimentada em quatro

---

<sup>484</sup> Até o século XIX, Moçambique era apenas o nome de uma ilha, onde se localizava o porto de maior movimento comercial dos portugueses no oriente. Posteriormente o nome da ilha tornou-se nome do país.

<sup>485</sup> Cf. FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras**. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (século XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

<sup>486</sup> No capítulo *Nação brasileira e nações africanas*, é tratado o caso de dois membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Araxá, um mesário e um juiz, que tem o sobrenome Moçambiqueiro. In: ATA de eleição de Rei e Rainha Congo 1836-37. Igreja São Domingos. Araxá: Fundação Calmon Barreto.

<sup>487</sup> BARBOSA, José. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Serra do Salitre/MG, 2006.

<sup>488</sup> MORANGUINHA. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2000.

<sup>489</sup> Música de repente do terno Moçambique Pena Branca de Uberlândia. In: IRMANDADE Nossa Senhora do Rosário. **Projeto Memória do Congado**. Uberlândia: Registro e Pesquisa Folia Cultura, Bloco Aché, 2000.

<sup>490</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.p.30.

séculos de tráfico negreiro que recoloca como marcas de identidade, nos moçambiques, os ornamentos corporais, insígnias de poder das estratificações sociais presentes na África Central durante os primeiros contatos dos portugueses com o reino do Congo. Ou seja, o grupo como um todo que representa a corte do rei e da rainha Congo nas festas do Rosário vestem-se como os notáveis das sociedades centro africanas, quando aparecem em público.

Investigar o passado inscrito no mito e nos adornos de corpo do grupo Moçambique entrecruzando suas respectivas informações com aquelas sobre a história da África Central e diferentes momentos do tráfico implica entender uma marca de ruptura na ordem do tempo do africano e de seus descendentes no Brasil e na África Central. A chegada dos moçambiques no Novo Mundo e o movimento de centralização do poder na África são os referenciais dessa ruptura, que no tempo da memória do congadeiro são eventos sincrônicos e no tempo da história são eventos consecutivos, o segundo cronologicamente situado no século XV, e o primeiro no século XIX.

Os velhos congos e angolas, antigos membros das Irmandades do Rosário, contadores de histórias sobre o reino do Congo, seus períodos áureos e sua decadência, puderam reconhecer nos últimos traficados a reconstituição do momento máximo de expansão do reino do Congo. Se antes do século XV as sociedades centro africanas se organizavam basicamente através das Casas e das instituições e sociedades secretas como a circuncisão, o processo de eclosão de uma nova camada social pode ser representado no Brasil através de outro coletivo de africanos que chegavam, completamente estrangeiros em relação aos antigos congos, pois vinham do oriente, enquanto os congos provinham do ocidente, apesar de terem a mesma raiz lingüística banto. Assim, ao entender a chegada dos moçambiqueiros como a possibilidade de organização de um coletivo específico, o moçambique, recuperaram a possibilidade de representar as diferentes camadas sociais da época do surgimento dos reinos centro africanos.

O Capitão Bianor do Congo Verde Araguari diz: “moçambique é puxada de preto velho. O congo é puxada de caboclo. O marinheiro é bem puxado, congo da água.”<sup>491</sup>, ao esclarecer a partir das falanges da Umbanda a relação entre os ternos. Pode-se compreender pela via da coexistência de diferentes matrizes religiosas,

---

<sup>491</sup> BIANOR (Congo Verde e Rosa). Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Araguari/MG, 8/10/2000.

africana e católica, que o moçambique é o africano (estrangeiro), o congo o crioulo (brasileiro) e o marinheiro o guerreiro que abre caminho, a esperança ( a criança).

Aquele que abre caminho, que leva a mensagem de uma margem do oceano à outra, que anda rápido, também tem seu símbolo identitário. Além da cor azul que sempre vestem, os marinheiros têm o privilégio de fazerem a dança do trança fita.



Figura 44 – Terno de Marinheirão fazendo o trança fita para homenagear família Chatão (tradicionalmente rei e rainha Congo). Uberlândia, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Dolores explica a função do marinheiro nos festejos do Rosário:

“O fundador da Irmandade do Rosário e São Benedito de Uberlândia se chamava Elias do Nascimento. Ele fundou a Irmandade de São Benedito e fundou dois ternos: Camisa Verde e o Marinheiro de São Benedito que é o que eu assumo hoje. Nesse só vai dançar moça e rapaz. O Marinheiro, criança”.<sup>492</sup>

O Marinheirinho exercia a função de uma escolinha de congo para as crianças se iniciarem no bailado. Ou seja, as crianças eram obrigadas a dançar primeiro no terno de marinheiro, depois da formação ali feita, passavam para o terno de congo. A filha de Dolores, a atual capitã do Marinheirinho, continua a explicação: “as crianças eram obrigadas a dançar primeiro no terno de marinheiro e, quando estavam prontas, passavam para o terno de congo, que era dos adultos. No período da transferência, eles recebiam medalhas de honra, na porta da igreja”<sup>493</sup>, como em um momento de ritual de passagem da vida de jovens para a vida adulta.

<sup>492</sup> DOLORES, Maria (capitã do Marinheirinho de Uberlândia). Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Romaria, 27/05/2001.

<sup>493</sup> ANTONIA. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 24/04/2008.

O ritual de passagem da vida juvenil para a vida adulta nas sociedades africanas de modo geral é a circuncisão. Esse rito centro-africano é muito descrito pelos viajantes e etnógrafos de passagem pela região, pois não é apenas um ritual momentâneo, mas a partir da constituição do grupo de circuncisos cria-se uma instituição, que passa a fazer parte da organização da vila que habitam. Entre o grupo é escolhido um chefe, que na qualidade de representante da associação, ocupa uma determinada função na rede de conselheiros da cidade ou distrito.



Figura 45 - Cerimônia de Circuncisão do grupo étnico Bwaka, na cidade de Lengbwelle, chefaria de Buzoko, c.1936. E.PH.6251. Coleção MRAC Tervuren; foto: Henry Rosy, MRAC Tervuren ©.

O fotógrafo, administrador colonial em Yakoma no distrito de Ubangi, explica que o período do ritual na região é janeiro, tanto para os homens como para as mulheres, sendo o ritual dos homens mais longo que o das mulheres. Além dos candidatos, *wi-ganza* (singular) e *gaza-no* (plural) existem outros dois personagens importantes no ritual: um bom cirurgião que pode vir de longe para que os candidatos não corram risco de se machucarem<sup>494</sup> e o mestre de dança, o *Kangala*. O *Butu-gaza*, local do ritual dos homens fica na floresta, afastado da vila e nenhuma mulher, ou outros moradores da região podem ter contato com esses jovens até que eles voltem para suas casas depois de uma semana de recuperação e formação. A porta de entrada

<sup>494</sup> O escritor Camara Laye, nascido em Kouroussa, na Guiné, escreve em 1928, em um livro autobiográfico como foi sua circuncisão e explica a importância de um cirurgião conhecido e tradicional. Cf.: LAYE, Camara. **L'enfant noir**. Paris: Plon, 1953.

é toda decorada e se chama *noko* e existe ainda um local para o repouso depois da operação<sup>495</sup>.

Depois de terminada a dança *Mongwanga*, na qual os *gaza-no* passam por um corredor de folhas de palmeira, faz-se a dança do *Pele* (figura 44), na qual os jovens homens utilizam-se da pequena lança que aparece na foto acima, chamada de *sere* ou *zupha*, dançando em volta do grande mastro, *gambe-te*, onde se seguram no momento da operação. Para os circuncisos, estar ao redor do *gambe-te* é formar uma associação a partir daquele momento, pelo fato de terem passado pela mesma experiência de formação para a vida adulta.

No caso do congado, Selma, capitã do Marinheirão, afirma que “as fitas significa que estamos carregando os laços de São Benedito nas mãos”<sup>496</sup>, ou seja, a partir de uma explicação figurada, os dançadores estão aprendendo a servi-lo. Cada vez que os soldados do marinheiro dançam em volta do mastro estão simbolicamente formando-se no grupo daquela nação de congado.

A semelhança do desenho que as lanças ao redor do mastro realizam no ritual de circuncisão entre os bwaka com o desenho das fitas do mastro dos marinheiros do congado é notada por quase todos os dançadores que foram entrevistados. Para alguns folcloristas essa dança é associada com as danças dos pastoris, de influências católicas. Mas a questão que se coloca é porque, ainda que seja uma tradição portuguesa, foi associada com o grupo de crianças e jovens, que estariam se preparando para a vida adulta, formando-se enquanto dançadores de congos? Provavelmente por uma questão de conteúdo, associado à forma, ou seja, o desenho da dança ao redor do mastro toca a memória de um ritual que significa a passagem da vida de jovem para a vida adulta. A dança do terno da nação de marinheirinhos que se constitui no processo de iniciação das crianças ao congado segue o mesmo desenho de uma das danças do ritual de circuncisão do grupo Bwaka, que tem o mesmo objetivo de rito de iniciação de jovens.

Portanto, é possível inferir que o último personagem do mito da Nossa Senhora do Rosário, o marinheiro, aquele que com sua jovialidade trouxe a esperança, pois ajudou os mais velhos a retirar a Santa da água, completa um quadro social característico de um reinado centro africano durante os primeiros séculos do tráfico. Se os grupos de moçambiques utilizam-se dos símbolos da nobreza do reino de Cuba, os

---

<sup>495</sup> Dossier Ethnographique 975. MRAC, Tervuren.

<sup>496</sup> SOUZA, Selma Maria da Silva. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 24/04/2008.

congos não usam nenhuma insígnia de poder, pois representam a população ordinária, os marinheiros, então, representam práticas de circuncisão. Assim, as três nações de congado do mito de Nossa Senhora do Rosário fazem um esboço dos três pilares sociais centro africanos: os notáveis, a população ordinária e as instituições consuetudinárias. O reinado do Congo no Brasil, com suas diferentes nações moçambiques, congos, marinheiros parece ter sido organizado para que seus componentes não se esquecessem de que o reino que homenageiam também se estratificava socialmente e abrigava manifestações culturais específicas de cada grupo étnico que o formava.

O presente do congadeiro está saturado de resquícios do passado que servem de base para o encontro, no território da memória, com a África Central. O olhar do congadeiro e a experiência da entrevista são filtros que permitem a constituição dessa história comparativa.

Em cada região do Brasil e em cada época, a homenagem ao rei e à rainha Congo se deu de uma maneira diferente, utilizando-se de relíquias que apresentavam o passado de maneiras diversas. Na obra de Mary Karasch<sup>497</sup>, a segunda dança descrita, a dos cucumbis no Rio de Janeiro de 1850, dramatiza uma cena de feitiçaria e ressurreição do príncipe Maneto, e seus participantes cantam para São Benedito, “Quenguerê, oia congo do má, Gira Calunga, Manú quem vem lá.”<sup>498</sup>, ao homenagearem o rei do Congo, que chega e se apresenta no meio do ritual. O canto que abre com o *congo do má* (Congo do mar), os marinheiros, através do *Calunga*, via de comunicação do mundo da terra com o mundo dos mortos, levam a mensagem dos que cantam para o Manú, espírito que está sendo invocado<sup>499</sup>. A autora sugere que Manú, seria o rei Manuel do Congo<sup>500</sup>, sem fugir da idéia de que o rei homenageado é um rei do Congo. Representando o Mameto, na frente da procissão, a autora faz notar, que se colocavam um grupo de jovens recém circuncisos, pois naquela época a circuncisão era muito praticada, resquícios dos velhos costumes africanos. A descrição

---

<sup>497</sup> Cf. KARASCH, Mary., op.cit. p.247.

<sup>498</sup> Idem. Ibidem.

<sup>499</sup> A Gira ano terreiro de Umbanda onde os congadeiros se preparam espiritualmente para a marcha da festa, é o momento em que se invocam os espíritos e forças da natureza para chegarem junto das pessoas que ali estão dançando em sua homenagem, conhecido popularmente como cavalos.

<sup>500</sup> O *mani* Congo Álvaro II (1587-1614) enviou seu conselheiro maior, Dom Antônio Manuel Nsaku Ne Vunda, como embaixador ao Vaticano. D. Antonio Manuel morreu em Roma, e existe hoje na Igreja de Santa Maria Maggiore um monumento fúnebre em sua homenagem. Disponível em: <http://nonnobisdominenonnobissednominituodagloriam.unblog.fr/2009/01/21/trois-siecles-de-chevalerie-au-royaume-du-congo-1500-1800/>. Acesso em 06/02/2009.

mostra algumas semelhanças com o congado do sudoeste de Minas, e além do rei Congo, nessa dramatização aparecem também a Rainha Nzinga, o caboclo e o feiticeiro.

Durante os séculos de dramatização da homenagem ao rei e rainha Congo no Brasil, as experiências do indivíduo possibilitam transformar a memória coletiva e até mesmo o mito através da maneira como o passado é apreendido pelo eu e transmitido para o outro. As marcas do passado só deixam de existir no presente quando não fazem mais sentido para a experiência do agora, portanto, em alguns lugares o rei Congo é acompanhado pelos moçambiques e em outros pela rainha Nzinga, uns homenageiam o rei junto com a festa dos reis Magos<sup>501</sup>, outros no dia da Santa do Rosário, uns são acompanhados pelo Maneto (jovens circuncisos), ou pelos marinheiros (representação dos circuncisos). São essas pistas que permitiram identificar, no ritual do congado, os fragmentos que apontam para as circunstâncias do entrecruzamento entre a história da África Central e do Brasil a partir da constituição do congado de Minas Gerais.

## 6.2. Relíquias e Identidades

Para garantir sua identidade, o congadeiro precisa saturar o presente com o passado, suas relíquias, patuás, objetos sagrados, detalhes das indumentárias, no dia da festa, desempenham esse papel, como registros da memória, e constituem um arcabouço de informações que compõem as referências do que se entende como congado. Selma, a Primeira Capitã de terno do Marinheirão, explica a relação do seu grupo com o mastro do trança fita, que é relíquia e marca da identidade do grupo:

“De quando?...eu não posso lhe falá, do Sr. Luiz passou para o Waldemar do Waldemar, tava lá no Luiz [irmão que hoje tem outro terno, o Congo Beira Mar] e do Luiz está com a gente até hoje, nunca trocou. É uma madeira oca, aquela madeira lá você mesma carrega ela, pode atravessa pra lá, a madeira lá é maneirinha. (...) Aquela relíquia lá é a nossa paixão. Ela quebrou... os meninos foi corrê da chuva, tava chovendo demais, a gente desmonta ele, fica só o pau, e o menino foi corre da chuva, tinha um buraco,... foi nossa paixão. Eu não sei dizê onde arruma uma madeira daquela. Foi final de festa, já tinha feito as apresentações. (...) em

---

<sup>501</sup> Como também foi visto no Compromisso da Nossa Senhora do Rosário de Formiga 1862. In: Sessão Provincial (SP) 954. Belo Horizonte, APM.

agradecimento aos santos, pela harmonia até aquele momento.<sup>502</sup>”

O mastro do Marinheirão é repleto de experiências antigas, lembrança do irmão, da mãe, de um evento, de uma paixão. Junto com o mastro veio uma cantiga específica para a dança, e como ela explica, esse é o motivo de ser tradição, pois é coisa que passa de geração em geração e é cuidada ou cantada como uma peça rara, que destruída, causa o esquecimento sobre um fragmento do passado daquele grupo. “Tem uma música que é tradição, ‘Oh, Senhora do Rosário é a mãe que nos conduz, oi viva a nossa trança seja feita a vossa luz’, é também uma relíquia ela lá veio onde a gente pegô o mastro.”<sup>503</sup> O desaparecimento do objeto é o olvido de parte do passado e causa transformação na identidade do grupo, que perde a referência do irmão, da mãe, do evento. Nesse sentido, as relíquias são também representações da identidade, pois o artefato é importante para a construção da memória do indivíduo em relação com a memória coletiva, mas também na construção da experiência presente de pertencimento ao grupo. Na ordem do tempo da tradição do congado a relação entre memória e identidade quase que se sobrepõem, já que existem relações que conferem vida presente ao passado através do encantamento de um objeto ou pessoa por um ancestral.

Na obra de Claudio Alberto dos Santos pode-se ler que

“outro elemento presente nos rituais do Moçambique de Belém que merece destaque é o Mastro levantado na praça do Rosário. Ele apresenta muitas similaridades com o chamado *Mulemba*, poste anímico feito geralmente da madeira do Mucumbi, entre os membros das etnias mbundas, ganguelas e ovimbundas em Angola. Entre tais povos, o *Mulemba* está na base do seu sistema de relação com o sobrenatural e de invocação e culto aos antepassados. (...) A veneração de postes anímicos também existiu e ainda existe entre os Lunda-Quiocos (região da Lunda). Lá cultuam *Samuangii*, o protetor dos caçadores. É um espírito de ancestre que se tornou divindade. Mas apresenta tanto o bem quanto o mal. Estes postes presidem a uma espécie de templo aberto designado *Messecu* situado a mais ou menos 50 metros da povoação. Eles dançam vigorosamente em torno do Poste.”<sup>504</sup>

<sup>502</sup> SOUZA, Selma Maria da Silva. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 24/04/2008.

<sup>503</sup> SOUZA, Selma Maria da Silva. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 24/04/2008.

<sup>504</sup> SANTOS, Claudio Alberto. **Tambores Incandescentes, corpos em êxtase. Técnicas e princípios bantus na performance ritual do Moçambique de Belém.** Tese defendida na UNIRIO. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2007. p. 228-229.

O autor mostra que a relação anímica dos mastros não é exclusividade de um ou outro grupo étnico da África Central; e, a partir do depoimento de Selma, pode-se concluir que nem do Moçambique de Belém, pois ela mostra essa relação com o mastro do Marinheirão. Os significados são diferentes para cada uma das circunstâncias, mas a relação do objeto com as forças espirituais é o ponto de partida para a compreensão de cada um deles, seja na África, seja no Brasil, e, é essa relação que torna as relíquias ainda mais significativas para o ritual do congado.

Acreditar nos elementos da natureza como forças e nos ancestrais como energias que interferem na vida terrena talvez seja a herança mais difícil de ser esquecida entre os africanos e seus descendentes depois de chegarem ao Brasil. Essa herança é lembrada e praticada através das cantigas, que sempre acompanham os rituais e são meios de invocar os espíritos. Em um ambiente adequado, uma vela e um copo d'água são alguns dos elementos básicos necessários para o contato entre os dois mundos, o terreno e o espiritual.<sup>505</sup>

“Quando vim da minha terra... Aroê  
 Até hoje ainda me lembro...Aroê  
 São Benedito foi na minha casa...Aroê  
 E me ensinou a reza...Aroê  
 O moçambiqueiro acabou de chega na porta da igreja para  
 festeja  
 Oh, lele, oh lele, oh lala  
 Tenho muita pena  
 tenho muita dó,  
 cacunda de nego é mulambo só.  
 Oh, lele, eeeeeee, é mulambo só.”<sup>506</sup>

Como em quase todas as danças cantadas centro africanas, o coro responde ao chamado de um mestre, no congado, as nações entoam suas cantigas dessa mesma forma. A Aruanda, ou como é respondido pelo coro Aroê, genericamente, para os africanos bantos é o lugar de onde vêm esses espíritos ancestrais que são invocados para proteger o dançador durante a festa. Pela repetição do refrão, as histórias se difundem, os porquês dos hábitos são transmitidos e apreendidos pela memória dos mais novos, nessa ludicidade rítmica que também faz parte da identidade.

<sup>505</sup> LIGIERIO, Zeca. **Malandro Divino**. A vida e a lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005. p.64.

<sup>506</sup> Música tradicional do grupo de Moçambique Belém de Uberlândia/MG. Apud. IRMANDADE Nossa Senhora do Rosário. **Projeto Memória do Congado**. Uberlândia: Registro e Pesquisa Folia Cultura, Bloco Aché, 2000.

A poesia, a espontaneidade, o misticismo e os objetos sagrados são os componentes da receita básica da ordem do tempo dessas pessoas que muitas vezes representam em uma palavra, em um só gesto todo o conhecimento sobre o passado. “O hábito envolve todo resíduo mental de atos e pensamentos passados”, como sugere David Lowenthal.<sup>507</sup> As relíquias cantadas ou utilizadas nas danças e rituais dão forma aos hábitos que contam um fragmento da história da diáspora africana no Brasil.

### 6.2.1. Inquices e a arte católica

A história da diáspora africana é entretida pela convivência, pelas adaptações e pelos acordos entre hábitos culturais e visões de mundo que coexistem para, como afirma John Thornton, constituírem o mundo Atlântico<sup>508</sup>. Nessa perspectiva, as relíquias do congado devem ser lidas a partir da compreensão de que fazem parte de vários mundos, entre os quais dois são especialmente significativos, aquele que foi construído tendo como referência os valores católicos e aquele referido às religiões centro africanas.

Tanto os inquices quanto a arte católica são estatuetas e objetos ritualísticos que recebem denominações diferentes que respeitam suas origens e significados diversos; os inquices referem-se às culturas centro africanas, e os santos e objetos de culto da arte católica ao cristianismo. Ambos são objetos fabricados com fins religiosos e podem, cada um com sua especificidade, ser tratado como expressão da arte sacra.

Os escultores africanos, tão cedo os missionários chegaram ao Congo, entraram em contato com a visão sobre a arte católica e conseqüentemente com o profissional cujo ofício se traduzia nessa arte. Os jesuítas tinham o costume de estabelecer ateliês de arte, e recrutavam os artesãos locais para, através da escultura, evangelizar a população. No entanto, como se observa na maioria dos artigos da revista *L'Artisan Liturgique*, os padres e reverendos entendiam esse artesanato como uma tarefa difícil, pois, para eles, os africanos tinham um estilo do qual não tinham consciência, uma maneira de representar a alma que não poderia ser comparada com uma verdadeira estética da beleza. Para eles, a estatuária católica feita pelo negro produziria uma série

---

<sup>507</sup> LOWENTHAL, David., op.cit., pp.193-194.

<sup>508</sup> Cf. THORNTON, J.K. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevie, 2004.

de imagens e objetos de piedade, que serviria apenas como mostuário etnográfico, mas não eram arte.

Mesmo inconformado com a dificuldade dos africanos em fazerem uma arte com um estilo comparável com a arte européia, o padre Louis Van Den Bossche acaba por atestar que “o respeito ao qual está ligada a função [do artesão] vem do caráter misterioso e por assim dizer sacro da arte”<sup>509</sup>. Em alguns casos, esses religiosos católicos procuravam entender a visão de mundo do africano que, na opinião deles, atrapalhava a possibilidade da “eclosão de uma grande arte cristã entre os negros”<sup>510</sup>.

Segundo Rob Wannyn, os objetos que foram trazidos da Europa pelos missionários eram copiados sem nenhuma fidelidade pelos artesãos locais e eram introduzidos como amuletos no sistema de culto tradicional<sup>511</sup>. A falta de fidelidade à arte católica talvez se deva exatamente à necessidade dos africanos de manter a expressão de sua própria visão de mundo.



Figura 46 - Virgem Mãe feita por Antoine Muhalu de Luambu do grupo étnico pende em Kwango. EO.1960.40.23. Coleção MRAC Tervuren; foto: Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.

Essa escultura foi recolhida posteriormente a 1953 pelo Padre Maurice Colas, que comenta ser o escultor um velho sábio respeitado e a escultura ter um estilo moderno e também caracterizar certa evolução<sup>512</sup>. O interessante é notar que, a partir

<sup>509</sup> Idem. Idibem.

<sup>510</sup> BOSSCHE, Louis Van Den. Art Chretien du Congo. In: **Revue L'Artisan Liturgique**, nº.4, XVIIIème Année. Belgique : Editée par l'Apostolat Liturgique de l'Abaye de Saint André, 1949. p.367.

<sup>511</sup> WANNYN, Rob. L. **L'art Ancien du Métal au Bas-Congo**. Belgique: Éditions du Vieux Planquesaule Champles, 1961. p.16.

<sup>512</sup> **Dossier Ethnographique**. R.P. Maurice Colas. MRAC, Tervuren.

das iconologias conhecidas, essa imagem não pode ser classificada como as Virgens do Rosário, nem como Nossa Senhora da Conceição, pois ambas carregam o menino Jesus nos braços, nem como Santa Ifigênia, que é sempre representada com esse estilo de lenço na cabeça.



Figura 47 – Crucifixo em metal. HO.0.0.53.461. Coleção MRAC Tervuren; foto: Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.

O crucifixo em ferro anterior ao século XIX com sete figurinhas ao redor de Jesus atesta a interpretação litúrgica que os africanos faziam e exprimiam nas esculturas católicas<sup>513</sup>. Quando a imagem foi apresentada a Selma, capitã do terno de Marinheirão, ela afirmou que essas sete figuras representavam “os anjos anunciando a ressurreição de Cristo. Quando os anjos apareceram ... ressurreição, provavelmente.”

De qualquer forma, não importa se os objetos católicos africanos são ou não representantes da *grande arte*, conceito fortemente impregnado de etnocentrismo europeu. A maneira pela qual o africano expressa através da escultura a alma humana, a relação com a morte, com os ancestrais, é o que faz dela uma arte sagrada. A maneira de esculpir é marcada por uma disciplina rígida. É por representar na peça um enredo, uma história, um fato heróico que as esculturas das Virgens ou dos crucifixos africanos se tornam iconologias sem correspondente na tradição cristã.

Segundo Wyatt MacGaffey, em estudo sobre os objetos de arte utilizados para a saúde entre os bacongos e que pertencem à coleção Lamam, uma das maiores coleções de tradições orais a respeito da vida dos falantes de quicongo, “Todo *Nkisi* é uma espécie de trouxinha mágica com ingredientes básicos para alguém que precise

<sup>513</sup> “Eram sete espíritos que vão à tumba, primeiro, Maria e Madalena que falam com dois deles, depois vêm Pedro, Simão e João que vêem outros dois anjos, um em cima, onde estaria a cabeça de Jesus e outro onde estariam os pés.” SOUZA, Selma Maria da Silva. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 24/04/2008.

deles<sup>514</sup>.” Depois, o inquite recebe um nome especial dependendo para quem e para o que a trouxinha vai ser usada. Muitos dos artefatos dessa região africana, genericamente conhecidos como fetiches, podem também ser chamados de arte religiosa tradicional, mas são denominados por eles mesmos como *minkisi* no plural e *nkisi* no singular. Inquices, na tradução para o português, são então objetos místicos que têm uma função ou de fazer o bem ou o mal, ou homenagear alguém, ou oferecer algo a algum espírito ou força da natureza.



Figura 48 – Fetice do grupo étnico Tschokwe para homenagear o ancestral Tambewe (deus da floresta e da caça) EO.1955.127.8. Coleção MRAC, Tervuren, Robert Olbrechts. MRAC, Tervuren©.



Figura 49 – Fetice Kapumbu, deus feminino, do grupo étnico Songye, Cabinda, 1935. EO.0.0.3962. Coleção MRAC, Tervuren. Morlighem. MRAC, Tervuren ©.

Para que a ação que está implicada na feitura do inquite seja processada é necessária uma operação com os poderes ocultos, os espíritos dos ancestrais ou as forças da natureza que se tornará possível através do aparato gestual, musical e de

<sup>514</sup> MACGAFFEY, Wyatt. **Art and Healing of the bakongo commented by themselves**. Minkisi from the Lamam Colletion. Stockholm: Folkens museum-etnografiska, 1991. p.35.

outros objetos significativos para este fim.<sup>515</sup> O objeto por si só não tem significado, mas dependendo de como é feito e da maneira que é utilizado pode trazer o desencadeamento de uma nova situação no plano terreno.

No congado não se encontram inquices no seu formato e conteúdo original, mas também os objetos católicos não se apresentam com suas características originais. O Rosário de contas de lágrimas é um objeto tradicional do congadeiro e foi difundido na África Central desde fins do século XV, com os primeiros missionários católicos.



Figura 50 - Rosário recolhido numa missão católica em Bamania, Baixo Congo. Antes de 1909. HO.1910.20B. Coleção MRAC Tervuren; foto: Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.

Para o congadeiro, ele é o artefato encantado que traz proteção, cruzado no peito, fecha o corpo do soldado contra qualquer mau olhado ou feitiço feito para o grupo ou para o indivíduo e também representa a identidade do praticante do congado. Pode-se dizer que o Rosário foi um dos símbolos que animou o escravo ao culto de Nossa Senhora, não apenas porque através do seu recitar era dada a liberdade de esmolar na porta da Igreja<sup>516</sup>, mas também porque os colares de sementes de plantas eram muito usados como adorno de corpo ou símbolo de poder entre os africanos.

No congado de Contagem, município próximo a Belo Horizonte, o Rosário é utilizado como o colar *bwooy bupaang*, aquele utilizado entre os bacubas somente pelos notáveis da família real, cruzado no peito dos moçambiqueiros.

<sup>515</sup> MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and Society in Central Africa**: The Bakongo of Lower Zaire. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1986. p.7.

<sup>516</sup> Cf. OLIVEIRA, Anderson. J. M. **Os Santos Pretos Carmelitas**: Culto dos Santos, Catequese, Devoção Negra no Brasil Colonial. Tese – Niterói: Departamento de História da Universidade Federal Fluminense 2002.



Figura 51 - Capitães, Antônio Ciriaco e André, do Moçambique de Contagem, 2007. Foto Rui Assubuji.

O Rosário utilizado dessa forma representa o mesmo que as faixas cruzadas dos moçambiques do Triângulo Mineiro. O encantamento do objeto católico como expressão da espiritualidade do congadeiro é resultado da apreensão pelo africano e seus descendentes segundo a qual os artefatos utilizados nos rituais do catolicismo serviam como uma espécie de inquice, ou seja, um recipiente de energia, e, quando postos no universo centro africano, os objetos católicos podem ser preparados como inquices. Mesmo que a ideologia por trás da utilização e da feitura do fetiche seja, para o ocidental, diferente, a verdade é que um mesmo objeto pode ser utilizado nas duas religiões, acrescido de significado específico para cada caso.

No congado, a energia cósmica impregnada nos artefatos dos dançadores tem como principal entidade espiritual invocada os Preto-Véios.

### 6.2.2. O Preto-Véio e os espíritos ancestrais

“Sonhei com meu preto velho  
Que sonho bonito  
Sou devoto da Nossa Senhora  
Santa Ifigênia  
E São Benedito”<sup>517</sup>

Os Preto-Véios fazem parte, na Umbanda, da linha das Almas, na qual aparecem juntamente com os caboclos, e o *Povo da Rua*<sup>518</sup>. Os Preto-Véios são

<sup>517</sup> Música tradicional do Moçambique de Belém de Uberlândia. In: IRMANDADE Nossa Senhora do Rosário., op.cit.

<sup>518</sup> Exus e Pomba-gira.

ancestrais africanos que voltam a terra utilizando o corpo do médium, ou cavalo, como também é conhecido o fiel no momento da incorporação, para dar conselhos, trazer a cura de doenças e aflições, fazer o bem e a caridade<sup>519</sup>. O culto aos ancestrais, para Zeca Ligiéro é uma característica das religiões de origem Congo-Angola:

“O culto aos mortos é uma forte característica das religiões bantas, bem como a incorporação desses espíritos em rituais que envolvem sempre o fenômeno do transe e da possessão. Embora o iorubá nutra um profundo respeito pelos seus ancestrais, sua religião é centrada no culto dos Orixás, as forças da natureza divinizadas. Na umbanda, como nos cultos bantos dos quais se origina, os desencarnados voltam ao mundo dos vivos para ensinar ou aprender, ajudando os que deles precisam. Enquanto o culto dos orixás é uma religião eminentemente devocional, o dos ancestrais é dedicado à cura e à magia como busca religiosa de transformação da realidade.”<sup>520</sup>

A distinção entre os cultos bantos e iorubá é característica das análises das religiões de matriz africana no Brasil, mas não reflete com fidelidade as variações das crenças nas áreas da divisão lingüística africana citada. Os Orixás, forças da natureza, que também fazem parte do universo do congadeiro representados por dois colares de miçangas na figura 55, não podem ser identificados como elementos primordiais na identidade do reinado do Congo, mas o fenômeno da possessão dos espíritos ancestrais, que em momento de energia forte no congado como é a despedida (figura 51), pode ser encontrado, é essencial como fundamento da tradição.



Figura 52 – Mão de onça despedindo-se na porta da Igreja do Rosário.

<sup>519</sup> LIGIERO, Zeca., op.cit. p.37.

<sup>520</sup> Idem. Idibem. p.76.

Uberlândia, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

No congado, como em outros cultos de ancestrais, a entidade encarnada é a presentificação do passado (figura 49), no momento da festa. São os Preto-Véios que legitimam o regime de historicidade, no qual os objetos guardam sua energia e o corpo do praticante torna-se veículo para o ancestral viver o momento ritualístico. Essa é a ordem do tempo que entende o conhecimento sobre o passado como uma experiência no presente. O presente, o passado e o futuro não estão entrelaçados como na ordem do tempo moderno em que há uma necessidade de prognosticar no presente o futuro, tornando-o diferente do passado. A ordem do tempo do Preto-Véio é aquela que, na experiência presente do ritual, o praticante vive o passado encarnado em si mesmo, e na que o futuro é construído na perspectiva de que o passado sobrepõe em certos momentos o próprio presente e se manterá também no futuro, a partir dos mesmos objetos sagrados.

Essa ordem do tempo tem um caráter místico, a partir do momento em que o passado pode estar no presente, dar conselhos, proteger e opera com um padrão no qual os mortos têm condição de participar do prognóstico do futuro. Na visão de mundo dos povos centro africanos os mortos têm mais poderes que os vivos, pois controlam a fortuna da vida. Assim, seguir os conselhos dos ancestrais que participam do congado é primeiramente assegurar a prosperidade no amanhã, e é também tornar a tradição uma perspectiva de futuro, é manter os elos com a África a partir da espiritualidade, invocada no ritual.



Figura 53 - Reinado do Congo na Igreja de Nossa Senhora da Abadia. Romaria, 2007.

Foto: Rui Assubuji.

O praticante faz reverência ao rei e rainha abaixando a cabeça, beijando a palma da sua mão e depois deixa o corpo todo acompanhar o movimento que o mais velho faz, embalando o praticante no ritmo da tradição, cheio de significados.

Estava do lado de lá  
Nosso Rei mandou me chamá  
Passei para o lado de cá  
Coroei , coroei, coroa  
Viva o povo desse lugar.<sup>521</sup>

A cantiga, da mesma forma que o gesto de cumprimento, representa a dialética entre o presente e o passado, o lado de lá e o de cá, a África e o Brasil. A singularidade do verso mostra em que medida o espírito do *mani* Congo chama pelo súdito que então, do lado de cá, é coroado rei do Congo. Através dos praticantes que crêem em seus antepassados, o *mani* Congo delega poder a alguns dos filhos da terra, direciona ações e declara deveres a serem cumpridos. Somente através da experiência da espiritualidade é que se pode entender como o *mani* Congo mandou coroar um rei do Congo nas terras mineiras, ou a complementaridade da dança num simples ato de cumprimento.

Quase todos os grupos de congado foram fundados pela necessidade que o Preto-Véio apresentou para o praticante. Nessa ordem do tempo, em que a vida terrena e a vida espiritual são entendidas como um único movimento, o mito de fundação dessa herança ancestral no congado é o do São Benedito. O Sr. Bianor conta:

“São Benedito era escravo, era cozinheiro, naquele tempo roubava dos patrão pra dá pros pobres, entendi, roubava do patrão pra dá pros pobres, ele era cozinheiro dos padres. Aquele pessoal faminto, assim, ficava assim na porta, assim, pedindo comida, e eles não dava. Aí à noite ele invinha, roubava pra dar pros pobres, ai um dia desses descobriram que ele tava fazendo isso e pegou e sacrificou ele. Aí os pobre começou a vigiar ele também, São Benedito, sabe, que ele é um santo milagroso, milagroso e justiceiro. É quando todos congado pede pra ele, ele faz milagre, que a gente pede, recebe, fazendo com fé a gente é recebido, aí todo ano.”<sup>522</sup>

O mito repete a saga da dependência do escravo em relação a seu senhor, e

---

<sup>521</sup> Música de domínio público do congado registrada por Larissa Oliveira e Gabarra na voz do Capitão Bianor do terno de Congo Verde e Rosa de Araguari/MG, 8/10/2000.

<sup>522</sup> BIANOR (Congo Verde e Rosa). Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Araguari/MG, 8/10/2000.

também a astúcia cotidiana do Preto-Véio para conseguir a sua sobrevivência que utiliza, se necessário, de subterfúgios ilícitos. São Benedito era mouro, o que significava ser preto, nascido em 1562 e falecido em 1652. Foi canonizado em 24 de maio de 1807, por solicitação da cidade de Palermo, que o acolheu depois de um desentendimento com o Papa que culminou na sua saída da ordem dos Franciscanos.

“Benedito passou quase todo o resto de sua vida no convento de Santa Maria de Jesus, em Palermo, onde iniciou sua nova experiência comunitária, prestando os serviços mais humildes, como faxineiro e cozinheiro da comunidade. (...) Os antigos escravos simpatizaram com este santo, seja pela vida simples e pobre que ele viveu, seja pela afinidade da cor. Em seu nome surgiram numerosas irmandades, repartindo esta honra com Nossa Senhora do Rosário”.<sup>523</sup>

A vida de São Benedito apresenta características terrenas que também possibilitam a identificação do congadeiro com o Santo. Ele era preto, humilde e pobre, servia a Deus como faxineiro e cozinheiro, funções sociais normalmente exercidas pelos escravos e forros ou seus filhos. Portanto, a simpatia dos congadeiros pelo Santo passa por vários elementos da vida cotidiana dos praticantes e também pela espiritualidade e magia, que esses africanos e descendentes carregavam como heranças das suas origens. Na versão do Sr. Charqueada a astúcia do santo é um poder concedido pelo Espírito Santo, a representação católica do intermediário entre o céu e a terra:

“O senhor manda fazer uma comida lá pro povo, e não dá comida, não dá banha, não dá nada lá pra ele. Então Espírito Santo manda que ele tire um naco do porco, tendo tocinho e carne, da cabeça até o rabo. Então, ele vai lá no chiqueiro e tira do porco vivo, aquele naco, faz a comida, faz aquele banquete que todo mundo come. O senhor vem e diz como ele fez a comida. O senhor vai batê nele, porque você matou meu porco. Então o São Benedito é elevado ao céus, e então ele é salvo da surra do patrão.”<sup>524</sup>

Se o mito de Nossa Senhora marca o cotidiano político do reinado, a negociação dos escravos e forros com seus senhores e também organiza internamente os ternos, o mito de São Benedito está presente como um elemento de definição da mística do ritual, pois segundo o Sr. Bianor: “O congo moçambiqueiro nasceu de

<sup>523</sup> CONTI, Dom Servílio. **O Santo do Dia**. Petrópolis: Vozes, 2001.p.441-442.

<sup>524</sup> MIGUEL, Geraldo. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra na Morada Nova. Uberlândia/MG, 8/12/2000.

intermédio de São Benedito. Aí ele voltou, faleceu, aí ele reencarnou e ganhou luz.” Algo que parece contraditório quando colocada em confronto com a versão do mito de Nossa Senhora do Rosário contada por Dona Sebastiana<sup>525</sup> “...então ela acompanhou o moçambique. São Benedito é congo e moçambique é Nossa Senhora do Rosário.”

Mas a contradição é apenas aparente. Cada depoimento trata de uma parte da explicação do ritual total e se completam por caminhos diversos que os dois mitos, de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, apresentam. Como foi visto na primeira parte desse capítulo, os moçambiques, como representantes dos notáveis centro africanos, são, nas palavras de Sebastiana, “de Nossa Senhora do Rosário”, que representa a própria negociação com a sociedade mais ampla, ou com os portugueses, no caso dos reinos africanos. No depoimento de Bianor, essa mesma nação é de São Benedito. O mito de São Benedito representa a herança espiritual africana, os congos simbolizam essa ancestralidade, já que se faziam presentes nas novas terras desde os primeiros escravos vindos do Congo e de Angola. No entanto, Bianor está se referindo ao grupo de moçambiques como filhos dessa força celeste porque sendo esses uns dos últimos grupos de escravos a desembarcarem no Brasil reanimaram essas heranças ancestrais. Tal qual a distinção hierárquica que as insígnias de poder significam, os mitos fundadores explicam outras diferenças de associação de cada santo a elementos da própria visão de mundo centro africana.

Assim, por intermédio da herança mística africana que os congos e angolas nunca esqueceram é que os africanos moçambiqueiros puderam, ao chegar a Minas Gerais, negociar a paradoxal possibilidade de um tempo livre para suas práticas culturais, fato representado no mito da Nossa Senhora do Rosário, e, ao mesmo tempo, reanimar os rituais espíritas com seus Preto-véios, lembrando o mito de São Benedito.

Os mesmo Preto-véios moçambiqueiros que dançam no terreiro da Umbanda, no cavalo do centro espírita, dançam nos soldados dos ternos de moçambiqueiros do Rosário.

---

<sup>525</sup> SEBASTIANA. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Ituiutaba/MG, 05/2003. Sebastiana é a mãe da madrinha do terno de Moçambique Estrela Guia de Uberlândia. Ela também é, juntamente com Elimar, conselheira espiritual do terno.



Figura 54 - Dança de Preto-Véio moçambiqueiro no terreiro da Dona Gessy. Foto: Ana Paula Alcântara.

O Capitão Cláudio do terno Moçambique Raízes, um dos ternos mais novos da cidade, explica que carrega um Preto-Véio moçambiqueiro, herança da sua mãe de sangue. Tanto ele, quanto sua mãe recebe a entidade, que comanda o terno, aconselha os membros e trata dos infortúnios.

O congadeiro e suas entidades têm transito livre, respeitadas as regras ritualísticas de cada espaço religioso, nos centros espíritas de Umbanda e Candomblé e também na Igreja Católica e por isso os gestos e objetos característicos de um lugar podem ser vistos no outro e vice versa. Nas indumentárias dos soldados, capitães e madrinhas, é possível observar objetos que representam e invocam os ancestrais.



Figura 55 - Cordão de Preto-véio do Capitão Claudio do Terno Moçambique Raízes. Uberlândia, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 56 - Cordão de Preto-véio do Capitão Claudio do Terno Moçambique Raízes. Uberlândia, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

O cordão de contas de lágrimas adornado com outros materiais naturais tais como cabaças, sementes, madeiras é típico das entidades conhecidas como Preto-véios dos terreiros de Umbanda, mas nessa foto estão compondo a indumentária do Capitão Cláudio.

Cláudio Alberto dos Santos, estudioso da dança de moçambique do congado, explica como cada detalhe do cordão, da indumentária, do trajeto do grupo, dos gestos durante o ritual faz parte de um complexo que anima os objetos e o praticante: “...eles [esses elementos] têm vida. Aos olhos dos moçambiqueiros eles são símbolos de algo maior, pois têm poder de encantar, de abrir caminhos, de vencer batalhas<sup>526</sup>. Os artefatos e os gestos fazem parte de um conjunto de metáforas, que para os congadeiros garantem o sucesso do ritual, por isso suas indumentárias e seus adornos corporais são cheios de significados. Nenhum elemento necessário para que a magia ocorra pode faltar, eles são da ordem rítmica, dos ornamentos e vestimentas e também do gestual.

Segundo Bennto de Lima, “a arte da magia consiste na precisão da correspondência e eficiência simbólica do ritual com o factual”.<sup>527</sup> Para que o objetivo da magia tenha sucesso é preciso que os elementos do ritual estejam bem dispostos, organizados para que seus significados possam invocar corretamente a entidade. Homenagear o Santo, dar de beber e de comer a ele, faz parte dessa ordem do tempo em que as entidades espirituais e as forças da natureza têm espaço no cotidiano do indivíduo.



<sup>526</sup> SANTOS, Claudio Alberto, op.cit., p.235.

<sup>527</sup> LIMA, Bennto de. **Malungo**. A Decodificação da Umbanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p.32.

Figura 57 - Andor de São Benedito sendo preparado no quartel da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Ciríacos. Contagem/MG, 2007. Foto: Rui Assubuji.

A maneira como a comida é concebida na festa é parte da tradição. No terno protegido por São Benedito não falta comida. Os soldados vão chegando ao quartel para o almoço, os convidados vêm acompanhando e com abundância a comida é repartida. É a magia do africano representada no milagre dos pães. Figurativamente, pode-se dizer que se todos os detalhes não estiverem de acordo com as ordens de São Benedito, faltará comida na hora da festa. Dois objetos importantes desse cenário não faltam nos altares dos quartéis dos ternos para bem receber as entidades: os bastões e as coroas, tudo bem defumado com fumaça de pito.



Figura 58 - Altar do congado dos Ciríacos. Contagem/MG, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 59 - Dança de bastão do Moçambique Belém. Monte Alegre, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Figura 60 - Pito de Preto-Véio no Moçambique Estrela Guia. Uberlândia/MG, 2006. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

### 6.2.3. Bastões

O principal instrumento dessa dança especial dos Preto-véios moçambiqueiros (figuras 47, 48 e 50) são os bastões, utilizados pelos soldados do terno de moçambique, e também pelos capitães dos ternos. Os bastões são artefatos utilitários e também sagrados, podem ser interpretados como um fetiche, no sentido dado pelo inquite e, se esculpido com algum Santo no topo, como arte católica. Reside nos bastões a representação da síntese desse complexo de elementos ritualísticos necessários para que se realize a festa religiosa do congado.



Figura 61 – Capitão do Moçambique do Oriente. Uberlândia, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

O bastão do Capitão do terno Moçambique do Oriente é característico de um bastão de comando, que pode ser utilizado ou por um capitão de terno ou por uma madrinha. Os bastões de comando em geral seguem a seguinte fórmula de preparo e forma ou desenho:



Figura 62<sup>528</sup>

O padre Maurice Colas recolhe na Missão Católica em Kisanji 74 *minhangas*, bastões de *palabra*<sup>529</sup>. As *minhangas* como bastão de comando têm o mesmo desenho que os bastões do congado, e são compostos por cabo, escultura no topo e preparo espiritual no interior.



Figura 63 – *Minhangas* (Bastões de *palabra*), coleção MRAC, Tervuren, R.P. Maurice Colas. MRAC, Tervuren ©.

<sup>528</sup> ALCANTARA, Ana Paula. Objetos Étnicos Culturais nas Congadas de Uberlândia. In: IDEM (org.). **Congos, Moçambique e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia**. Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda, 2008. p.180.

<sup>529</sup> A maneira como funciona socialmente a instituição *palabra* na sociedade centro africana está explicada no capítulo 4 dessa tese.

## O padre Colas explica que essas peças

“foram [recolhidas] durante a onda do espírito *bampeve*, [que] cada um se desfazia de todas as peças antigas e mesmo as insígnias de chefes [a *minhanga*]. A maior parte destes testemunhos do passado foi jogada na mata, queimada para nunca mais. (...) Quando se encontra um bom escultor, mesmo que longe, se vai buscá-lo para adquirir o objeto por um preço mesmo que superior ao valor normal.”<sup>530</sup>

O depoimento do padre sobre os bastões jogados na mata mostra como é importante o preparo do objeto, a escolha do escultor, porque uma vez iniciada a fabricação, sua função também começa a ser delimitada à medida que ganha feição e se torna propriedade do espírito e define-se o zelador a que está sendo destinado. Assim, a maneira como foi produzido e preparado tem relação direta com a maneira como será usado, por isso os bastões são entendidos como relíquias por seus zeladores, que conhecem seus segredos, seus significados e funções a ponto de jogá-los fora em sinal de esquecimento e ruptura com as experiências relacionadas aos objetos.

As *minhangas* estavam ligadas aos rituais de fetichismo, explica o padre, e nesse sentido “expõem os chefes pura e simples à condenação, junto com tudo aquilo que está contaminado pelo *kindoki* (sacerdote) ou malefício”<sup>531</sup>. A condenação do chefe pelo uso da *minhanga* se dá pelo simples fato de que os elementos materiais dos rituais que operam com os poderes ocultos fazem possível a cognição do lugar social da pessoa, através do seu manuseio.<sup>532</sup>

Compreende-se que os bastões fazem parte das relações entre objetos, lugares e pessoas que compõem o cenário e o roteiro da tarefa espiritual e presencial dos praticantes de uma manifestação cultural ou política como a *palabra*, na África Central, ou o congado em Minas Gerais. Mas ao contrário do que Colas imaginou, o passado depositado nas *minhangas* não foi queimado junto com elas, ele ficou como herança da África Central para os africanos e descendentes no Brasil, e na memória de seus filhos, os traços, desenhos e significados perduraram. O bastão do capitão do congado simboliza o poder da palavra, da voz ativa, do comando, pois pertence ao mesmo universo das *minhangas*, dos bastões dos chefes da *palabra*. Entende-se que

<sup>530</sup> Os profissionais escultores mais conhecidos da região dos bapende eram Kamba de Kibengedi (setor Kobo), Kisandi de Kibengedi (sucessor de Kamba), Kukula mupende de Ngadu (Lufuku), Pidika de Mbomo (Mupende), Kilaba de Kobo (Mupende), Ngudianganga de Mwenilemba (Musonde), Kimwanga de Kisend (Mulunda). In: **Dossier Ethnographique** R.P. Maurice Colas., op.cit.

<sup>531</sup> Idem. Idibem.

<sup>532</sup> MACGAFFEY, Watty., op.cit., p.7

tanto a forma da escultura, como a fórmula do inquite é essencial para a realização do ritual, principalmente no microuniverso do terno, pois o bastão do capitão é também a identidade e a memória do grupo, além de ser também fonte de espiritualidade.

No congado, os objetos sagrados devem expressar a combinação da arte católica e do inquite. Como arte sacra, a sua função se distingue conforme a utilização e conseqüentemente o proprietário adequado. No caso dos capitães,

“Como eu era 2º capitão aqui [no Catupé Azul e Rosa], quando nos fomos para o [Congo] Camisa Verde nós devolvemos o bastão. Porque bastão do primeiro capitão você levanta quando você funda o terno, que é o meu, que tá guardado aqui.”<sup>533</sup>

Como explicou Flávio Lúcio, Primeiro Capitão do terno de Congo Rosário Santo, o inquite do bastão do primeiro capitão é preparado para firmar e proteger o terno, ou seja, dar identidade espiritual ao grupo. Na maioria das vezes, o preparo do bastão está relacionado com o ancestral do próprio núcleo familiar do congadeiro responsável pelo terno e, portanto, reafirma a memória do grupo. Flávio Lúcio continua:

“Tem uma bengala do meu bisavó - Sr. Lídio -, que pra gente é um objeto sagrado, que a gente não tem acesso, que ele foi *guarda* do Congo Sainha. Nessa época, eles falava *guarda* pra disfarçá, mas ele era o feiticeiro, ele ia atrás segurando as mandinga, quando chegava o dia do Congo, eles passava aqui para meu avô benzê.”<sup>534</sup>

O avô de Flávio Lúcio era um grande feiticeiro, como ele mesmo afirmou. Não foi capitão de terno, mas ocupava o lugar de sacerdote junto ao capitão, como no mito do reino do Congo<sup>535</sup>. O Sr. Lídio era o sacerdote do *terno* de Sainha, mas como era conhecedor das palavras, gestos e objetos dessa complexa comunicação entre o mundo dos vivos e o dos mortos e, por isso, detinha o poder da cura e da doença, da sanidade e da insanidade, era tratado, como diz seu neto, como benzedor dos soldados dos outros ternos que não o seu. O Sr. Lídio era além de sacerdote do capitão, como as madrinhas, uma espécie de sacerdote espiritual do reinado do Congo como um todo,

<sup>533</sup> LUCIO, Flávio. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 23/04/2008.

<sup>534</sup> LUCIO, Flávio. Entrevista citada acima.

<sup>535</sup> Lukeni fez acordo com o feiticeiro Vunda, representando a ligação sempre presente da força política com a força espiritual necessária para a prosperidade do grupo.

denominado de general<sup>536</sup>. Era com a sua bengala que o Sr. Lídio ficava no portão de entrada de sua casa, esperando os *ternos* chegarem para serem benzidos, depois seguia caminho junto com o seu próprio congo Sainha.

A característica de síntese dos elementos mágicos do congado nos bastões é narrada com certo grau de cuidado, pois a magia não é um fenômeno explicável pela ciência, e diz respeito ao domínio de outro universo. Flávio Lucio começa pelas relíquias do terno, como seu próprio bastão, cita outras como uma *pemba* (pedra branca encontrada com o nome de *mpemba* no litoral centro africano e que no Brasil é utilizada pra traçar pontos no chão que invocam os espíritos e também para fechar o corpo dos dançadores), até chegar à bengala de seu avô, que tem um segredo especial, pois era com ela que o grande feiticeiro assegurava a saúde espiritual e física dos congadeiros. A bengala é simples, sem nenhuma escultura, ao menos aparente, mas o encanto está no conjunto todo, que é acompanhado também das palavras e dos gestos do Sr. Lídio. Uma cena de magia comum nas histórias místicas do congado que envolve os bastões é contada por Selma:

“Existe sim, (...) antigamente, eu via meus avós contá, meus avós contava para minha mãe, e minha mãe contava pra gente. Minha mãe contava muita história, porque ela não é daqui de Uberlândia, ela é de Serra de Salitre, de Patrocínio, daqueles lado de lá. Lá toda vida tem congadeiro, congadeiro antigo, entendeu? Um congo ia travessá o outro, um congo tinha rixa por alguma coisa, eles gostava de desconta ali na época da festa. Ia passava numa rua, tipo encruza, não é uma encruzilhada, é tipo uma rua pra lá outra pra cá, você pode tá indo e eu posso tá subindo. Encontrava um congo ali, começava a debatê com música, pontos, palavras, arrancava o chapéu, jogava no chão, dançava em volta, saia marimbondo para tudo quanto é lado. Pegava o bastão pulava pra cima, caía no chão virava cobra. Minha mãe contava, mas a gente criança, com medo... Aquelas pessoas antiga, não existia médico, então curava com reza, o pessoal antigamente sabia muito disso. De onde veio? A gente não sabe qual o Senhor Supremo que deixô isso na mente. Marimbondo de cá, cobra de lá, fazia desaparecer.”

---

<sup>536</sup> Depois da década de 1960 quem ocupou esse papel foi o Sr. Candido, dono de um terreiro de Umbanda e do terno Santa Ifigênia, e hoje é ocupado por Jeremias Brasileiro.



Figura 64 – Moçambique Palmares de Uberaba. Uberlândia/MG, 2000. Foto Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 65 - Bastão do grupo étnico Solongo, Baixo Congo. EO.1964.11.2, coleção MRAC Tervuren; foto: Larissa Oliveira e Gabarra, MRAC Tervuren ©.



Figura 66 - Moçambique Quilombo. Uberlândia, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

As histórias transmitidas oralmente de bastão que vira cobra, como contou Selma, são representadas nas esculturas feitas nas pontas dos bastões (figuras 62, 63), tais quais os bastões esculpidos com santos que representam as liturgias católicas (figura 58). A relação anímica com plantas e animais é hábito dos homens e mulheres centro africanos, por isso aparecem também nos bastões encontrados na África Central (figura 62). A escultura serve como tótem que “em primeiro lugar, é o pai ancestral do clã, depois também seu espírito, protetor e benfeitor, que lhe envia oráculos e que, embora perigoso, conhece e poupa seus filhos.”<sup>537</sup>

<sup>537</sup> SIGMUND, Freud. Tótem e tabu. Rio de Janeiro, s.d, **Obras Completas**, v.VII, PP.364-365. Apud., LIMA, BENNTO de., op.cit, p.26.

Essa relação totêmica é apropriada para os bastões de comando do congado, ou como as *minhangas*, por presentificar o espírito protetor do grupo no artefato, mas existem também os bastões utilizados por alguns soldados dos ternos de moçambique, que ajudam a levantar os mastros dos Santos no dia da festa (figura 56) e não são representação da identidade do grupo. Esses bastões não necessariamente devem fazer referência ao espírito ancestral do grupo, mas com certeza são importantes para compor o quadro dos elementos místicos que envolvem o ritual como um todo.



Figura 67 - Moçambique de Belém. Monte Alegre/MG, 2000. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Segundo Zeca Ligiéro, o bastão, “no simbolismo do Congo, representa um objeto mágico de poder, capaz de conectar espiritualmente o mundo ancestral subterrâneo<sup>538</sup> com o poder das esferas superiores.”<sup>539</sup>



Figura 68 - Bastões (de preto-veio) do



Figura 69 – Bastões dos grupos étnicos baongo EO.1967.63.1812 e Solongo em Angola

<sup>538</sup> Zeca Ligiéro trata de um ancestral subterrâneo, pois está se referindo à entidade Zé Pelintra. No caso dos Preto-veios simplesmente trata-se do mundo dos ancestrais. Cf.: LIGIERO, Zeca., op.cit.

<sup>539</sup> LIGIERO, Zeca, op.cit., p.56

Por isso, mesmo que a forma não seja definida, como no caso de alguns bastões da figura 65, é o preparo que leva o bastão a servir como meio de ligação entre os dois mundos, pois foi feito para desempenhar essa função e por isso tem um lugar no ritual. As cores, as ações, as palavras e os objetos fazem parte do todo dessa ordem do tempo em que o passado se presentifica através do indivíduo que, por intermédio das metáforas e metonímias representadas por esses elementos, se entende e se faz entendido pelo conjunto da comunidade. As relíquias das expressões centro africanas (figuras 69) fazem parte da memória do africano e descendentes, são registros do passado, pistas de comportamentos sociais que com formas mais católicas, tiveram seus conteúdos mágicos apropriados pelos congadeiros.

O padre Colas, como outros que analisam as esculturas da África Central, acredita que aqueles bastões têm “apenas interesse documental, marcam uma evolução já longa na escultura dessa parte da África Central”, ilustra perfeitamente, diz o etnógrafo A. Maesen, diretor do MRAC na década de 1930, complementando o texto do padre, “o processo de aculturação que se desenvolve entre os bapende.”<sup>540</sup> O conhecimento sobre o passado que está registrado nos bastões não é resultado de aculturação como interpreta Maesen, é um processo de apropriação e por isso, para o colonizador etnocêntrico, a arte sacra do africano está sempre em evolução, nunca alcança o patamar desejado. A aculturação é um desejo do ocidental e para ele talvez ela levasse à cópia perfeita da arte católica européia e elevasse os grandes escultores africanos ao patamar da *grande arte*, mas a apropriação do catolicismo pela arte religiosa africana resulta em uma estética bastante útil e bela para o africano e seus descendentes.

---

<sup>540</sup> Dossier Ethnographique R.P. Maurice Colas., op.cit.



Figura 70 - Shirley Ribeiro segurando os bastões do terno Catupé Dona Zumira. Uberlândia/MG, 2008. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 71 – Detalhe do bastão do terno Catupé Dona Zumira. Uberlândia/MG, 2008. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

O São Benedito esculpido no interior superior do bastão de um dos capitães do *terno* Catupé Dona Zumira é uma forma de apropriação da imagem do santo como inquice. O culto dos bacongos pelos inquices integrado à liturgia católica cria em Minas Gerais pequenas esculturas cravadas nos bastões que fazem parte da fórmula que dá significado ao bastão. E é esse significado mágico que caracteriza a beleza da arte africana e que só pode ser apreciada se o artefato fizer parte do ritual. Através dos objetos especiais, os membros dos grupos transformam as heranças imateriais em materiais. A feitura de um objeto como os bastões é uma estratégia da memória para guardar aquilo que tem importância. Por isso esses objetos são relíquias, expressam a visão de mundo que não se quer esquecer e trazem à tona as experiências do ontem para o presente.

As relíquias tangenciam o tempo pretérito, o que se vê e toca é o que se tem como vínculo com o registro do passado, por isso não são um processo como a história e a memória. No entanto, como o artefato só é relíquia se alcança o recordar, se catalisa experiências vividas, o conhecimento sobre o passado que guarda é fluído e mutável, pois é a sensibilidade do indivíduo em relação à identidade do grupo a que pertence que permeia o trânsito entre o registro material e o imaterial.

Os emblemas dos lugares sociais, símbolos de organização social dos espaços geográficos do outro lado do Atlântico retomam aos sonhos e às imagens da mente de

quem espiritualmente está preso a esse passado, mas fixado nas terras das Américas. A representação do passado que as relíquias mantêm é da ordem do tempo longo, do tempo da tradição. É nesse tempo longo que a memória social dos praticantes do congado é capaz de reconstituir hábitos históricos centro africanos.

Nessa construção de diferentes memórias, algumas conjunturas históricas se fazem presentes em certos suportes de registro do passado. Na busca de gravar o passado tal qual os africanos e seus descendentes enxergavam, o mito Nossa Senhora do Rosário foi criado utilizando-se de traços que reafirmassem a chegada dos africanos de Moçambique no século XIX em Minas Gerais. As transformações sociais e possibilidades de se reafirmarem culturalmente que desse fato surgiram se deu por intermédio do conhecimento que antigos africanos e crioulos instalados nessas terras de longa data já haviam apropriado do seu colonizador. Recriaram, assim, através do ritual da manifestação popular e religiosa a formação da organização política centralizada dos reinos da África Central nos séculos precedentes.

Os artefatos, as histórias orais e os hábitos são formas de registro do passado que auxiliam o historiador a apreender o conhecimento sobre o ontem, mas que, sobretudo, guardam para o sujeito que os detém o seu próprio conhecimento sobre o seu passado. O reino do Congo, como lugar de memória<sup>541</sup>, é uma das inúmeras referências à África Central presente nos mitos e objetos do congado, uns contam eventos, outros hábitos. Para o historiador, as relíquias dos grupos de congado representam insígnias de poder que simbolizam posições sociais diferentes na organização tradicional, tais como as hierarquias institucionalizadas como parte do processo de consolidação dos reinos de Cuba, Congo, Tio e Loango no século XV; e os mitos dão sentido a essas simbologias a partir dos enredos recontados de geração em geração.

Apesar das pistas deixadas pelas memórias congadeiras levarem a um desenho simplificado das sociedades tradicionais centro africanas, os pontos de fuga dessas memórias denunciam sua diversidade e as possibilidades de outros aspectos que não foram tratados. Ao acolher nas Irmandades do Rosário pessoas de outras partes da África que também abasteceram os quatro séculos de mão de obra escrava nas terras da colônia portuguesa na América, encontram-se relíquias do congado que não se configuram no lugar comum dos bastões e da importância dos ancestrais na vida

---

<sup>541</sup> Cf. NORA, Pierre. "Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux." In: Idem (org): **Les lieux de mémoire: la République**. Paris: Gallimard, 1984.

cotidiana do africano e seus descendentes. Esses pontos de fuga são importantes para estabelecer a própria estrutura organizacional baseada nas semelhanças e diferenças entre as expressões centro africanas e os grupos de congado e merecem um mergulho mais aprofundado em seu estudo.

O congado do sudoeste de Minas Gerais é um complexo de memórias construídas a partir de referências africanas diversas, tanto na origem geográfica, quanto temporal, e da circunstância do tráfico negreiro em relação à povoação do sudoeste do estado. Tanto os macros processos da História centro africana, como do Brasil ajudam a interpretar os mitos e objetos que compõem o enredo e o cenário específico do reinado do Congo da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Assim, cada detalhe de cada relíquia, de cada gesto é um pedaço da História do congado que colabora para a história da diáspora africana.

## 7

### Conclusão

“... a arma mais poderosa do opressor é a mente dos oprimidos<sup>542</sup>.”  
Steve Biko.

Em entrevista dada a Donald Woods, em 1972, o líder sul-africano afirma, ao sair da prisão pela primeira vez: *Ou você está vivo e orgulhoso ou você está morto, [...] morrer pode ser em si mesmo uma coisa politizadora*<sup>543</sup>. Steve Biko considerava que a mente dos homens negros devia se libertar da opressão política e cultural, que foi sendo construída lentamente pelo sistema social dos homens brancos.

A partir do entendimento do poder da consciência de si mesmo, do orgulho de ser o que se é a mente livre do homem negro sul-africano conseguiu derrubar um sistema de opressão racial legitimado pela ascensão do Partido Nacionalista na África do Sul. Essa maneira de pensar o homem negro foi mais um elemento de colaboração para o fim do *Apartheid*. A consciência de si próprio e, conseqüentemente, do grupo ao qual se pertence é uma característica da luta contra o opressor – a qual, embora seja aparentemente apolítica, é de enorme contribuição para o movimento político em si.

Biko é um dos idealistas do movimento de *consciência negra*, ele está inserido num contexto maior de valorização dos valores africanos, resposta a colonização e aos

---

<sup>542</sup> Donald WOODS. **Biko. A história do líder negro sul-africano Steve Biko**. São Paulo: Editora Best Seller, 1987. p.79

<sup>543</sup> Id., p.14

séculos de histórias silenciadas de resistência contra a opressão branca, que toda a África e os descendentes dos africanos da diáspora se davam conta na década de 60 do século passado. Na opinião do reverendo Maurice Colas:

“No momento assistimos um ressurgimento de tudo quanto é fetichismo e feitiçaria, envenenamentos de Ndoki. Si nós não tivermos um governo energético e forte será o retorno da barbárie e a anarquia pior que antes da chegada dos brancos, pois ainda existem os chefes costumeiros, suas autoridades e seus prestígios. Na minha opinião, é criminoso abandonar essas pessoas a elas mesmas. (...) A democracia supõe um estado avançado de civilização e vontade de instaurá-la antes de jogar o país no caos.<sup>544</sup>”

O parecer do padre é sintomático para entender, através do movimento religioso no Congo - República Democrática do Congo, próximo a sua independência (1960), como a busca pela liberdade de expressão da cultura negra e da autonomia política se dava em vários setores sociais e o branco mantinha sua visão etnocêntrica e salvacionista que repetia os moldes ocidentais como a verdadeira evolução humana. Era contra essa opressão mental que Biko lutava.

Nesse contexto, religiosos, sacerdotes e feiticeiros, artistas, músicos (como Felá Kuti), médicos (como Steve Biko), agrônomos (como Amilcar Cabral) e historiadores (como Amadou Hampatê Ba, Joseph Ki-serbo, Cheikh Anta Diop) tornam-se componentes do movimento africanista. O papel dos historiadores foi de re-escrever a história da África. As fontes orais, iconográficas, lingüísticas e arqueológicas passam a fazer parte do repertório de documentos utilizado pelo pesquisador, que entende como um ato político justificar a falta de documentos escritos, como causa do descomprometimento da classe com os estudos sobre África.

A crítica de construção da História da África e, conseqüentemente, dos seus descendentes na América foi também resultado dos novos paradigmas (novas abordagens, novos problemas, novos documentos) colocado pela revista dos *Annales*. Fernand Braudel, um de seus expoentes, foi professor de Joseph Ki-serbo, que deu continuidade as inovações no campo historiográfico criando em Dakar o Centro de Estudos de Desenvolvimento Africano. Em vários aspectos a escrita da história foi transformada, e a maneira de lidar com o tempo em cada sociedade<sup>545</sup> pôde ser observada com mais clareza. Assim, pôde-se compreender que a história da África

<sup>544</sup> Dossier Ethnographique R.P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

<sup>545</sup> Cf. : HARTOG, François. **Regime d’Historicité**. Présentisme et expérience du temps. La librairie du XXIème siècle: Seuil, 2003.

delegada a um tempo a-histórico<sup>546</sup> foi também resultado da construção da idéia do tempo Moderno em que a prospecção do futuro foi um dos pilares experimentado pela sociedade ocidental<sup>547</sup>, e que de certa forma era antagônica a experiência de tempo das sociedades africanas naquele momento.

A História enquanto Ciência, que surgiu no contexto de constituição do tempo Moderno negou os processos históricos africanos e a nível individual negou aos africanos o poder de serem sujeitos. Como o próprio reverendo padre Colas diz “se o Museu [MRAC] não tivesse conservado todo esse patrimônio poderia reunir o que sobrou [do conhecimento sobre o passado] dentro de um cesto de lixo.” O branco (no sentido oposto do negro, representado pelo movimento de *consciência negra*) mesmo quando diz respeito ao conhecimento sobre o passado africano se declara o detentor do saber. Ao contrário do padre Colas, por acreditar que os africanos e seus descendentes detêm o conhecimento sobre o passado ao qual estão ligados, que procurou desenvolver a pesquisa de maneira a contribuir com a escrita de uma das lacunas dessa História.

Apesar de o termo *consciência negra* somente ter se constituído como tal um século depois do período estudado, entende-se que a identidade coletiva dos grupos de congado durante a escravidão reforçava a auto-estima e, portanto, implicava mudanças políticas, que acumularam experiências de liberdade e conhecimento sobre o passado. Ao partir da premissa de que as marcas de suas identidades (mitos, ornamentos corporais, cantigas) são informações iconográficas, lingüísticas e orais que servem de pistas para a história da relação Brasil e África, os processos históricos de formação e de queda do antigo reino do Congo na África Central tornou-se foco dos estudos africanos; enquanto que o contexto social e político em que essas identidades coletivas se agruparam legalmente em Irmandades do Rosário no Brasil, mostrou que pensar o lugar político do escravo e ex-escravo do Triângulo Mineiro e do Alto Paranaíba no século XIX é pensar nesse movimento como mais uma das expressões da *negritude* na luta pela inserção na sociedade Moderna.

Oriundos de várias partes da África se uniam no reinado do Congo e rezavam para a Nossa Senhora do Rosário e o São Benedito, no sudoeste de Minas Gerais, no

---

<sup>546</sup> Cf.: KI-SERBO, Joseph (org.) **História Geral da África**. I Metodologia e pré-história da África. UNESCO: Comitê Científico Internacional para a Redação de uma História Geral da África, 1976.

<sup>547</sup> Cf.: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado**. Para uma semântica de los tiempos históricos. Barcelona, Buenos: Ediciones Paidós, 2001.

início do século XIX. Possivelmente, amenizavam, assim, divergências entre suas nações de origens africanas, constituíam uma família ampliada, mas nem sempre consanguínea<sup>548</sup>. Poderia se dizer que era por esse motivo que existiam as irmandades; no entanto, no interior dessa grande família, reafirmavam suas diferenças, não para manter rivalidades, mas para reelaborar maneiras de convívio bastante familiares entre eles<sup>549</sup>. As diferentes tradições durante a celebração de homenagem ao rei Congo mostram suas peculiares *batidas* – ritmos – e seus lugares específicos no ritual respeitando o enredo do mito e a ordem dos ancestrais. A memória social do congadeiro, reconstituída pelos indivíduos de geração em geração, repete a narração para explicar a existência das diferenças entre os grupos e as funções de cada um no ritual. Para os praticantes, o mito é coeso e faz sentido como explicação histórica do reinado, mesmo sem datas específicas no tempo cronológico, marca eventos do processo histórico do qual participaram seus antepassados. Por isso, entre outras referências, as regiões portuárias de embarque na África (que classificavam os escravos nos documentos oficiais, seja do governo, seja da Igreja), no caso, os congos e moçambiques tornaram-se personagens principais da narração; mesmo que os membros das Irmandades fossem homens oriundos também de Benguela, de Cabinda e de Cassanje, entre outros.

As circunstâncias que levaram o reino do Congo a ser o símbolo de resistência centro africana nas vilas e arraiais de Minas Gerais diz respeito a maneira como se deu a centralização de poder, a reorganização social que esse movimento trouxe para a própria dinâmica das *casas* e instituições político religiosas, a aliança entre o mani Congo e o vaticano, além da importância dos portos do litoral Congo e Angola para o comércio de escravos<sup>550</sup>. A experiência da dimensão política de formas de afirmação da identidade por meio de práticas católicas já havia sido utilizada na África Central, desde o século XVI. Os negros oriundos de regiões africanas do litoral Angola e Congo de certa forma conheciam a funcionalidade das irmandades católicas que tinham sido iniciadas por chefes políticos e religiosos africanos ainda em África<sup>551</sup>.

---

<sup>548</sup> Cf.: GOES, José Roberto e MANOLO, Florentino. **A Paz das Senzalas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

<sup>549</sup> Cf.: SLENES, Robert. **Na Senzala uma flor**: as esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil sudeste século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

<sup>550</sup> Cf.: THORNTON, John K. **A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico**. 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

<sup>551</sup> Em 1482 os portugueses aportaram na costa do Reino do Congo. A partir de então uma relação diplomática foi estabelecida entre ambos. Nas ilhas de São Tomé e Príncipe o comércio de escravos oriundos do Reino do Congo foi estabelecido. O contato com os portugueses foi

Mas para além desses elementos outros aspectos culturais, sociais, religiosos e políticos envolveram a reprodução desse reino em vários reinados no Brasil: as rotas internas de captura de escravos, o papel diferenciado dos reinos de Cuba e Tio em relação ao do Congo no contexto do tráfico e das relações com os comerciantes e religiosos europeus. A história propriamente dos reinos, províncias e grupos étnicos da África Central, como também da região do atual Moçambique ainda tem muitas informações para ajudar na composição do contexto histórico dos africanos. Esses inventaram a tradição do reinado do Congo no Brasil, inclusive para possibilitar a identificação das diferentes representações do reino do Congo nas diversas regiões do Brasil e as relações triangulares nos diversos períodos históricos. A história comparativa entre o Brasil e a África Central, através das relações que produziram durante os quatro séculos de tráfico ainda está por ser escrita, mas parte do conhecimento sobre essa relação está registrado na memória das culturas populares de matrizes africanas no Brasil, como o congado.

Portanto, a invenção desse passado comum, o reinado do Congo, por meio da variedade de bagagens culturais que compunham as cargas dos navios negreiros, só foi possível de ser interpretada a partir do conhecimento das experiências que os escravos e ex-escravos viviam em Minas Gerais. Em Salvador, Rio de Janeiro e Recife que eram grandes cidades portuárias, cosmopolitas, a re-estruturação das sociedades centro-africanas como reinado do Congo não foi possível. Mesmo que em Recife e Rio de Janeiro os números Congos, Angolas, Cassanjes, Benguelas, Cabindas que passaram eram muitos, os momentos históricos eram diferentes; o reino do Congo deixou o registro de sua fama, mas em nenhum desses lugares teve o destino comum dos africanos que no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba foram habitar.

De geração em geração, os praticantes do congado saturam o presente de passado, as relíquias da festa religiosa contam essa história de transposições de relações sociais, inter-grupais e ancestrais. Apesar da transposição de emblemas de poder, manifestações culturais, formas de organização política e religiosa ocorrer por toda África Central e conseqüentemente também pelos territórios do Novo Mundo, a

---

acompanhado pelo espírito e o ideário dos missionários católicos. A elite dos povos dependentes do Reino do Congo começou a se utilizar de práticas e símbolos católicos como um suporte complementar aos valores tradicionais de proteção e ordenação dos tempos de guerra. Foi, durante o reinado do *mani* Congo, Afonso I (1509 e 1541), que o contato entre o que os europeus da época denominavam a corte real do Congo e os missionários católicos se aprofundou. Cfr. Richard GRAY. **Black Christians and White Missionaries**. Yale University Press New Haven and London, 1990. Kajsa Ekholm. **Power and prestige: the rise and fall of the Kongo Kingdom**. Uppsala: Skriv service, 1972.

partir do momento que esses homens atravessaram o Atlântico, as relações sociais centro africanas hierarquizadas – *casa*, mais velhos, *mfumus*, matrilinearidade – se materializam em emblemas distintos de cada nação do congado do sudoeste de Minas Gerais. Os artefatos e emblemas corporais como também as esculturas ritualísticas são expressões artísticas que metaforizam o lugar social de quem utiliza, ao distinguir os grupos no cortejo e marcar as idiossincrasias das camadas e instituições das sociedades centro africanas. Entender o processo de transposição material das heranças imateriais é decodificar as circunstâncias em que se deram as migrações forçadas ou não e as adaptações desses elementos das regiões específicas africanas para as regiões específicas de Minas Gerais.

Na cerimônia de coroação do rei Pedro II (1622-1624) no reino do Congo, segundo André Cordeiro cônego da Catedral de Mbanza, além dos tambores, que são expostos ao público apenas em ocasiões tais como morte, guerra ou coroação, encontravam-se “o apito (*nsembo ansuri*) que só podia ser tocado pelo rei, um dente de elefante (*mpung*) e uma campainha de ferro, simples ou dupla (*ngongi*).”<sup>552</sup>

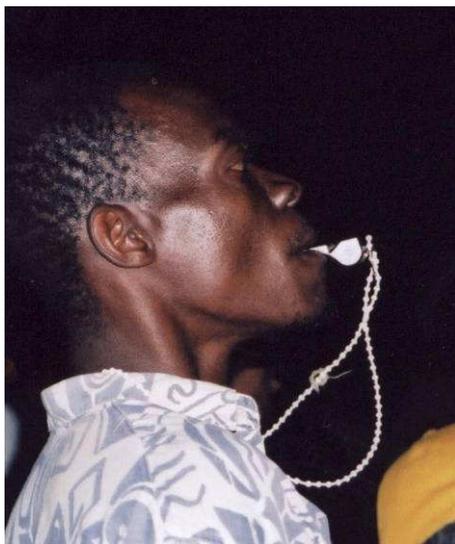


Figura 72 - Elias, 2º Capitão do terno Marinheirão na festa de Nossa Senhora do Rosário. Uberlândia, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 73 - Charqueada, 1º Capitão do terno Moçambique Pena Branca na festa de São Benedito. Uberlândia, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Em Minas Gerais, tanto a campainha é usada quanto o apito. O apito é tocado pelos capitães, ele simboliza o status de capitão, que nas mãos do capitão é mais um instrumento de comando que musical. Já o sino é privilégio de alguns anciões como o Senhor Charqueada, o vovô do congado.

<sup>552</sup> SOUZA, Marina Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002..p.89-90.

Se, por um lado, o apito, o tambor, a campainha de ferro são emblemas difundidos comumente nas cortes de várias regiões centro africanas; a *patangome*, instrumento utilizado pelo terno de Moçambique, ao contrário, não foi identificado como um emblema genericamente conhecido e utilizado (ainda que encontrado, por exemplo, entre os wafulero); por isso, provavelmente, representa um símbolo de outro setor social, de outro processo histórico. Como no estudo das cerimônias de circuncisão; apesar de serem comuns por toda a África, apenas alguns grupos étnicos como os Bwaka fazem a dança do Pele em volta do mastro. Seria algum de seus representantes que passaram por Minas e deixaram essa dança como patrimônio dos Marinheiros do congado? Pensar nesses elementos disformes do conjunto de elementos comuns é entender que nos detalhes residem peças importantes do quebra-cabeça da memória da diáspora.

É preciso continuar esse estudo, aprimorando uma metodologia de estudos que consiga comparar, averiguar, identificar aquilo que não é comum, tal como o sino duplo, como as *patangomes*, mas que foram discriminados no conjunto dos elementos com significados correspondentes na África Central. Quer dizer, aprofundar a investigação naquilo que não é comum, naquilo que aparentemente não faz sentido, responder a questões específicas da micro história desses detalhes, como, por exemplo, qual a história desse pequeno grupo étnico Bwaka? Qual a sua relação direta ou indireta com alguma rota do comércio triangular? É um trabalho de formiga que busca dar vozes a eventos, pessoas e processos silenciados pela História hegemônica. No entanto, só faz sentido para a escrita da história comparada, se for aplicada também para a micro história de grupos minoritários no Brasil.

Assim, algumas pesquisas mostram nuances das organizações dos traficados, que apresentam como iorubas e bantos dividiam a diretoria da Irmandade do Rosário de Salvador, no século XIX<sup>553</sup>; enquanto, no Rio de Janeiro, um século antes, os angolas eram proibidos de serem membros da Irmandade de São Elesbão, pois eles já tinham a sua própria Irmandade, a do Rosário<sup>554</sup>. Esses estudos são essenciais para averiguar as circunstâncias explicitadas pelo próprio conjunto do congado do sudoeste de Minas Gerais, que nas suas Irmandades do Rosário não teve nenhum africano jeje ou nagô participando de maneira enfática da organização ritualística ou administrativa.

---

<sup>553</sup> Cf.: REIS, João José. **Domingos Sodré. Um sacerdote Africano.** Escravidão, Liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>554</sup> Cf.: SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, séc. XVIII.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000. p.20

As associações religiosas dos *homens pretos* de devoção a santos católicos, como São Elesbão, Santa Ifigênia, São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, foram uma forma de ordenar suas diferenças étnicas e culturais em um espaço oficial no Novo Mundo. Ao afirmarem-se no interior do espaço católico leigo como um coletivo organizado, reconheceram a organização católica, porém, ao se dividirem entre angolas, congos, nagôs, jejês, dependendo das circunstâncias de povoamento da região, reafirmaram suas identidades. Outras pesquisas direcionadas aos acervos eclesiásticos, civis e mesmo criminais, do século XVIII e XIX da região do sudoeste mineiro poderiam fornecer mais pistas para a comparação entre as Irmandades dos sertões, do centro aurífero e de outras regiões no Brasil, além de ampliar o entendimento sobre as relações escravocratas da região pouco explorada<sup>555</sup>. Se por um lado, a falta de documentação e mesmo de pesquisa na área, na região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, não gera uma necessidade das cúrias e arquivos públicos das cidades da região de se organizarem para atender essa lacuna do conhecimento histórico, por outro, a manifestação cultural do congado preenche lacunas da documentação escrita, reafirmando suas raízes a partir das marcas identitárias e da oralidade que gira em torno do ritual.

O silêncio dessas fontes escritas preenchido pela memória do congadeiro traz a antiga região dos quilombos do Campo Grande como referência das experiências de liberdade num tempo mais recente. As vilas e freguesias, Axará, Sertão da Farinha Podre, Patrocínio e seus distritos (que constituíram a Comarca de Paracatu em 1815), como também Formiga e Tamanduá<sup>556</sup> estavam sob o olhar da política de incentivo a povoação, congruentemente com a destruição dos quilombos da rota de São João D'El Rei a Goiás. Em complemento com a política herdada da coroa portuguesa de captura de escravos fugidos e de distribuição de sesmarias, as irmandades leigas foram ocupando o lugar da burocracia que não chegava aos arraiais e vilas. Esse movimento procurava renomear os territórios submetendo, assim, os velhos habitantes à nova ordem. Na direção temporal da construção do domínio territorial, a ordem do tempo que se inicia com a política imperial de *expansão para dentro* é a inauguração do regime moderno de historicidade na região. Nesse sentido, as Irmandades, diferentes

---

<sup>555</sup> Se não o único, um dos poucos trabalhos que tem na região sobre escravidão é o de Florisvaldo Paulo Ribeiro Jr. **De Batuques e Trabalhos**. Resistência Negra e a Experiência do Cativo – Uberaba, 1856/1901. São Paulo, 2001. Dissertação de Mestrado do Departamento de História da Puc-SP.

<sup>556</sup> Atual Divinópolis/MG.

dos quilombos, eram entendidas como representantes, na área urbana, do tempo das regularidades, enquanto àqueles do tempo das irregularidades, na área rural.

No entanto, quando os congadeiros lembram dos quilombos, eles estão procurando marcar uma continuidade entre a época dos quilombos e das Irmandades, que só é possível como herança de resistência negra, como diferentes experiências de liberdade. Incomodados com a situação escravocrata e acreditando nos fundamentos trazidos do seu passado africano, a mínima margem de negociação que pudesse existir era evidenciada nas estratégias para a realização da expressão cultural. Ao assegurarem essa prática, seja nos quilombos ou seja no interior das Irmandades, traduziam uma ordem de tempo próprio das lembranças africanas que guardavam como patrimônio indivisível. À medida que reconheciam e expressavam uma identidade e se orgulhavam dela, foram capazes de incidir no fazer político de seus destinos, por intermédio de uma espécie de ressonância cultural que é ouvida até hoje nos *batidos* do congado.

Portanto, quando, por volta do século XVIII, a pressão portuguesa para acabar com os quilombos de Minas aumentou os homens – que se juntaram aos *preto-véios* no mundo do invisível – fizeram de sua passagem para o mundo de lá uma atitude política. Disse Steve Biko, *quando se está morto, não se incomoda com nada*<sup>557</sup>; ora, se o negro não lutasse por sua liberdade, estaria morto – ainda que o sangue circulasse em suas veias. A morte física não era o único meio de concluir sua existência: desistir de ser negro também era morrer. Os quilombolas dessa região não morreram, ainda que estejam mortos, pois estão vivos nas lembranças dos seus descendentes e daqueles que com sua luta se identificam.

Ao procurar entender esse processo de construção da memória do congadeiro e, portanto, identificar as relíquias da tradição, verifica-se o diálogo entre as circunstâncias materiais e espirituais próprias da dinâmica centro africana, que expressa não apenas a língua de origem banto, mas também uma visão de mundo e significado de vida comuns<sup>558</sup>. Existem marcas da historicidade dos africanos e descendentes que foram recriadas e mantidas mesmo do outro lado do Atlântico; e, ao contrário do que o reverendo Colas acreditava, elas (as crenças em objetos encantados) não mantiveram os africanos presos ao mundo selvagem e caótico; foi através delas

---

<sup>557</sup> Donald WOODS., op.cit. p.14.

<sup>558</sup> Cf.: JANSINA, Jan. **Paths in the rain forest**. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. Madison: Wisconsin Press, 1990. p.95

que eles abriram brechas na ordem do tempo Moderno e conquistaram espaços na sociedade ocidental.

A existência de uma rede de significados presentes em insígnias do ritual do congado permite identificar, por um lado, temporalidades distintas – daí serem expressões da mobilidade da memória que elas presentificam - e, por outro lado, a fidelidade às diferentes tradições do reinado do Congo inventadas nas circunstâncias históricas que surgiram. Os congos, os catupés, os moçambiques e os marinheiros são todos eles, fiéis às suas aporias e flexíveis às normas e regulamentações passadas que o presente exige adaptações. Portanto, mesmo que se tenha como ponto de partida uma visão de mundo comum banto, pensar a tradição fiel e móvel, como a memória<sup>559</sup> permite entender que a mobilidade dos processos memorialísticos não se opõe à fidelidade a uma tradição de origem, inclusive quando esta se reveste de formas diferentes que revelam o processo histórico vivido por seus herdeiros. A ordem de tempo, na qual o homem vive o presente incorporando literalmente o ente passado, ou seja, possibilita que através da espiritualidade o passado se materialize de corpo presente, foi salvaguardada como patrimônio imaterial aos descendentes de africanos no Brasil. Contudo, esse tempo presente, quando sincronizado com o passado, apresenta um dinamismo próprio, pois o indivíduo como porta-voz do ancestral toma atitudes diante das situações do hoje.

A imagem da árvore permite pensar que as raízes de cada tradição que sustenta o tronco do reinado do Congo são extremamente longas, a cada curva da história, cada seca ou enchente das circunstâncias, modificam seu trajeto. A mobilidade e fidelidade da memória, expressa na diversidade das nações do congado, criam territórios culturais diversos, produzidos pelas circunstâncias em que se verificam historicamente as relações entre os fundamentos ancestrais dos ternos e os praticantes no congado. Portanto, o que é fixo na tradição do congado é a dinâmica de adaptação do velho ao novo, do avô e do neto que dançam na festa juntos<sup>560</sup>, que recontam o mito da Nossa Senhora do Rosário e do São Benedito, recolocam as relíquias na dinâmica do ritual e atualizam as relações de poder com os espaços oficiais. Isso acontece porque a visão

---

<sup>559</sup>Cf.: LE GOFF, Jacques. “Memória” In:\_\_\_\_\_. **Memória – História**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda. Enciclopédia Einaudi. Vol.1, 1984.

<sup>560</sup> Cf.: KIDDY, Elizabeth W. **Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil**. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2005.

de mundo ancestral dos homens da floresta da chuva – região equatorial africana – nunca foi dogmatizada<sup>561</sup>.

Nesse sentido, acredita-se que as Irmandades do Rosário e seus membros ocuparam vários papéis na sociedade escravocrata, em cada momento histórico encaravam as novas regras políticas como mais um desafio para que suas manifestações culturais não fossem oprimidas e continuassem a exercer uma dimensão política que propiciasse a inserção social. Com a ajuda dos ancestrais e das relíquias que fazem parte das metáforas que organizam essa ordem do tempo, o conhecimento sobre o passado se faz presente a cada novo desafio. A abolição da escravidão poderia desarticular essa função das Irmandades, como desarticulou as Juntas de Alforrias<sup>562</sup>; no entanto o *congado saiu nas ruas para comemorar*<sup>563</sup> e reafirmar que não iria parar. A manifestação religiosa vinculada às Irmandades, pós 1888, ganha um sentido de comemoração da conquista da liberdade, mas mantém a busca pelo respeito à expressão cultural e pelo lugar social de equidade junto aos cidadãos da Nação.

O capitão Brijia, Waldomiro dos Reis, do terno Catupé do Martins, explica que o Congado *é uma hierarquia democrática, que foi formado, que nois batia a caixa numa senzala pra tê nosso sossego. Traz paz*<sup>564</sup>. Dizer que estão unidos por uma democracia é lembrar-se do significado da palavra à luz do senso comum, ou seja, que todos podem opinar. Significa ainda, no contexto do próprio ritual, que fazer parte do reinado do Congo não é obrigação e sim opção. No entanto, ao fazer parte, deve-se aceitar a hierarquia estabelecida pela tradição. Ser súdito do rei Congo exige cumprir com deveres específicos de um ritual hierarquizado pelas diferentes funções de cada grupo e de cada personagem. Quando Waldomiro dos Reis lembra a hierarquia, ele afirma a existência de uma estrutura fixa, que tem um sentido lógico para a prática e mitológico para os praticantes.

A hierarquia, que fala o capitão, representa os fundamentos da tradição, aquilo que só no tempo longo é passível de mudança. Waldomiro e outros capitães explicam que o congadeiro expressa seu dia-a-dia através do canto que entoa no ritual; portanto, nesse momento, aquilo que é a manifestação da tradição pode ser transformado, já que o dia-a-dia muda constantemente. A dinâmica do que se muda e do que se mantém é

---

<sup>561</sup> Cf.: VANSINA, Jan., op.cit.

<sup>562</sup> Cf.: REIS, João José., op.cit.

<sup>563</sup> RIBEIRO, Shirley C. Entrevista concedida à Larissa Oliveira e Gabarra em Uberlândia/MG, 18/04/2008.

<sup>564</sup> REIS, Waldomiro dos. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 09/2000.

dada na prática, pois o reinado do Congo, em última instância, nas palavras do capitão, é a reunião dos irmãos do rosário no intuito de encontrar *paz*, através da expressão de suas *batidas*, para a situação do tempo presente. É viver aquilo que lhes é característico, familiar, que lhes assegura tranquilidade e conforto.

De geração em geração, os reinados do Rosário tornaram-se frestas de luz nas sombras do esquecimento, pois através dos nomes dos seus membros, das funções administrativas que ocupavam (e das que ocupam), das nações de procedência que constituíram (e das que representam), dos ornamentos que utilizavam (e utilizam), das relíquias que guardavam (e guardam) com esmero criaram um lugar de memória capaz de proporcionar a manutenção das práticas religiosas de matriz africana até os dias atuais. O enredo e cenário dos festejos do rei Congo trouxeram para a história os sujeitos que não couberam no guarda-chuva da Igreja Católica. Recuperar os atores que legitimaram nomenclaturas portuárias, objetos e gestos exóticos aos olhos dos europeus, no cotidiano, passa pela compreensão de que a legitimação de cada detalhe da manifestação ocorreu tanto oficialmente, quanto popularmente, tanto foi expressão de resistência, como de conformismo.

Esse olhar aproximado do congado e das danças e objetos etnográficos da África Central possibilita o encontro com as singularidades, fiéis a si mesmas na expressão das suas identidades específicas, pondo assim à mostra as raízes da memória desses tortuosos percursos das tradições. Possibilita, igualmente, uma compreensão mais rica do processo de construção, em cada momento histórico, de um projeto de negociação com a realidade – um projeto de horizonte político, portanto, que permite a unidade que frutifica no ritual do reinado do Congo. O reinado do Congo como fonte de conhecimento da história da diáspora africana no Brasil amplia a escrita da história Moderna, à medida que apresenta outros sujeitos históricos para a formação do mundo Atlântico.

Separados pelos séculos de uma História hegemônica ocidental, tanto o congadeiro é tocado pelas fotos das danças africanas, quanto os africanos são tocados pelas fotos do congado brasileiro. Em visita ao Brasil, o filósofo e Senador da República Democrática do Congo, Ernest Wamba Dia Wamba, descreveu a sensação de se encontrar com a idéia de história afro-brasileira, depois de ver as fotos do bailado do Congo no Brasil, em 18 de julho de 2008:

“O Brasil toma consciência

de sua história,  
 história africana,  
 de seus fundamentos,  
 idéia de história afro-brasileira  
 história meso-brasileira-africana-européia.  
 As culturas mesmo que antagônicas  
 não se destroem,  
 elas se auto fecundam,  
 mesmo que desigualmente  
 É o samba,  
 a consciência cultural do despertar,  
 que reclama essa diversidade  
 em toda sua personalidade.  
 Eu também me reconheço no Brasil,  
 afinal há uma comunidade ancestral,  
 pode ela se apagar?<sup>565</sup>”

A história do Brasil contada pelo despertar da memória dos congolezes através das fotos do congado seria o outro lado dessa mesma tese. De qualquer forma, encerra-se aqui a escrita de um fragmento da história da diáspora africana, espera-se que o estudo da história de partes da África Central que puderam ser despertadas pela memória dos congadeiros de Minas Gerais tenha conquistado avanços sobre o conhecimento dessa relação África Brasil e que novos estudos tragam novas perspectivas para o conhecimento desse passado, arraigado na memória de uma grande maioria do povo brasileiro.

## Fontes

### Documentos escritos

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Junta do Governo Provisório. 1822/02/14.  
 1/6.Cx.01. Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. Atas da Assembléia Legislativa Provincial 1835-1889. Fundo Conselho Geral da Província (CGP 01, 02, 03). Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. Compromissos de Irmandades Nossa Senhora do Rosário. Sessão Provincial (SP 954). Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. Compromissos de Irmandades Nossa Senhora do Rosário. Secretaria do Governo (SG 848, 487). Belo Horizonte.

<sup>565</sup> Essa poesia foi enviada por email privado, mas é possível de se ler outra versão em [http://www.pambazuka.org/pt/category/African\\_Writers/52027](http://www.pambazuka.org/pt/category/African_Writers/52027), acessado em 10/09/2008.

- \_\_\_\_\_. Entradas dos registros dos Compromissos das Irmandades Leigas. Secretaria do Governo (SG 60). Belo Horizonte.
- CONSELHO SUPERIOR DO ARQUIVO PÚBLICO DE UBERABA: Moçambique e Congos. História e Tradição em Uberaba. In: **Caderno de Folclore**. Uberaba. Ano.I, nº 2, maio., 1993.
- CONSTITUIÇÃO (Brasil)1824. Disponível em [http://www.unificado.com.br/calendario/03/int\\_const.htm](http://www.unificado.com.br/calendario/03/int_const.htm) Acessado em maio de 2007.
- CÚRIA DIOCESANA DE DIVINÓPOLIS. Provisão Régia da capela Nossa Senhora do Rosário de Vila de São Bento, 1815. Divinópolis/MG.
- CÚRIA DIOCESANA DE UBERABA. Cópia do Compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Uberaba (1891). Uberaba/MG.
- IGREJA DA MATRIZ SANTA TERESINHA. Livro de Ata da Irmandade Nossa Senhora do Rosário. 1876-1906. Uberlândia/MG.
- \_\_\_\_\_. Livro de Batismo da Matriz Santa Teresinha (1853-1873). Uberlândia/MG.
- FUNDAÇÃO CULTURAL CALMON BARRETO. Termo de Eleição 1836-1893. Livro da Igreja da Matriz de São Domingos. Pasta19. Araxá/MG.
- MANUSCRITO. Conde de Valadares. Código 12/3671. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Ver também em ANAIS. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 108:47-113, 1988.
- MENDES, Candido. **Atlas do Império do Brasil de 1868**. Rio de Janeiro: Arte & Histórico. Livros e Edições, 2000.
- MENDONÇA, José. **História de Uberaba**. Edição Academia de Letras do Triângulo Mineiro. Bolsa de Publicações do Município de Uberaba, 1974.
- MUSEU REAL DA ÁFRICA CENTRAL. Dossier Ethnographique Gordinne. MRAC, Tervuren.
- \_\_\_\_\_. Dossier ethnographique Robert M. E. Olbrechts, MRAC, Tervuren.
- \_\_\_\_\_. Dossier Ethnographique R.P. Maurice Colas. MRAC, Tervuren
- \_\_\_\_\_. Dossier Ethnographique 745. MRAC, Tervuren.
- \_\_\_\_\_. Dossier Etnographique 975. MRAC, Tervuren.
- \_\_\_\_\_. Dossier Ethnographique 1177. MRAC, Tervuren.
- PARIZ. **Dicionário Geográfico Histórico e Descritivo do Império do Brasil**. s/l, 1863.

PARÓQUIA DE SANTA CRUZ. Livro de Batismo e Casamentos (1875-1891).  
Patrocínio/MG.

### **Entrevistas Orais**

ALVES, José Pedro Simão. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra.  
Uberlândia/MG, 09/2006.

ANTONIA. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG,  
24/04/2008.

ARANTES, Maria Irene; COSTA, Marlene Arantes; ARANTES, Janaína; SANTOS,  
Maria Jaciara dos. Entrevista Terreiro de Jesus concedida a Larissa Oliveira e  
Gabarra. Uberlândia/MG, 12/11/ 2001.

BARBOSA, José. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Serra do  
Salitre/MG, 2006.

BIANOR. (Congo Verde e Rosa) Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra.  
Araguari/MG, 08/10/2000.

CANDIDO, José Herculano. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra.  
Uberlândia, 22/04/2008

CARVALHO, Gerson. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra.  
Uberlândia/MG, 09/2006.

COSTA, Osmar Aparecido da. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra.  
Uberlândia/MG, 30/04/2008.

DOLORES, Maria (capitã do Marinheirinho de Uberlândia). Entrevista concedida a  
Larissa Oliveira e Gabarra. Romaria/MG, 27/05/2001.

FABIO (Fabinho). Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG,  
02/04/2008.

FEIJÓ, Carlos Roberto. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra.  
Uberlândia/MG, 09/2006.

FERREIRA, Iara Aparecida. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra.  
Uberlândia/MG, 24/04/2008.

LÚCIO, Flávio. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG,  
23/04/2008.

MARQUES, Eustáquio. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra.  
Uberlândia, 29/04/2008.

- MARTINS, Rogério Miranda. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 30/04/2008.
- MATINADA, França. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 09/2006.
- MATINADA, Mariinha. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 09/2006.
- MATINADA, Sebastião (Tiãozinho). Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 02/11/2000.
- MATINADA, Ubiratã. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 29/04/2008.
- \_\_\_\_\_. Entrevista Campanha do Catupé do Martins concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 09/2000.
- MIGUEL, Geraldo. Entrevista na Morada Nova concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 08/12/2000.
- \_\_\_\_\_. Entrevista na telefonia concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 28/04/2002.
- MORANGUINHA. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2000.
- NASCIMENTO, Deny. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 19/04/2003.
- \_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 09/2006.
- OSMAR (Congo Princesa Isabel). Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Araguari/MG, 08/10/2000.
- PEREIRA, Iara Carlota. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Romaria, MG. 27/05/2001.
- RIBEIRO, Custódio e Maria Aparecida Danta. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 05/05/2008.
- RIBEIRO, Shirley. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 18/04/2008.
- REIS, Waldomiro. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 18/09/2000.
- \_\_\_\_\_. Entrevista no Catupé do Martins concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 12/11/ 2001.

- \_\_\_\_\_. Entrevista no Congo Santa Ifigênia concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 25/04/2003.
- RODRIGUES, Maria Alice. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 11/2002.
- ROSA, Maria do Rosário. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 23/04/2003.
- SEBASTIANA. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Ituiutaba/MG, 05/2003.
- SILVA, Claudio Reis da. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia, 30/04/2008.
- SILVA, Enildo Pereira. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 04/2008.
- SILVA, José Pedro da. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 09/2006.
- SILVA, Neirimar da. Entrevista concedida a Larissa Oliveira Gabarra. Uberlândia/MG, 05/05/2008.
- SILVA, Wander Martins (Chefinho). Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 04/2008.
- SILVA, Wanilda. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 23/04/2008.
- SOUZA, Selma Maria da Silva. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 24/04/ 2008.
- TIN. (Coafro) Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2000.

### **Trabalho de Campo:**

- Festa de Nossa Senhora do Rosário. Uberlândia/MG, outubro de 2004, 2006, 2007.
- Festa de São Benedito. Uberlândia/MG, maio de 2006, 2007, 2008.
- Festa de Nossa Senhora do Rosário. Ituiutaba/MG, maio de 2006, 2007.
- Festa de Nossa Senhora do Rosário. Monte Alegre/MG, maio de 2006, 2007.
- Festa de Nossa Senhora do Rosário. Contagem/MG, maio de 2007.
- Visita ao Quilombola de Monte Carmelo/MG, 2007, 2008.
- Sítio Arqueológico do Quilombo de Ambrosio em Ibiá/MG, 2007.

## **cds**

GANSEMANS, Joe. Tshokwe du Bandundu. Anthologie de la musique cogolaise, vol.5. Tervuren : MRAC, René Ménard 7 Benoit Quersin, 1981.

IRMANDADE Nossa Senhora do Rosário. Projeto Memória do Congado. Uberlândia: Registro e Pesquisa Folia Cultura, Bloco Aché, 2000.

## **vídeos**

PADOVAN, Estela. **Piano e ganzá: o mundo musical de Mário de Andrade.** (videogravação) Estela Padovan: Fundação Padre Anchieta, TV Cultura, 2000.

MAZZOCO, Eliomar Carlos. **Bandas de Congo no Espírito Santo.** (viodeogravação) Prefeitura Municipal de Vitória. Fundação Ceciliano Abel de Almeida. Rádio Universitária FM 1047. Secretaria de Produção e Difusão Cultural – UFES, 1994.

## **Bibliografia**

ABREU, Martha. Cultura política, música popular e cultura afro-brasileira: algumas questões para a pesquisa e o ensino de História. In: SOIHET, Rachel, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVEIA, Maria de Fátima. **Culturas Políticas: Ensaio de História Cultural, História Política e Ensino de História.** Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

\_\_\_\_\_. **Império do Divino.** Festas Religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ALCANTARA, Ana Paula (org.). **Congos, Moçambiques e Marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia.** Uberlândia: Gráfica Composer Editora Ltda, 2008.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes.** Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALONSO, Ângela. **Idéias em Movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império.** São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ANDRADE, Mário de. **Danças Dramáticas do Brasil.** 1º /2º /3º tomos. Belo Horizonte: Itatiaia; 1982.

- ANDREONI, João Antônio (André João Antonil). **Cultura e opulência do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1966.
- ANDREWS, George Reid. Escravidão e abolição, 1800-1890. In: **Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)**. Bauru: Ed. USC, 1998.
- ARROYO, Margarete. **Representações sociais sobre práticas de ensino e aprendizagem musical: um estudo etnográfico entre congadeiros, professores e estudantes de música**. 1999. Porto Alegre, 1999. Tese de Doutorado. Faculdade de Música UFRGS.
- BAKTHIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. Brasília: Ed. UnB, 1999.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Negros e Quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: s/Ed., 1972.
- BARBOSA, Wilson Nascimento. Flutuações e o fim do escravismo no Brasil (1880-1920). **História & Perspectiva**, (11): 55-74, Jul./Dez. Uberlândia: Ed. UFU, 1994.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.
- \_\_\_\_\_. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.
- BARTOLOME, Miguel Alberto. Bases culturais de la identidade étnica. In: **Gente de costume y gente de razon**. Las identidades étnicas en Mexico. Instituto Nacional Indígena/ Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- BASSIN, Ezio. **Un Cappuccino nell’Africa nera del seicento**. I disegni dei Manoscritti Araldi del Padre Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo. Com due note di Giuseppe Pirola S. J. e Albert Maesen. S./l.: Carlo Monzino, 1987.
- \_\_\_\_\_. **African Art and Artefacts in European Collections 1400-1800**. UK: British Museum Press, 2000.
- BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BECKER, Jerom ; GOBLET D’ALVIELLA, Eugène. **La vie en Afrique ou Trois ans dans l’Afrique centrale**. Vol. I et Vol. II Bruxelles; Paris: Imp. Lith. Ad. Mertens., 1887.

- BERGAD, Laird W. **Escravidão e História Econômica**. Demografia de Minas Gerais 1720 -1888. São Paulo: Ed.USC, 2004.
- BONVINI, Emilio. Tradição oral afro-brasileira. As razões de uma vitalidade. **Projeto História**. (22) jun. História e Oralidade. São Paulo: Puc-SP, 2001.
- BOSCHI, Caio Cesar. **Os Leigos e o Poder**. Irmandades e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
- \_\_\_\_\_. Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea. **Varia História**, vol. 22, nº 36, jul./dez., 2006. pp. 291-313.
- BOSI, Ecléia. **Memória e Sociedade, lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BOSSCHE, Louis Van Den. Art Chretien du Congo. In: **Revue L'Artisan Liturgique**, nº 4, XVIIIeme Année. Belgique : Editée par l'Apostolat Liturgique de l'Abaye de Saint André, 1949.
- BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo Preto**. 2º edição. Rio de Janeiro: Funarte/UFGO, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Cultura na Rua**. Campinas: Papyrus, 1989.
- BRASILEIRO, Jeremias. **Congadas de Minas Gerais**. Brasília: Fundação Palmares, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Congada de Fé**. Uberlândia: SINTET, 1998.
- BREGUÊZ, Sebastião. Congado em Lafaiete. **Folclore de Minas Gerais**, nº.18, 1997.
- BURTON, Richard. **Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. Ensinos Latinos Americanos Vol.1. São Paulo: Ed. USP, 2000.
- CARDOSO, Juliana de Souza; GUIMARÃES, Carlos Magno. Arqueologia do quilombo: Arquitetura, Alimentação e Arte ( Minas Gerais). In: MOURA, Clovis ( org). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Ed. UFL, 2001. pp. 35-60

- CARMO, Luiz do. **Salve o Rosário**. O Rosário Salve. Sentidos e modos de viver das populações negras do Brasil Central. 2005. Tese. Departamento de História. Puc-SP, 2005.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras**. Negros bantos. [1936-37]. 2ª ed. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1991.
- CARVALHO, José Murilo de. **Nação e cidadania no Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Teatro das sombras: a política imperial**. Teatro de sombras: a política imperial. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Relume-Dumará, 1996.
- CARVALHO, Sol (org.). **História de Moçambique**. Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores (200/300-1886). Cadernos Tempo 3. Coleção História. Maputo: Ed. UEM; 1982.
- CASCUDO, L. da Câmara. **Antologia do Folclore Brasileiro: Sécs. XIX e XX**. Os estudiosos do Brasil. São Paulo: Martins, 1965.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Das cores do silêncio**. Os significados da liberdade no sudoeste escravista. Brasil séc.XIX. Prêmio Arquivo Nacional. Rio de Janeiro: AN, 1993.
- CASTRO, Ênio de Freitas. As Congadas do município de Osório/RS. **Boletim de Estudos do Folclore do Rio Grande do Sul**. S./l.: Ed. Associação Riograndense de Música, 1945.
- CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.
- CHIARAMONTE, José Carlos. Metamorfose do conceito de nação durante os séculos XVII e XVIII. In: JANCSÓ, Istvan. **Brasil: Formação do Estado e da Nação**. São Paulo: Ed. Huitec, 2003.
- CONTI, Dom Servílio. **O Santo do Dia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.
- CORD, Marcelo Mac. **O rosário de D. Antônio**. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife 1848-1872. São Paulo: FAPESP, 2005.
- CORNET, F.S.C. **Art Royal Kuba**. S./l.: Edition Sipel Milano, 1982.
- COUTO, Patrícia Brandão. **Festa do Rosário** Iconografia e Poética de um rito. Niterói: Ed. UFF, 2005.

- CROWDER, Michel. et AJAYI, J.F. Ade. **Atlas Historique de L`Afrique**. Paris: Jaguar, 1992.
- DA CALTANISETA, Luca. **Diaire Congolais (1690-1701)**, transcript and annotated by François Bontinck. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1970.
- DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Tradução e notas Sérgio Milliet/ Apresentação M.G. Ferri. Tomo II. Vol. III. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
- DIAS, Jill R. Changing patterns of power in the Luanda hinterland. Impact of trade and Colonisation on the Mbundu [1845-1920]. **Paideuma** (32), 1985. pp.285-313.
- DIOP, Cheikh Anta. **Nations Nègres et Culture**. 4ème ed. Paris/Dakar: Présence Africaine, 1954-1979.
- DRISKELL, David C. Minkisi and a new world resonance. In: HARRIS, Michael. **Resonance, Transformation, and Rhyme: The art of Renée stout Astonishment & Power**. Washington/London: Publish for the National Museum of African Art by the Smithsonian Institution Press, 1993.
- DROOGMANS, Hubert. **Le Congo : quatre conférences publiques**. Bruxelles: Imprimerie Van Campenhout, Frère & Soeur, 1894.
- EKHOLM, Kajsa. **Power and prestige: the rise and fall of the Kongo Kingdom**. Uppsala : Skriv Service, 1972.
- ELTIS, David. "The Nineteenth-Century Transatlantic Slave Trade: An Annual Time Series of Imports into the Americas broken down by Region." In: **Hispanic American Historical Review** (67), 1987. pp. 109-137.
- \_\_\_\_\_. The Slave Trade in Congo and Angola. In: KILSON, Marthu; e ROTBERG, Robert. **The African Diaspora**. Interpretive Essays. Cambridge & London: Harvard, US, 1976.
- \_\_\_\_\_. Micro-História e tráfico transatlântico de escravos. **Topoi** (8), jan./jun., 2004. pp.199-205.
- FALGYRETTES-LEVEAU, Christiane. **Le Geste Kongo**. Paris : Edition Musée Dapper, 2002.
- FELIX, Marc Leo ; MEUR, Charles ; BATULUKISI, Niangi. **Art&Kongos. Les peuples Kongophones et leur sculptre**. Vol. I: Les Kongo du Nord. Bruxelles: Zaire Bain Art History Research Center, 1995.
- FERNANDES, José Loureiro. **Congadas Paranaenses**. Curitiba: Ed. UFPR, 2002.

- FERREIRA, Roquinaldo A. Fazendas em troca de escravos: circuito de crédito nos sertões de Angola, 1830-1860. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos (32)**. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Candido Mendes, dez., 1997.
- FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (século XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- \_\_\_\_\_; GOES, José Roberto. **A paz das Senzalas**. Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- FURTADO, Júnia Ferreira. **Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- GABARRA, Larissa Oliveira e. **Les influences culturelles de la région d’Afrique Central dans la culture du Congado de l’Etat de Minas Gerais (au Brésil)**. Tervuren/Belgique, set./nov.2005. Rapport de stage réalisé au département d’ethnographie du Musée Royal d’Afrique Centrale.
- \_\_\_\_\_. **A dança da Tradição: Congado em Uberlândia (século XX)**. 2004. Dissertação de Mestrado. Uberlândia, 2004. Instituto de História da UFU.
- \_\_\_\_\_. **O Congado como fonte de conhecimento para o ensino formal de História**. Monografia para conclusão do curso de Especialização Lato-Senso. Uberlândia, 2000. Instituto de Educação da UFU.
- GILROY, Paul. **Modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- GOMES, Núbia; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Negras Raízes Mineiras**. Belo Horizonte: Coleção Minas & Mineiros, 1988.
- \_\_\_\_\_. No Balanço do Divino. In: GOMES, Núbia e PEREIRA, Edmilson de Almeida **Flor do não esquecimento**. Cultura Popular e Processo de Transformação. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- \_\_\_\_\_. Rosário de muitas fés: mediações do sincretismo nas relações populares. In: **Revista Rhema**, nº16. Juiz de Fora: ITASA, 1998.
- GUERRA, François-Xavier. A Nação Moderna: Nova Legitimidade e Velhas Identidades. In: JANCSÓ, Istvan. **Brasil: Formação do Estado e da Nação**. São Paulo: Ed. Huitec, 2003.
- GONÇALVES, António Custódio. **La symbolisation politique**. Le prophétisme Kongo au XVIIIème siècle. London/Munchen : Weltforum Verlag, 1980.

- \_\_\_\_\_. **Le lignage contre l'état**: Dynamique Politique Kongo du 16ème au 18ème siècle. Lisboa : Instituto de investigação científica tropical, 1985.
- GRAY, Richard. **Black Christians and White Missionaires**. New Haven/London: Yale University Press, 1990.
- GURAN, Milton. Fotografar para descobrir, fotografar para contar. In: **Cadernos de Antropologia & Imagem**, 10 (1). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2000. pp.155-165
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- HAMPATE BA, Amadou. **Oui, mon commandant**. Memoire II. 211. Paris : Acte Sud, 1994.
- \_\_\_\_\_. A tradição Viva. In: KISERBO, Joseph (org) **História Geral da África**. Vol. I. São Paulo: Ed. Ática, UNESCO, 1983.
- HARTOG, François. **Regime d'Historicité**. Présentisme et expérience du temps. La librairie du XXIème siècle. Paris: Seuil, 2003.
- HEINTZE, Beatrix. Written sources, oral traditions and oral traditions as written sources. The steep and Thorny Way to early Angolan History. **Paideuma** (33), 1987. pp. 263-287.
- JUNOUD, Henrique A. **Usos e Costumes Bantos**. A vida de uma tribo no Sul da África. Tomo I. 2º ed. S./l. Imprensa Nacional de Moçambique: Lourença Marques, 1974.
- LAVIGERIE, Le Cardinal. **L'esclavage dans le haut Congo**. Bruxelles/Paris : Société anti-Esclavagiste/Procure des d'Afrique, 1888.
- LEJEUNE-CHOQUET, Adolphe. **Histoire Militaire du Congo**. Bruxelles: Maison d'édition Alfred Castaigne, 1906.
- LUPI, João. **Moçambique e Moçambiques**. Santa Maria: Ed. UFRS, 1988.
- KARASCH, Mary C. **Slave Life in Rio de Janeiro (1808-1850)**. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. Central Africans in Central Brazil, 1780-1835. HEYWOOD, Linda M. (org.) **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Edited by Heywood University Cambridge Press, 2002.
- KIDDY, Elizabeth W. Progresso e Religiosidade: Irmandade do Rosário em Minas Gerais, 1889-1960. **Tempo: Revista do Departamento de História da UFF**, vol.06, nº12, dez., 2001.

- \_\_\_\_\_. **Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil.** Pennsylvania State: University Park Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. Who is the king of Kongo? A new look at African and Afro-brazilian kings in Brazil. HEYWOOD, Linda M. (org.) **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora.** Cambridge: Edited by Heywood University Cambridge Press, 2002.
- KI-SERBO, Joseph. **História Geral da África Negra.** 3º edição. Lisboa: Publicações Europa-América, 2002.
- \_\_\_\_\_. (org.) **História Geral da África.** I Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/UNESCO, 1983.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado.** Para uma semântica de los tiempos históricos. Barcelona, Buenos: Ediciones Paidós, 2001.
- KOSSOY, Boris. **Realidades e Ficções na Trama Fotográfica.** São Paulo: Ateliê, 2002.
- LAYE, Camara. **L'enfant noir.** Paris: Plon, 1953.
- LE GOFF, Jacques. **Memória – História.** Enciclopédia Einaudi, Vol.1. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.
- LEVI, Giovanni. **A herança imaterial:** trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LIGIERIO, Zeca. **Malandro Divino.** A vida e a lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005.
- LIMA, Bennto de. **Malungo.** A Decodificação da Umbanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- LOURENÇO, Luís A B. **A Oeste das Minas.** Escravos, índios e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861). Uberlândia/ MG: Ed. UFU, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Bairro do Patrimônio:** Salgadores e Moçambiqueiros. Prêmio Monografias. Uberlândia: Prefeitura Municipal, 1987.
- LOVEJOY, Paul E. Identidade e a Miragem da Etnicidade. A Jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. **Revista de Estudos Afro Asiáticos (27).** Rio de Janeiro: Ed. Universidade Candido Mendes, 2002. pp. 9-39.
- \_\_\_\_\_. Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora. In: **Identity in the Shadow of Slavery.** London: Continuum, 2000. pp. 1-29.

- LOWENTHAL, David. How we Know the Past. In: LOWENTHAL, David. **The Past is a Foreign Country**. New York: Cambridge University Press, 1986.
- LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário**. O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- MACGAFFEY, Wyatt. Crossing the River: Myth and Movement in Central Africa. **International Symposium Angola on the Move: Transport Routes, Communication, and History**. Annals. Berlin, 2003. pp. 24-26.
- \_\_\_\_\_. **Kongo political Culture**. The conceptual Challenge of Particular. Bloomington, USA: Indiana University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Art and healing of the bakongo commented by themselves: Minkisi from the Laman Collection**. Bloomington, USA: Indiana University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. Complexity, Astonishment and Power: The visual Vocabulary of Kongo Minkisi. **Journal of Southern African Studies**, vol.14, nº2, January, 1988. pp. 188-203.
- MACHADO, Filho Aires da Mata. **O negro e o garimpo em Minas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.
- MARRA, Fabíola Benfica. **Álbuns de Família**. Famílias Afro-descendentes no Século XX em Uberlândia, MG. Programa Municipal de Incentivo a Cultura. Uberlândia: Secretaria de Cultura, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O Catolicismo Popular em Romaria**. 2003. Monografia para Graduação. Faculdade de Ciências Sociais. Uberlândia, 2003. UFU.
- MARTINS, José Tarcísio. **Quilombo de Campo Grande**. A História de Minas, Roubada do Povo. São Paulo: Gazeta Maçônica, 1995.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MATTOS, Ilmar Rohloff. Construtores e Herdeiros: a trama dos interesses na construção da unidade política. In: **Almanack Brasiliense nº1**. São Paulo: Ed. USP, maio, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O Tempo de Saquarema. A formação do Estado Imperial**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Access, 1994.

- MICHIELS, Albert ; LAUDE, Norbert ; CARTON, Henry de Wiart. **Congo Belge et Ruanda-Urundi** : géographie et notice historique. Bruxelles : Édition Universelles S. A., 1938.
- \_\_\_\_\_. **Notre colonie**: géographie et notice historique,1912-1954. Bruxelles : Édition Universelles S.A, 1954.
- MILITÃO, Andrea Nunes. **Devotos da Cor: as festas religiosas de São Benedito na cidade de Guaratinguetá/SP**. Franca, 2001. Dissertação de Mestrado. Faculdade de História. UNESP.
- MILLER, Joseph C. **Way of Death**. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830. London: James Curry, 1988.
- \_\_\_\_\_. Angola e Sul por volta de 1840. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos (32)**. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Cândido Mendes, dez., 1997.
- \_\_\_\_\_. "The Numbers, Origins, and Destinations of slaves in the eighteenth-century Angolan slave trade," *Social Science History*, 13 (4), 1989. pp. 381-419.
- MORAES, Melo Filho. **Festas e Tradições Populares no Brasil**. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia, 1946.
- MOORE, Carlos. Entrevista feita pela Mazza Edições em out. 2007. In: MAZZA. **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e história dos quilombos em África. In: MOURA, Clovis (org). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Ed. UFL, 2001. pp. 21-34
- NABUT, Jorge Alberto. **Desemboque Documentário Histórico e Cultural**. S./l.: Fundação Cultural de Uberaba/ Arquivo Público de Uberaba/Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1986.
- NARDUCHE, Fernando. História da festa de Nossa Senhora do Rosário. In: **Relatório**. Uberlândia: Secretaria Municipal da Cultura, 1988.
- NEVES, Margarida de Souza. As artes da memória: a modo pós-scriptum. In: MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio; BASTOS, Maria Helena Camara; CUNHA, Maria Teresa Santos (orgs.). **Refúgios do Eu**. Educação, História, Escrita Autobiográfica. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2000.
- NKULIKIYINKA, Jean Baptiste. **Introduction à la danse rwandaise traditionnelle**. Belgique: Musée Royale de l'Afrique Centrale, 2002.

- NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire: la République**. Paris: Gallimard, 1984.
- NORTHRUP, David. "The ending of slavery in the Eastern Belgian Congo". In: **The End of Slavery in Africa**. Madison: University of Wisconsin Press/ Ed. Suzanne Miers & Richard Roberts, 1988. pp. 462-482.
- OBI-DESCH, T.J. Combat and the Crossing of the Kalunga. In: HEYWOOD, Linda M. (org.) **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Edited by Heywood Cambridge University Press, 2002.
- OLIVERA, Anderson J. M. História da África, diáspora e identidades culturais no Brasil escravocrata. In: **Encontros**. Revista do Departamento de História do Colégio Pedro II, Ano 4, nº6, março, 2006. pp. 31-41.
- \_\_\_\_\_. **Os Santos Pretos Carmelitas: Culto dos Santos, Catequese, Devoção Negra no Brasil Colonial**. Niterói, 2002. Tese do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense.
- PAMPLONA, Marco Antônio e DOYLE, Don H.. "O nacionalismo no novo mundo." In: DOYLE, Don H. e PAMPLONA, Marco Antônio (orgs.). **Nação e Nacionalismo no Novo Mundo**. Ed. Record, 2007.
- \_\_\_\_\_. (org.) **Escravidão, Exclusão e cidadania**. Rio de Janeiro: Ed. Access, 2001.
- PANTOJA, Selma. **Nzinga Mabandi Mulher, Guerra e Escravidão**. Brasília: Thesaurus, 2000.
- PEREIRA, Adalto; SILVA, Edson; JUNIOR, Hugo; e PICOLOTTI, Simone. **Educação e Folclore: As festas de Congado e a participação das escolas no município de Machado/MG**. Uberlândia, 2000. Monografia Faculdade de Educação. Universidade Federal de Uberlândia.
- PEREIRA, Virgílio. História. Igreja Nossa Senhora do Rosário. **Estilo & Projeto**. Secretaria Municipal de Cultura de Uberlândia, set./out., 1996.
- PEZZUTI, P. Pedro. **Município de Uberabinha**. História, Administração, Economia. Uberlândia/MG, 1922.
- PIGAFETTA, Filippo; LOPES, Duarte. **Le Royaume de Congo & les contrées environnantes ( 1591)** Trad. BAL, Willy. Paris: Editions Chandeigne/ UNESCO, 2002.
- PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Confrades do Rosário: Sociabilidade e Identidade em Mariana – Minas Gerais (1745-1820)**. Niterói, 2006. Dissertação da Faculdade de História da Universidade Federal Fluminense.

- PORTELLI, Alessandro. Forma e Significado na História Oral. A pesquisa como experimento em igualdade. **Projeto História**, nº14. São Paulo: Puc-SP, 1981.
- \_\_\_\_\_. A Filosofia e os Fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo: Revista do Departamento de História da UFF**, vol.1 nº2, dez., 1996.
- PRICE, Richard. Reinventando A História dos Quilombos: Rasuras e Confabulações. **Revista de Estudos Afro-asiáticos (28)**. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Candido Mendes, 2005.
- PRIORE, Mary Del. **Religião e religiosidade no Brasil Colonial**. História e Movimento. São Paulo: Ed. Ática, 1994.
- QUINTAO, Antonia Aparecida. **Irmandades Negras: Outro Espaço de Luta e Resistência**. (São Paulo: 1870-1980). São Paulo: FAPESP, 2002.
- RABAÇAL, Alfredo. **As Congadas no Brasil**. São Paulo: Secretaria da Cultura Ciência e Tecnologia/Conselho Estadual de Cultura, 1976.
- RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: GOMES, Flávio; REIS, João José (orgs.). **Liberdade por um Fio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RANDLES, W.G.L. **L'Ancien royaume du Congo: des origins à la fin du XXéme siècle**. Paris: La Haye, Mouton & Co, 1968.
- REIDEL, Augusto. Congada dos Pretos em Morro Velho, 1868. In: KOSSOY, Boris e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O Olhar Europeu**. O negro na Iconografia Brasileira do século XIX. São Paulo: Ed. USP, 2002.
- REIS, João José. Irmandades. In: **A morte é uma festa**. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Domingos Sodré. Um sacerdote Africano**. Escravidão, Liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- RENAN, Ernest. **Qu'est-ce qu'une nation ? (1823-1892)**. Paris: Sorbonne, 1892.
- RENAULT, François. "The structures of the Slave trade in Central Africa in the 19th century," **Review Slavery and Abolition**, vol. 9, nº3, 1988. pp. 146-165.
- RESENDE, Creusa. (org.) **Festas Populares: Um Olhar de Criança**. Araguari/MG: Minas Editora, 1999.
- REVEL, Jacques. Micro Análise e construção do social. In: REVEL, Jacques ( org.) **Jogos de Escalas: a experiência da Micro Análise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. pp.15-38.

- RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o Povo Brasileiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- RIBEIRO, Florisvaldo Paulo Jr.. **De Batuques e Trabalhos**. Resistência Negra e a Experiência do Cativo – Uberaba, 1856/1901. São Paulo, 2001. Dissertação de Mestrado do Departamento de História da Puc-SP.
- RICOEUR, Paul. **La Mémoire, L'Histoire, l'Oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Trad. De Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Segunda viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Ed. USP, 1974.
- SAMORA, Roberto. Congado Louvação ao Santo e ao imaginário reino negro do Brasil. **Revista D.O. Leitura**, abril, 2003.
- SANCHIS, Pierre (org.) **Fiéis & Cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- \_\_\_\_\_. Uma Identidade católica? **Revista Comunicação do ISER**, (22). Ano 5, 1986. pp. 5-16.
- SANTOS, Claudio Alberto. **Tambores Incandescentes, corpos em êxtase**. Técnicas e princípios bantus na performance ritual do Moçambique de Belém. Rio de Janeiro, 2007. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação de Teatro da Uni-Rio.
- SANTOS, Carlos Espírito. **Enciclopédia Fundamental de São Tomé e Príncipe**. Lisboa: Cooperação, 2001.
- SCARANO, Julita. **Negro nas terras do ouro**. Cotidiano e solidariedade. Vida diária da gente de cor nas Minas Gerais, século XVIII. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Devoção e escravidão: A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- SERRANO, Carlos. Tráfico e mudança do poder no Reino Ngoyo (Cabinda século XIX). **Revista de Estudos Afro-Asiáticos** (32). Rio de Janeiro: Ed. Universidade Candido Mendes, Dez., 1997.
- SERRO, Denis Russo. Quando éramos Reis. **Superinteressante**, nº133. São Paulo: Ed. Abril, outubro, 1998.

- SILVA, Costa Alberto da. **Francisco Felix de Souza, mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- SILVA, Dedival Brandão. Religião e Etnicidade na Cultura Popular. Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança/PA. Belém. In: **Cadernos UFPA**, nº18, out./dez., 1988.
- SILVA, Eduardo. O negro e a conquista da abolição. In: FONSECA, Denise P. R. (org.) **Resistência e Inclusão**. V.1. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2003.
- SILVA, José Bento Rosa. Congada de São Sebastião: uma manifestação da cultura luso-afro-brasileira na Armação do Iapocoroy/SC. In: Idem. **História Oral: Um Espaço Plural**. Recife: UFPE, 2001.
- SILVA, José Carlos Gomes. **Negros em Uberlândia: a construção da Congada Uberlândia**. Faculdade de Ciências Sociais. Universidade Federal de Uberlândia, FAPEMIG, 1999. (Mimeo)
- SILVA, Martiniano J. Resistência dos Quilombos no Brasil Central. In: MOURA, Clovis (org.) **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Ed. UFL, 2001.
- SLENES, Robert. **Na Senzala uma flor**: as esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil sudeste século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- \_\_\_\_\_. Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: Creolization and Identity Politics in the Black South Atlantic, c.1700/850. In: BARRY, Boubacar, SOUMONI, Élisée e SANSONRE, Lívio. **Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities**. Lawrenceville, New Jersey: Africa World Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. “The Nsanda Tree Replanted. Kongo Cults of Affliction and Plantation Slave Identity in Brazil’s Southeast, ca. 1810-1888”. In: **Châier du Brésil Contemporain**. Paris: École des Hautes Études en Science Sociales, mai 2006.
- \_\_\_\_\_. “The Great Porpoise-Skull Strike: Central African Water Spirits and Slave Identity in Early-Nineteenth – Century Rio de Janeiro”. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Edited by Heywood University Cambridge Press, 2002.

- \_\_\_\_\_. “*Malungo ngoma vem!*”: África coberta e redescoberta do [sic leia-se “no” Brasil]. **Revista USP**, v. 12, 1991-92. pp. 48-67.
- \_\_\_\_\_. **Os múltiplos de porcos e diamantes**: a economia escravista de Minas Gerais no século XIX. Campinas: UNICAMP, 1985.
- SMITH, Anthony. **The nation in History**. Hanover: University Press of New England, 2000.
- \_\_\_\_\_. Nation Identity and Myths of Ethnic Descent. In: Idem. **Myths and Memories of Nation**. USA: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. Conmemorando a los muertos, inspirado a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales. Instituto de Investigaciones Sociales. **Revista Mexicana de Sociología**, vol.06, nº1, fev./març., 1998. pp.61-80.
- SOARES, Eugênio Carlos Líbano. **Negrada Instituição**. Os capoeiras na Corte Imperial. 1850-1890. Rio de Janeiro: Ed. Access, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Zungú**: Rumor de Muitas Vozes. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Rio de Janeiro, 1998.
- SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. Catolicismo e Comércio na região do Congo e de Angola, século XVI e XVII. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; JUCA, Antônio Carlos e CAMPOS, Adriana (orgs.). **As rotas do Império**. Ilha de Victória: Ed..UFES, 2006.
- SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, séc. XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- \_\_\_\_\_. A nação que se tem e a terra de onde vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. In: **Revista de Estudos Afro-Asiáticos (26)**, 2004. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Candido Mendes, 2004.
- TAVARES, Jorge Campos. **Dicionário de Santos**. S./l.: Porto Velho e Simões Editores, 1990.
- TEIXEIRA, Tito. **Bandeirantes e Pioneiros do Brasil Central**. História da Criação do Município de Uberlândia. Vol.1. Uberlândia, 1970.

- THORNTON, John K. I am the subject of the king of Congo: African political ideology and the Haitian Revolution. **Journal of World History**, 4 (2), 1993. pp. 181-214.
- \_\_\_\_\_. **A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico**. 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- \_\_\_\_\_. As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 - 1844. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos (32)**. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Candido Mendes, dez., 1997.
- \_\_\_\_\_. **The Kongolese Saint Anthoany (1684 – 1706)**. UK: Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. "The Regalia of the Kingdom of Kongo (1491-1895)". In: Idem. **Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa**. Collection Museum für Völkerkunde. Berlin/Maastricht: Ed. Erna Beumers & Hans-Joachim Koloss/Foundation Kings of Africa, 1993.
- \_\_\_\_\_; Miller, Joseph C. A crônica como fonte, história e hagiografia. O Catálogo dos governadores de angola. **Internacional de estudos africanos**, nº 12 e 13, jan./dez., 1990. pp. 9-55.
- TOMAZ, Laycer. **Da senzala à Capela**. Brasília: Ed. UnB, 2001.
- VANSINA, Jan. The bell of King. **Journal History African**, vol. 12, jan., 1971.
- \_\_\_\_\_. **La tradición Oral**. Barcelona: Nueva Colección Labor, 1968.
- \_\_\_\_\_. Art History in Africa: An Introduction to Method. **The International Journal of African Historical Studies**, vol. 18, nº 3. New York: Longman, 1985. pp. 513-517
- \_\_\_\_\_. **Paths in the rain forest**. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. Madison: Wisconsin Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. **How the societies are born**. Governance in west central Africa before 1600. London/Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.
- VELHO, Gilberto. Memória, Identidade e Projeto. In: **Projeto e Metamorfose**. Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos; dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Editora Corrupio, 1987.
- VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão**. O movimento folclórico brasileiro 1947 - 1961. Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

WANNYN, Rob. L.. **L'art Ancien du Métal au bas-Congo**. Belgique : Editions du  
Vieux Planquesaule Champles, 1961.

WEEKS, John H. **Among the Primitive Bas-Congo**. Seeley: Service & Co. Limited,  
1914.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)